*"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"*
*(QS. Al-Qamar [54]: 17)*

# ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

## Kajian Kosakata

# Kata Pengantar Pemimpin Redaksi

**Tidak dapat disangkal** bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tersusun dengan kosakata bahasa Arab, kecuali beberapa kata yang masuk dalam perbendaharannnya akibat akulturasi. Al-Qur'an mengakui hal ini dalam sekian banyak ayatnya, antara lain ayat yang membantah tuduhan yang mengatakan bahwa Al-Qur'an diajarkan oleh seorang (non-Arab) kepada Nabi. Firman-Nya:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ

أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾

*Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata "Sesungguhnya Al-Qur'an diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad)." Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa) Muhammad belajar kepadanya adalah bahasa 'ajam, sedang ini adalah dalam bahasa Arab yang terang.* (QS. An-Naḥl [16]: 103).

Bahasa *'ajam* adalah bahasa selain bahasa Arab, atau diartikan juga dengan bahasa Arab yang tidak baik.

Mengapa Al-Qur'an Berbahasa Arab? Tentu banyak faktor yang mengakibatkan terpilihnya bahasa Arab sebagai bahasa wahyu Ilahi yang terakhir. Faktor pertama adalah keunikan bahasa ini dibanding dengan bahasa-bahasa lain.

Bahasa Arab termasuk rumpun bahaṣa Semit; sama dengan bahasa Ibrani, Aram, Suryani, Akadia, Amhar, dan Tigrinya. Kata-kata bahasa Arab pada umumnya memunyai dasar tiga huruf mati yang dapat dibentuk dengan berbagai bentuk. Kata *qâla* ( قَالَ ), misalnya yang artinya *"berkata"* terambil dari huruf *qâf, waw,* dan *lâm*.

Utsman Ibnu Jinny (932-1002 M), seorang pakar bahasa Arab menekankan bahwa

pemilihan huruf-huruf pada kosakata bahasa Arab bukan suatu kebetulan, tetapi mengandung falsafah bahasa tersendiri. Misalnya dari ketiga huruf yang membentuk kata *qâla,* yakni *qâf, waw,* dan *lâm,* dapat dibentuk enam bentuk kata yang kesemuanya memunyai makna, namun kesemua makna yang berbeda itu —betapapun ada huruf yang didahulukan atau dibelakangkan— kesemuanya mengandung makna yang menghimpunnya. Maknanya dalam contoh kata di atas adalah *gerakan.*

Kata *"qâla"* yang berarti *"berkata"* mengisyaratkan gerakan yang mudah dari mulut dan lidah, karena itu pula huruf pertama yang digunakan haruslah yang bergerak, karena bukankah dia berupaya untuk *"berkata" (berbicara)* dalam arti menggerakkan mulut dan lidah dan huruf yang terakhir dari kata ini haruslah yang diam (tidak bergerak ) karena mengakhiri perkataan berarti *"diam/tidak bergerak".*

Dari ciri di atas, bahasa Arab memunyai kemampuan yang luar biasa untuk melahirkan makna-makna baru dari akar-akar kata yang dimilikinya. Misalnya *kontraktor"* dinamai *muqâwil* ( مُقَاوِل ). Bukankah kontraktor adalah yang membangun bangunan, sedang pembangunan mengharuskan adanya gerakan, tanpa gerak— dengan kata lain begitu Anda diam—maka pembangunan tidak dapat terlaksana.

Apabila Anda mendahulukan huruf *waw,* kemudian *qâf,* lalu *lâm* sehingga menjadi *waqala* maka salah satu artinya adalah *mengangkat satu kaki dan memantapkan kaki yang lain di bumi.* Ini pun menunjuk kepada makna asal yang disebut di atas yakni adanya "gerak". *Al-waqal* ( الْوَقَل ) adalah *batu yang digunakan untuk menuju ke arah atas* tentunya untuk menuju ke sana haruslah dengan gerak, sedang kata *al-waqil* dan *al-waql* adalah kuda yang (mahir) menanjak.

Adapun jika yang didahulukan huruf *lâm* kemudian *qâf* lalu *waw* maka makna gerak tidak pula terlepas darinya. Kata *al-laqwu* ( اللَّقْوُ ) oleh kamus-kamus bahasa antara lain diartikan sebagai *angin yang menimpa seseorang sehingga menggerakkan bagian wajahnya* atau dalam bahasa kedokteran dewasa ini "tekanan darah tinggi yang mengakibatkan hal tersebut". Dari akar kata yang sama dibentuk kata *laqiya* ( لَقِيَ ) yang berarti *"bergerak menuju sesuatu untuk bertemu".* Demikian seterusnya.

Keunikan bahasa Arab terlihat juga pada kekayaannya, bukan saja pada kelamin kata, atau pada bilangannya yaitu, *tunggal (mufrad), dual (mutsannâ),* dan *jamak/plural,* tetapi juga pada kekayaan kosakata dan sinonimnya.

Kata *tinggi* saja memunyai enam puluh sinonim, bahkan konon kata *singa* bersinonim lima ratus, ular dua ratus kata, dan menurut Al-Fairûzabâdi, pengarang kamus *Al-Muhîth,* sinonim kata *"'asal"* (عَسَل/madu) ditemukan sebanyak delapan puluh kata, sedang kata yang menunjuk kepada aneka pedang ditemukan sebanyak lebih kurang 1000 kata. De Hammaer mengemukakan bahwa kata yang menunjuk kepada unta dan keadaannya ditemukan sebanyak 5644 kata. Demikian antara lain dikemukakan oleh Dr. Ali Abdul Wahid Wafi dalam bukunya *Fiqh al-Lughah.* Sementara pakar lain berpendapat bahwa terdapat 25 juta kosakata Bahasa Arab. Sinonim-sinonim tersebut tidak selalu sepenuhnya memunyai arti yang sama.

Kata *jalasa* ( جَلَسَ ) dan *qa'ada* ( قَعَدَ ) sama-sama diterjemahkan *"duduk",* tetapi penggunaannya berbeda. Jika lawan bicara Anda berdiri dan Anda mengharapkannya duduk, maka Anda keliru jika berkata kepadanya *ijlis* ( اِجْلِسْ ) (bentuk perintah dari

kata *jalasa*), karena kata ini digunakan untuk memerintahkan seseorang yang sedang berbaring agar ia duduk, seharusnya yang diucapkan adalah *uq'ud* ( اقْعُدْ ) (bentuk perintah dari kata *qa'ada* ( قَعَدَ ).

Dalam buku *Dirasât fî al-Hubb,* Yusuf Asy-Syaruny mengutip pendapat Ibnu Al-Qayyim dalam bukunya *Dzamm al-Hawâ,* yang menjelaskan peringkat dan macam-macam cinta serta kosakata yang menggambarkannya. Pandangan mata atau berita yang didengar bila melahirkan rasa senang diungkapkan dengan kata *'alaqah* ( عَلَقَة ), apabila melebihinya sehingga terbetik keinginan untuk mendekat, maka ia dinamai *mail* ( مَيْل ), dan bila keinginan itu mencapai tingkat kehendak menguasainya, maka ia dinamai *mawaddah* ( مَوَدَّة ), tingkat berikutnya adalah *mahabbah* ( مَحَبَّة ), dilanjutkan dengan *khullah* ( خُلَّة ), kemudian *ash-shabâbah* ( الصَّبَابَة ), lalu *al-hawâ* ( العِشْق ), disusul peringkat selanjutnya *al-'isyq* ( العِشْق ), yakni bila seseorang bersedia berkorban/ membahayakan dirinya demi kekasihnya, sedang jika cinta telah memenuhi hati seseorang, sehingga tidak ada lagi tempat bagi yang lain, maka cintanya dilukiskan dengan kata *at-tatâyum* ( التَّتَايُم ) dan jika ia tidak lagi dapat menguasai dirinya, atau tidak lagi mampu berpikir dan membedakan sesuatu akibat cinta, maka cintanya dinamai *wâlih* ( وَالِه ). (*Dirasat,* hal. 30)

Demikian contoh sederhana tentang kekayaan kosakata bahasa Arab, serta betapa telitinya memberi gambaran tentang sesuatu.

Memilih kata untuk menjawab sesuatu pun harus dengan kehati-hatian, karena jika keliru, maka boleh jadi Anda membenarkan sesuatu yang maksud Anda menolaknya.

Firman Allah dalam QS. *al-A'raf* [7]: 172 :

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ

*"Bukankah Aku Tuhanmu? Mereka menjawab "balâ"/ ya..."*

Sahabat Nabi, Ibnu Abbas, berkata: "Seandainya kata *bala* pada ayat ini ditukar dengan *na'am* maka yang menjawabnya menjadi kafir". Ini, karena *na'am,* digunakan sebagai jawaban untuk membenarkan satu pertanyaan, baik pertanyaan itu dengan redaksi positif maupun negatif. "Bukankah Aku Tuhan kamu" bila dijawab dengan *na'am,* maka ini berarti membenarkan redaksi yang bersifat negasi itu, sehingga jawaban ini berarti: "Benar, Engkau bukan Tuhanku". Demikian dinukil oleh Az-Zarkasyi dalam kitabnya *Al-Burhân* (jilid IV, hal. 262), tetapi karena jawaban pada ayat itu adalah *bala* yang digunakan untuk mengiyakan dalam bentuk positif —walaupun redaksinya berbentuk negasi—, maka pembenaran tersebut adalah mengiyakan pertanyaan itu setelah sebelumnya membuang bentuk negasinya. Redaksi negasi dalam ayat tersebut adalah "bukankah"... Ini yang ditiadakan sehingga seakan-akan bunyi ayatnya "Aku Tuhanmu" dan jawabannya adalah "ya" ( Engkau Tuhan kami).

Keunikan lain dari bahasa ini adalah banyaknya kata-kata ambigu, dan tidak jarang satu kata memunyai dua atau tiga arti yang berlawanan, tapi dalam saat yang sama seseorang dapat menemukan kata yang tidak mengandung kecuali satu makna pasti saja.

Bahkan satu huruf tidak jarang memunyai lebih dari satu arti. Huruf *waw,*

misalnya, ada yang dinamai *'amilah,* yakni berfungsi dan ada yang *ghairu 'âmilah* (tidak berfungsi). Yang berfungsi ada yang mengakibatkan kata sesudahnya *majrûr* (berbunyi *"i"),* yakni kalau huruf itu digunakan sebagai alat bersumpah *" Wa Allahi ( وَاللهِ )!"*,.. dan ada juga yang *manshûb* dibunyikan *"a"* antara lain apabila ia diartikan *bersama* dan ini yang dinamai oleh pakar bahasa *waw al-ma'iyyah.* Adapun *waw* yang tidak berfungsi, maka maknanya amat beraneka ragam. Az-Zarkasyi dalam *Al-Burhân* menyebut enam makna. Salah satu di antaranya adalah apa yang dinamai *isti'nâf,* yaitu apabila kalimat sesudah huruf tersebut tidak memunyai hubungan dengan kalimat sebelumnya baik dari segi makna maupun *i'râb* (konjugasi). Kesalahpahaman menyangkut hal ini seringkali mengantar penerjemah untuk menerjemahkannya dengan "dan", padahal terjemahan ini tidak diperlukan bahkan menjadikan terjemahannya ganjil terdengar.

Faktor-faktor keistimewaan di atas menjadikan penerjemahan Al-Qur'an merupakan satu upaya yang mustahil jika dimaksudkan menyalin Al-Qur'an ke dalam bahasa lain. Semua penerjemah yang jujur mengakui hakikat ini. Edward Montet menulis dalam *Transduction Françoise* —sebagaimana dikutip oleh Muhammad Fazlur Rahman Ansari dalam *The Quranic Foundations and Structure of Muslim Society*: "Al-Qur'an.. keagungan serta kemuliaan bentuknya begitu padat, sehingga tidak ada terjemahan ke dalam satu bahasa Eropa pun yang bisa menggantikannya. Bahkan seorang pendeta Kristen mengakui "Al-Qur'an dalam bahasa Arabnya memunyai keindahan yang menawan serta daya pesona tersendiri. Ungkapan katanya yang ringkas, gayanya yang mulia, kalimat-kalimatnya yang benar seringkali penuh dengan irama , memiliki suatu kekuatan yang besar serta tenaga yang meledak-ledak yang sangat sulit diterjemahkan seni sastranya.

Di sisi lain perlu juga dicatat bahwa Al-Qur'an, walaupun menggunakan kosakata yang digunakan oleh masyarakat Arab yang ditemuinya ketika ayat-ayatnya turun, namun tidak jarang Al-Qur'an mengubah pengertian semantik dari kata-kata yang digunakan orang-orang Arab.

Semantik adalah ilmu tentang tata makna atau pengetahuan tentang seluk beluk dan pergeseran makna kata-kata. Setiap kata merupakan wadah dari makna-makna yang diletakkan oleh pengguna kata itu. Boleh jadi ada satu kata yang sama dan digunakan oleh dua bangsa, suku, atau kelompok tertentu, tetapi makna kata itu bagi masing-masing berbeda. Kata *fitnah* misalnya dalam bahasa Indonesia diartikan : *ucapan yang menjelekkan pihak lain,* tetapi kata itu dalam bahasa Arab antara lain berarti *cobaan/ujian.*

Al-Qur'an walaupun menggunakan kosakata yang digunakan oleh orang-orang Arab, namun tidak jarang wadah kata itu diisinya dengan pengertian-pengertian baru, yang berbeda dengan sebelumnya. Kata *shalâh/shalat,* misalnya pada mulanya oleh bahasa Arab diartikan *"doa",* tetapi oleh Al-Qur'an pada hampir semua ayat yang menggunakan kata itu, maknanya bukan sekadar doa, tetapi diperluas sehingga mencakup ucapan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam.

Kata *karam* ( كَرَم ) digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam, dalam arti

"seseorang yang memiliki garis keturunan kebangsawanan". Makna ini diubah Al-Qur'an sehingga ia tidak hanya digunakannya sebagai sifat manusia, tetapi juga *"rezeki, pasangan, surat, naungan, ucapan, dan lain-lain"*, sehingga pada akhirnya kata *karam* diartikan sebagai *"segala sesuatu yang baik sesuai objek yang disifatinya"*

Kata "Allah" pada wahyu-wahyu pertama tidak digunakan oleh Al-Qur'an, sebagai gantinya digunakan kata *Rabbuka* (Tuhanmu Wahai Muhammad). Hal ini dalam rangka mengubah pengertian semantik kata "Allah", karena kaum musyrikin walaupun menggunakan kata yang sama namun keyakinan mereka tentang Allah berbeda dengan keyakinan yang diajarkan Islam.

Makna-makna semantik yang dikandung oleh satu kata Al-Qur'an, yang menjadikan sementara ulama menolak penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain, atau paling tidak menamai terjemahannya sebagai "terjemahan makna" bukan "redaksi" dan dari sini pula dapat dimengerti jika terjemahan Al-Qur'an tidak sama dengan Al-Qur'an apalagi menggantikan posisinya.

Demikian sedikit ciri dan sifat bahasa Arab, yang tidak mustahil menjadi sebab dipilihnya bahasa ini untuk menjadi bahasa Al-Qur'an. Bukankah mustahil menjelaskan pesan yang diinginkan apabila yang menyampaikan miskin dalam perbendaharaan bahasa dan/atau bahasa yang digunakan tidak memiliki kekayaan kosakata serta keragaman gaya?

Apa yang kami namai Ensiklopedia ini, pada hakikatnya adalah usaha untuk menggambarkan makna-makna kosakata Al-Qur'an, serta bagaimana kitab suci ini menggunakannya disertai dengan penjelasan makna semantiknya.

Salah satu kritik yang dikemukakan oleh berbagai pakar Al-Qur'an terhadap sekian banyak kitab tafsir adalah kekeliruan para penafsirnya memahami kosakata Al-Qur'an, dan/atau memberi satu kata muatan yang berlebih dari kapasitasnya.

Gagasan pertama mengenai penyusunan Ensiklopedia ini muncul pada tahun 1992. Disampaikan oleh para tokoh agama, tokoh pendidikan, dan ulama, termasuk kami sendiri dan Drs. H. Abd. Hafizh Dasuki (kini almarhum), yang ketika itu menjabat sebagai Kepala Pusat Penelitian Lektur Agama, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI. Untuk mewujudkan gagasan tersebut, dibentuklah sebuah tim penyusun, yang terdiri atas Dewan Redaksi, Tim Penyusun, dan Tim Penulis.

Dewan Redaksi dipilih dari berbagai kalangan pakar Al-Qur'an. Kami sendiri mendapat kehormatan untuk memimpinnya secara langsung. Tim Penyusun dipimpin langsung oleh **Drs. Abd. Hafizh Dasuki, MA**; dibantu oleh **Drs. Ahmad Thib Raya, MA**. sebagai Sekretaris Tim dan Koordinator Penulis. Tim Penulis terdiri atas para dosen IAIN, dan dosen agama Islam pada Perguruan Tinggi Umum yang ketika itu sedang mengikuti Program Pascasarjana di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan IAIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta.

Buahnya, pada tahun 1997, muncullah Ensiklopedia Al-Qur'an edisi percobaan dengan judul *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosakata dan Tafsirnya*. Edisi percobaan tersebut lalu dibedah dan dikaji secara mendalam dan saksama dalam sebuah acara bedah buku, yang pesertanya diundang secara khusus. Hadir ketika itu sejumlah pakar

di bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an, para tokoh, ulama, cendikiawan, kalangan pesantren, dan anggota-anggota organisasi kemasyarakatan Islam.

Menanggapi kritikan, saran, dan komentar yang masuk dari berbagai kalangan tersebut, lalu diupayakan penyempurnaan terhadap edisi 'percobaan' tersebut. Setelah sekian lama diupayakan sambil menambah *entri-entri* baru, dibentuk kembali tim revisi yang bertugas menelaah kembali sejumlah bahan yang ada, menambah entri-entri baru, dan menyiapkan penerbitannya dalam bentuk yang lebih komprehensif.

Tim itu terdiri atas:

| | | |
|---|---|---|
| Pemimpin Redaksi | : | Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA |
| Wakil Pemimpin Redaksi | : | Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA |
| | | Dr. Muchlis M. Hanafi, MA |
| Anggota | : | Dr. Sahabuddin, MA |
| | | Dr. A. Yusuf Baihaqi, MA |
| | | Irfan Mas'ud Abdullah, MA |
| | | Salim Rusydi Cahyono, Lc |

Hasilnya adalah karya yang ada di hadapan anda ini; *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosakata*. Jumlah *entri* yang tadinya hanya 485 buah meningkat hingga melampaui 1050 buah. Kendati begitu, kami sadar masih banyak kosakata penting lain dalam Al-Qur'an yang belum termuat. Kesalahan dan kealpaan pun, tidak mustahil, masih terjadi di sana sini. Apalagi sepanjang pengetahuan kami ini merupakan karya pertama, khususnya dalam bahasa Indonesia; bahkan, dalam bahasa lain pun hampir tidak ditemukan semacamnya. Tegur sapa dan kritik dari para pembaca sangat kami harapkan demi kesempurnaan karya ini.

Selanjutnya, guna memudahkan pembaca dalam mengakses informasi yang termuat dalam Ensiklopedia ini, pengelompokan *entri* dilakukan berdasarkan abjad dalam bahasa Indonesia dengan mengikuti transliterasi kata yang bersangkutan (yang berasal dari bahasa Arab) dalam bahasa Indonesia. Untuk itu, pembaca akan mendapati kata yang berhuruf awal:

a. د (*d*), seperti *dark* ( درك ) berada dalam kelompok *entri* yang sama dengan kata yang berhuruf awal ذ (*dz*) seperti *dzikr* ( ذكر ), dan kata yang berhuruf awal ض (*dh*) seperti *dhuhâ* ( ضحى ).
b. ت (*t*), seperti *tabarruj* ( تبرج ) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* yang berhuruf awal ث (*ts*) seperti kata *tsamâniyah* ( ثمانية ), ط (*th*) seperti *thayyib* ( طيب ).
c. ح (*h*), seperti *hadîd* ( حديد ) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* yang berhuruf awal هـ (*h*), seperti *halû'an* ( هلوعا ).
d. ك (*k*), seperti *kiswah* ( كسوة ) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* berhuruf awal خ (*kh*), seperti *khazâ'in* ( خزائن ).
e. س (*s*), seperti *siqâyah* ( سقاية ) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* berhuruf awal ش (*sy*), seperti *syahâdah* ( شهادة ) dan ص (*sh*), seperti *shâbi'în* ( صابئين )
f. ز (*z*), seperti *zaqqûm* ( زقوم ) berada dalam kelompok yang sama dengan *entri* berhuruf awal ظ (*zh*), seperti *zhulm* ( ظلم ).

Di samping itu, seperti sudah kami singgung di atas, bentuk kata yang dipilih sebagai judul entri ditetapkan berdasarkan penggunaannya dalam Al-Qur'an; bukan

asal atau akar kata —meskipun dalam pembahasannya asal-uṣul kata tersebut dengan berbagai derivasinya tetap dibicarakan. Misalnya, dari akar kata *raka'a* ( رَكَعَ ) atau *rukû`* ( ركوع ) lahir beberapa bentuk kata yang digunakan al-Qur`an, yaitu: *yarka`ûn* ( يركعون ), *irka`û* ( اركعوا ), *irka`î* ( اركعي ), *râki'an* ( راكعا ), *ar-râki'ûn* ( الراكعون ), *ar-râki'în* ( الراكعين ), *ar-rukka`* ( الركع ), *rukka`an* ( ركّعا ). Dalam hal ini judul entri diambil dari salah satu bentuk yang ada, yaitu: *ar-râki`ûn* ( الراكعون ), namun demikian bentuk-bentuk lainnya juga dibicarakan di entri tersebut.

Bentuk penyajian semacam ini dilakukan untuk memudahkan sebagian besar pembaca yang mungkin belum terlalu akrab dengan dinamika atau perubahan bentuk yang lazim terjadi dalam tatabahasa Arab. Lain halnya dengan kamus-kamus kosakata Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang umumnya menggunakan akar kata sebagai judul entri.

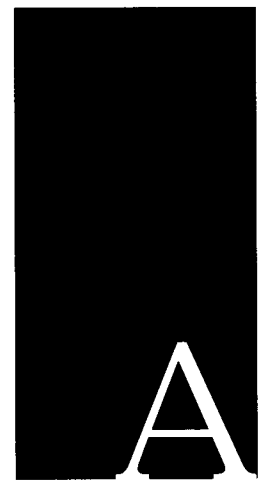
Selanjutnya, terima kasih yang sedalam-dalamnya kami haturkan kepada semua pihak yang terlibat dalam penerbitan Ensiklopedia ini. Terutama sekali para penggagas awal, tim redaksi, tim penulis, tim revisi, Bapak Rosano Barack, Pimpinan Yayasan Paguyuban Ikhlas, Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) dan Penerbit Lentera Hati. Tanpa jerih payah mereka semua, Ensiklopedia ini rasanya tidak akan pernah bisa dinikmati.

Secara khusus, kami juga mengucapkan terima kasih kepada Saudari Artika Mantaram, Manajer Operasional Pusat Studi Al-Qur'an dan Lentera Hati dan Tim Kreatif Lentera Hati yang terdiri dari Saudara Abd. Syakur DJ, Rizal, Zainul Muttaqin Yusufi, dan Abdul Rauf. Siang-malam, mereka semua bekerja, tanpa kenal lelah demi terlaksananya penerbitan Ensiklopedia ini. Semoga Allah swt. melimpahkan karunia-Nya kepada mereka semua.

Demikian, kepada Allah swt. jua, kita mengharap ridha-Nya. Mudah-mudahan dengan kehadiran Ensiklopedia ini kita semua dapat lebih memahami Al-Qur'an dan membumikannya.

*Wabillahi at-Taufiq wa al-Hidâyah.*

Jakarta, 7 Sya'ban 1428 H. / 20 Agustus 2007 M.

Pemimpin Redaksi,
Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA.

## 'Â'ILAN ( عَائِلاً )

Kata *'â'ilan* ( عَائِلاً ) adalah *ism fâ'il* (kata yang menunjukkan pelaku) dari *'âla* ( عَالَ ), *ya'îlu* ( يَعِيْلُ ), *'îlan* ( عَيْلاً ). Kata ini, menurut Ibnu Faris, Ibrahim Anis, dan Muhammad Ismail Ibrahim berarti 'fakir', 'miskin', dan 'butuh'. *'Â'ilan* ( عَائِلاً ) berarti 'orang yang miskin' atau 'orang yang butuh'. Kata lain yang seasal dengan *'â'ilan* ( عَائِلاً ) adalah *'iyâlah* ( الْعِيَالَة ) yang berarti 'nafkah', *al-'aulah wa al-'awil* ( الْعَوْلَة وَ الْعَوِل ) yang berarti 'ratapan, tangisan', *al-'aul wa al-'ail* ( الْعَوْل وَالْعَيل ) yang berarti 'kezaliman, ketidakadilan, kecurangan', *al-'âlah* ( الْعَالَة ) berarti 'payung', 'beban', 'burung unta' atau 'kasuari', *al-'â'ilah* ( الْعَائِلَة ) yang berarti 'famili, keluarga', *al-'ayyil* ( الْعَيِّل ) yang berarti 'anak kecil', *al-mi'wâl* ( الْمِعْوَال ) yang berarti 'cangkul', dan *al-mu'wil* ( الْمُعْوِل ) atau *al-mu'îl* ( الْمُعِيْل ) yang berarti 'loba, rakus'.

Kata *'â'ilan* ( عَائِلاً ) (di dalam bentuk *ism fâ'il*) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8. Kata *'ailah* ( عَيْلَة ) (di dalam bentuk *mashdar*) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 28.

Kata *'ailan* ( عَيْلاً ) di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8, berkaitan dengan beberapa nikmat yang dianugerahkan Tuhan kepada Nabi Muhammad saw., antara lain dengan memberikan kecukupan kepada beliau, padahal sebelumnya beliau adalah seorang yang berkekurangan. Ar-Raghib Al-Ashfahani menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa Allah menghilangkan kefakiran jiwa dari Nabi dan menjadikan Nabi berjiwa besar, yang disebut kekayaan jiwa. Pendapat lain mengatakan Nabi membutuhkan rahmat dan ampunan dari Allah, lalu Allah mengayakan beliau dengan mengampuni dosa-dosanya yang terdahulu dan yang kemudian.

Ahmad Mustafa Al-Maraghi mengatakan di dalam Tafsirnya, Nabi Muhammad adalah seorang yang fakir karena ayahnya tidak meninggalkan harta pusaka, kecuali seekor unta dan seorang *jariah* (hamba sahaya wanita). Lalu, Allah memberi kecukupan/kekayaan kepada beliau di dalam bentuk keuntungan/laba yang banyak di dalam dengan modal dari seorang wanita kaya, Khadijah, yang kemudian menjadi istrinya.

Kata *'ailah* ( عَيْلَة ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 28, disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai orang musyrik yang dipandang najis (kotor jiwanya). Oleh karena itu, mereka tidak boleh mendekati Masjid Haram, baik untuk melakukan haji maupun umrah sesudah tahun ke-9 Hijrah. Andaikata orang Islam merasa khawatir menjadi miskin karena tidak membenarkan orang musyrikin melakukan haji dan umrah, yang menyebabkan pencarian mereka (orang Islam) berkurang, Allah akan memberikan kekayaan kepada mereka dari karunia-Nya.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## 'ABASA ( عَبَسَ )

*'Abasa* ( عَبَسَ ) berasal dari *'abasa* ( عَبَسَ ) – *ya'bisu* ( يَعْبِسُ ) – *'absân* ( عَبْسًا ) dan *'abûsan* ( عُبُوْسًا ). Menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât Alfâdz Al-Qur'ân*, *'abasa* ( عَبَسَ ) berarti *qutûb al-wajhi*

*min dhaiq ash-shadri* ( قُطُوْبُ الْوَجْهِ مِنْ ضِيْقِ الصَّدْرِ = bersungut-sungut, memasamkan muka karena sempit dada). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut tiga kali, dua kali di dalam bentuk *'abasa* ( عَبَسَ ) (QS. Al-Muddatstsir [74]: 22) dan satu kali di dalam bentuk *'abûsan* ( عَبُوْسًا ).

Kata *'abasa* ( عَبَسَ ) yang pertama terdapat di dalam (QS. Al-Muddatstsir [74]: 22), *tsumma 'abasa wa basara* ( ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ = kemudian ia bermasam muka dan memberengut). Ayat itu memberi penjelasan tentang sikap orang kafir yang di dalam hal ini adalah Al-Walid bin Al-Mughirah (ayah dari Khalid bin Walid). Ia pernah mendengar Nabi saw. membaca Al-Qur'an dan ia ingin mencela serta mencari kelemahannya, tetapi ia tidak berhasil sehingga mukanya cemberut dan masam.

Kata *'abasa* ( عَبَسَ ) yang kedua terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 1, *'abasa wa tawallâ an jâ'ahu al-a'mâ* ( عَبَسَ وَتَوَلَّى. أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَى = masam mukanya dan dia berpaling karena telah datang kepadanya seorang buta). Kata itu kemudian menjadi nama surat tersebut.

Menurut sementara mufasir, ayat ini turun sehubungan dengan kedatangan seorang buta yang bernama Abdullah bin Ummi Maktum, anak paman Siti Khadijah, kepada Nabi saw. ketika beliau sedang sibuk berdakwah kepada para pembesar Quraisy Mekah yang sangat diharapkannya dapat menerima Islam sehingga membawa pengaruh besar terhadap pengislaman masyarakat secara umum. Abdullah bin Ummi Maktum yang tidak melihat pemuka-pemuka tersebut berulang-ulang berkata, "Ya Rasulullah, bacakan dan ajarkan kepadaku apa-apa yang telah diajarkan Allah kepadamu." Itu benar-benar mengganggu Nabi sehingga beliau berpaling dan bermuka masam. Sikap Nabi saw. yang demikian itu mendapat teguran dari Allah swt.

As-Sayuthi di dalam *Ad-Durr al-Mantsûr* mengatakan bahwa secara lahiriah ayat itu tidak menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah Nabi saw., tetapi hanya kabar semata-mata dan tidak jelas siapa yang dikabarkannya. Namun, yang jelas orang itu bukan Nabi saw. karena bermasam muka bukanlah sifat Nabi saw. baik terhadap musuh apalagi terhadap orang Mukmin yang sudah mendapat petunjuk.

Kata *'abûsan* ( عَبُوْسًا = bermasam muka) di dalam QS. Al-Insân [76]: 10 merujuk pada sikap orang yang ketakutan pada Hari Kiamat karena pada hari itu Allah menunjukkan kemurkaannya terhadap orang-orang yang berdosa dan berbuat jahat. Ayat itu berkaitan dengan orang-orang yang berbuat kebajikan dan sangat takut akan azab Tuhan yang akan terjadi nanti pada suatu saat. Pada saat itu orang-orang bermuka masam karena banyaknya kesukaran yang mereka alami. ❖ *Nurbaiti Dahlan* ❖

## 'ABQARIY ( عَبْقَرِيّ )

Kata *'abqariy* ( عَبْقَرِيّ ) adalah sifat yang dihasilkan dari proses penisbahan kepada kata *'abqar* ( عَبْقَر ). Dalam Al-Qur'an, disebut satu kali, yaitu di dalam surah ar-Rahmân [55]: 76.

Kata *'abqar* ( عَبْقَر ) pada mulanya bermakna 'tempat atau negeri para jin'. Bangsa Arab biasa menisbahkan segala sesuatu yang mengagumkan kepada tempat jin ini, karena dibayangkan sangat indah dan mengagumkan. Pakaian yang amat bagus disebut *'abqariyyah* ( عَبْقَرِيَّة ) sebagai bentuk pujian, seakan-akan ia bukan-lah karya manusia. Kata itu juga menunjuk pada segala sesuatu yang indah dan unik serta langka. Bahkan lebih dari itu, kata *'abqariy* ( عَبْقَرِيّ ) tidak terbatas pada benda saja, tetapi juga dipakai untuk menunjukkan orang yang agung, hebat, dan memiliki kelebihan-kelebihan tertentu yang tidak dimiliki kebanyakan orang, misalnya seseorang yang memiliki otak yang genius disebut juga *'abqariy* ( عَبْقَرِيّ ).

Kata *'abqariy* ( عَبْقَرِيّ ) di dalam ayat tersebut diartikan sebagai salah satu jenis permadani di surga yang amat indah. Allah menjadikannya sebagai perumpamaan permadani-permadani yang ada di surga, sebagai bagian dari kenikmatan yang dikaruniakan oleh Allah kepada orang-orang Mukmin yang saleh, seba-gai balasan atas kebaikan mereka di dunia. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

## 'ÂD ( عَاد )

Kata *'âd* adalah nama suatu kaum Nabi Hud as. Menurut Al-Qurthubi, nama ini diambil dari nama nenek moyang mereka yang bernama 'Ad bin 'Aus bin Iram bin Syalikh bin Arfakhsyad bin Sam bin Nuh. Nabi Hud sendiri adalah keturunan dari 'Ad, yaitu melalui ayahnya Abdullâh bin Rabah bin Al-Jalûd bin 'Ad. Kaum 'Ad datang setelah umat Nabi Nuh as. (QS. Al-A'râf [7]: 69) dan sebelum kaum Tsamud, umat Nabi Shalih as. (QS. Al-A'râf [7]: 74). Daerah tempat tinggal mereka berada di pinggiran Hadramaut membentang hingga Yaman, demikian Ibnu Katsir dan Al-Qurthubi.

Kaum 'Ad termasuk penguasa yang kejam (QS. Hûd [11]: 59), jika menghukum seseorang tidak mengenal rasa perikemanusiaan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 130). Peradaban Kaum ini sudah sangat maju. Mereka membangun kota yang megah bernama Iram (QS. Al-Fajr [89]: 7), suatu kota yang belum pernah ada sebelumnya. Kota tersebut dikelilingi dengan benteng-benteng yang kokoh (QS. Asy-Syu'arâ [26]: 129). Bangunan yang ada di dalamnya adalah bangunan yang tinggi-tinggi (QS. Al-Fajr [89]: 7) dan didirikan di daerah yang tinggi (QS. Asy-Syu'arâ [26]: 128) di atas bukit-bukit yang berpasir (QS. Al-Ahqâf [46]: 21). Penduduknya sangat sejahtera karena berlimpahan kemewahan yang sangat banyak (QS. Asy-Syu'arâ [26]: 128). Hal ini, menurut Ibnu Katsir, disebabkan oleh tanahnya yang subur sehingga hasil perkebunan dan pertanian sangat melimpah. Dengan peradaban yang demikian, pantaslah mereka merasa diri cukup kuat (QS. Fushshilat [41]: 15).

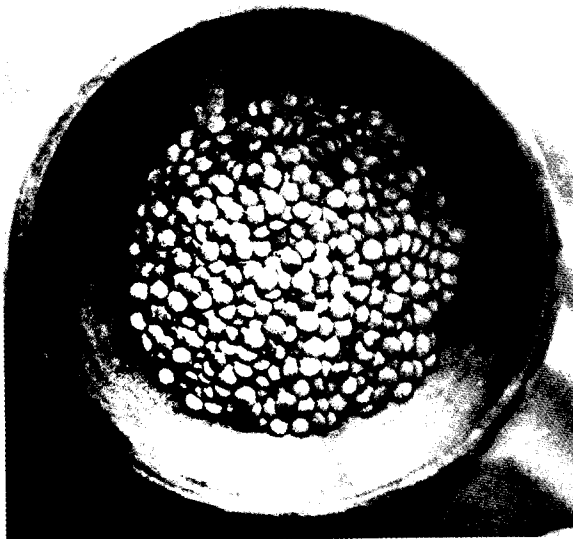
Kaum 'Ad adalah suatu kaum yang sangat kuat berpegang pada tradisi nenek moyang mereka, yaitu tradisi meyembah berhala (QS. Hûd [11]: 53). Karena itulah, Nabi Hud diutus Allah untuk membimbing mereka ke jalan yang benar, yaitu menyembah hanya kepada Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 65 dan QS. Hûd [11]: 50). Kaum 'Ad tidak menghiraukan seruan Nabi Hud dan tidak percaya terhadap apa yang disampaikannya, hari akhirat mereka dustakan (QS. Al-Hâqqah [69]: 4), meskipun Nabi Hud mendatangkan suatu bukti kerasulannya (QS. Hûd [11]: 53), bahkan menganggap dia sebagai orang yang kurang akal dan pendusta (QS. Al-A'râf [7]: 66). Mereka juga menuduh bahwa kegilaan Nabi Hud disebabkan oleh bencana dari Tuhan mereka kepadanya (QS. Hûd [11]: 54). Lebih dari itu, mereka juga menantang Nabi Hud, jika memang benar apa yang disampaikannya itu, agar ditimpakan azab kepada mereka (QS. Al-A'râf [7]: 70).

Karena pembangkangan yang mereka lakukan dan tantangan yang mereka minta, datanglah azab Allah berupa angin yang sangat dingin dan amat kencang (QS. Al-Hâqqah [69]: 6) serta bergemuruh (QS. Fushshilat [41]: 16) yang berlangsung terus-menerus sehingga menyebabkan mereka bagaikan pohon kurma yang tumbang satu persatu (QS. Al-Qamar [54]: 19-20) dan apa yang dilewatinya akan hancur menjadi serbuk-serbuk (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 41 dan 42). Ketika azab itu datang, mereka sangat gembira karena menganggapnya sebagai awan pertanda akan turun hujan. Awan itu seakan menelusuri lembah-lembah mereka. Akan tetapi, apa yang mereka sangka awan ternyata azab yang menghancurkan mereka dan kemewahan yang mereka miliki, sehingga yang tinggal hanyalah puing-puing yang berserakan (QS. Al-Ahqâf [46]: 24-25 dan Al-'Ankabût [29]: 38).

Kata 'Ad dengan arti kaum 'Ad terulang 24 kali di dalam Al-Qur'an. Kisah ini di dalam Al-Qur'an dimaksudkan agar menjadi pelajaran bagi mereka yang ingkar kepada Allah dan menentang rasul-Nya, yaitu bahwa betapapun manusia memiliki kekuatan/kekuasaan yang luar biasa dan kekayaan yang melimpah ruah, seperti yang dimiliki oleh kaum 'Ad, pasti akan hancur (QS. At-Taubah [9]: 70, Al-Furqân [25]: 38, An-Najm [53]: 50, dan Al-Fajr [89]: 6) Mereka itu akan mendapat laknat, baik di dunia maupun di akhirat (QS. Ibrâhîm [14]: 15-16). Kisah ini juga merupakan motivasi kepada Nabi saw. di dalam berdakwah, yaitu bahwa setiap nabi dan rasul yang diutus oleh Allah pasti mendapat tantang-

an yang sangat berat dari kaumnya, sebagaimana dikatakan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 42, *"Dan jika mereka mendustakan kamu (Muhammad) maka sesungguhnya telah mendustakan juga mereka kaum Nuh, 'Ad, dan Tsamud (kepada nabinya) sebelum kamu."* Juga di dalam QS. Fushshilat [41]: 13, *"Jika mereka berpaling maka katakanlah, 'Aku telah memperingatkan kamu dengan petir, seperti petir yang menimpa kaum 'Ad dan Tsamud."* Ayat ini juga berlaku bagi seluruh umat Islam yang akan menegakkan agama Allah. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## 'ADAS ( عَدَس )

Kata *'adas* ( عَدَس ) merupakan kata benda. Bentuk satuannya adalah *'adasah* ( عَدَسَة ). *'Adas* ( عَدَس ) adalah nama tumbuh-tumbuhan sejenis kapas, ditanam dari bijinya yang dapat juga dimakan. Di dalam istilah Indonesia disebut juga 'kacang adas'. Kacang adas berasal dari Asia, sekarang sudah dapat tumbuh di berbagai wilayah di dunia. Muhammad Farid Wajdi di dalam *Dâ'irah Al-Ma'ârif Al-Qarn Al-'Isyrîn* menyebutkan bahwa *'adas* (kacang adas) itu tergolong sayur-mayur yang banyak tumbuh di tanah Arab (Timur Tengah). Para petani menganggap *'adas* sebagai salah satu menu makanan mereka yang utama.

*Kacang adas, salah satu jenis sayur mayur yang banyak tumbuh di tanah Arab.*

Kacang adas banyak ditanam di daerah pedalaman yang banyak air dan sedikit sekali ditanam di daerah pantai. Penyiraman tanaman ini dilakukan dengan sistem irigasi. Biasanya, kacang adas ditanam bersamaan waktunya dengan gandum.

Di dalam Al-Qur'an, kata *'adas* ( عَدَس ) hanya disebut satu kali, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61, di dalam bentuk kata benda tunggal. Disebutnya kata *'adas* berkaitan dengan kerewelan umat Nabi Musa (Bani Israil). Mereka mengadakan eksodus besar-besaran menyeberangi Laut Merah. Di dalam perjalanan menuju Tanah Harapan, tanah Kan'an (Palestina), di dalam kondisi sulit di tengah gurun itulah mereka meminta hal-hal yang sulit didapat atau dipenuhi. Mereka menginginkan hal-hal, makanan, dan kebutuhan sehari-hari seperti yang telah mereka dapatkan di tanah Mesir dahulu. Di dalam surat tersebut digambarkan mereka tidak tahan lagi bersama Nabi Musa karena hanya dengan satu macam makanan saja. Oleh karena itu, mereka mendesak Nabi Musa agar memohon kepada Tuhan supaya mereka memperoleh apa-apa yang tumbuh di bumi, yakni sayur-mayur, ketimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah.

Secara kontekstual, Ayat 61 QS. Al-Baqarah [2] itu berbicara mengenai peringatan terhadap orang Yahudi di Madinah atas nikmat-nikmat Allah yang telah dikaruniakan kepada nenek moyang mereka, Bani Israil, terutama pengikut Nabi Musa, dan mengingatkan kembali akan watak buruk mereka agar jangan ditiru atau diulang lagi. ❖ *Ahmad Asymuni* ❖

## 'ADHDHÛ ( عَضُّوْا )

Kata *'adhdhû* ( عَضُّوْا ) adalah verba lampau jamak. Berasal dari *'adhdha* ( عَضَّ ), *ya'adhdhu* ( يَعَضُّ ) yang secara literal mengandung pengertian 'menahan sesuatu dengan gigi' atau 'menggigit', baik secara hakiki maupun kiasan. Sesuatu yang digigit dan dimakan disebut *al-'adhadh* ( العَضَض ). Sesuatu yang terlepas dari yang mestinya diraih, karena kelalaian, disebut *al-'idhdh* ( العِضُّ ); karena itu pula

maka *al-'idhdh* ( الْعِضْ ) juga berarti 'bencana'. Kata *'adhdhû* ( عَضُّوْا ) juga berarti 'berpegang teguh'. Pengertian yang disebutkan terakhir ini ditemukan di dalam salah satu hadits Nabi yang memerintahkan umatnya agar mereka berpegang teguh kepada sunah beliau. Kata *'adhdhû* ( عَضُّوْا ) juga digunakan untuk menunjuk kepada teman yang sangat akrab, bahkan juga untuk menunjuk kepada orang yang sangat kikir.

Di dalam Al-Qur'an, kata *'adhdhû* ( عَضُّوْا ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119 dan QS. Al-Furqân [25]: 27). Penggunaan kata *'adhdha* di dalam Al-Qur'an, semuanya menunjuk kepada pengertian 'menggigit' dengan arti kiasan. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119 diterangkan sikap dan perilaku orang-orang munafik terhadap kaum Muslim. Mereka sangat pandai berpura-pura sebagai Muslim, ketika mereka berada di tengah-tengah umat Islam, dengan tujuan menghancurkan Islam dari dalam. Akan tetapi, ketika mereka kembali ke tengah-tengah kelompoknya, watak aslinya muncul; bahkan, mereka sangat marah dan dendam karena tidak mampu melaksanakan tugasnya dengan baik, yaitu menipu dan memperdayai umat Islam. Mereka seolah-olah menggigit bibir karena menahan kemarahannya.

Adapun kata *ya'adhdhu* ( يَعَضُّ ) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 27 berbicara tentang penyesalan orang-orang lalim di Hari Kemudian karena mereka tidak mengikuti petunjuk dan ajaran rasul. Kata 'menggigit kedua tangan' di dalam ayat tersebut menunjukkan penyesalan yang sangat besar dari mereka. Ungkapan penyesalan karena tidak mengikuti petunjuk yang dibawa oleh rasul, sekaligus diikuti dengan penyesalan karena mereka menjadikan setan sebagai teman akrabnya, yang menyeretnya kepada kesesatan dan kebinasaan yang abadi. Ungkapan tersebut menunjukkan penyesalan orang-orang lalim atas perbuatannya yang telah lalu. Perbuatan menggigit jari atau bibir menunjukkan kebiasaan manusia apabila sedang menahan marah atau menyesali suatu perbuatannya; menggigit tangannya karena mereka ingin meraih sesuatu yang telah lewat, suatu impian yang tidak mungkin bisa terjadi. Hal ini juga dipahami dari lanjutan ayat ini yang menyatakan penyesalan mereka dengan mengatakan, *"Kecelakaan besarlah bagiku, seyogianya aku dulu tidak menjadikan si fulan sebagai teman akrab."* ❖ *M. Galib Matola* ❖

## 'ADL ( عَدْل )

Kata *'adl* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'adala – ya'dilu – 'adlan – wa 'udûlan – wa 'adâlatan* ( عَدَلَ – يَعْدِلُ – عَدْلاً – وَعُدُوْلاً – وَعَدَالَةً ). Kata kerja ini berakar pada huruf-huruf *'ain* ( عَيْن ), *dâl* ( دَال ), dan *lâm* ( لاَم ), yang makna pokoknya adalah *'al-istiwâ"* ( الاِسْتِوَاء = keadaan lurus) dan *'al-i'wijâj'* ( الاِعْوِجَاج = keadaan menyimpang). Jadi rangkaian huruf-huruf tersebut mengandung makna yang bertolak belakang, yakni 'lurus' atau 'sama' dan 'bengkok' atau 'berbeda'. Dari makna pertama, kata *'adl* berarti 'menetapkan hukum dengan benar'. Jadi, seorang yang *'adl* adalah berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. 'Persamaan' itulah yang merupakan makna asal kata *'adl*, yang menjadikan pelakunya "tidak berpihak" kepada salah seorang yang berselisih, dan pada dasarnya pula seorang yang *'adl* "berpihak

*Keadilan harus ditegakkan walau terhadap keluarga, diri sendiri, dan bahkan musuh sekalipun*

kepada yang benar" karena baik yang benar maupun yang salah sama-sama harus memperoleh haknya. Dengan demikian, ia melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-wenang.

Al-Ashfahani menyatakan bahwa kata *'adl* berarti 'memberi pembagian yang sama'. Sementara itu, pakar lain mendefinisikan kata *'adl* dengan 'penempatan sesuatu pada tempat yang semestinya'. Ada juga yang menyatakan bahwa *'adl* adalah 'memberikan hak kepada pemiliknya melalui jalan yang terdekat'. Hal ini sejalan dengan pendapat Al-Maraghi yang memberikan makna kata *'adl* dengan 'menyampaikan hak kepada pemiliknya secara efektif'.

Kata *'adl* ( عَدْل ) di dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 28 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *'adl* sendiri disebutkan 13 kali, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 48, 123, dan 282 (dua kali), QS. An-Nisâ' [4]: 58, QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 (dua kali) dan 106, QS. Al-An'âm [6]: 70, QS. An-Nahl [16]: 76 dan 90, QS. Al-Hujurât [49]: 9, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 2.

Kata *'adl* di dalam Al-Qur'an memiliki aspek dan objek yang beragam, begitu pula pelakunya. Keragaman tersebut mengakibatkan keragaman makna *'adl* (keadilan). Menurut penelitian M. Quraish Shihab bahwa —paling tidak— ada empat makna keadilan. **Pertama**, *'adl* di dalam arti 'sama'. Pengertian ini yang paling banyak terdapat di dalam Al-Qur'an, antara lain pada QS. An-Nisâ' [4]: 3, 58, dan 129, QS. Asy-Syûrâ [42]: 15, QS. Al-Mâ'idah [5]: 8, QS. An-Nahl [16]: 76, 90, dan QS. Al-Hujurât [49]: 9. Kata *'adl* dengan arti 'sama (persamaan)' pada ayat-ayat tersebut yang dimaksud adalah persamaan di dalam hak. Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 58, misalnya ditegaskan, *Wa izâ hakamtum bain an-nâsi an tahkumû bi al-'adl* ( وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ = Apabila [kamu] menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil). Kata *'adl* di dalam ayat ini diartikan 'sama', yang mencakup sikap dan perlakuan hakim pada saat proses pengambilan keputusan. Yakni, menuntun hakim untuk menetapkan pihak-pihak yang bersengketa di dalam posisi yang sama, misalnya tempat duduk, penyebutan nama (dengan atau tanpa embel-embel penghormatan), keceriaan wajah, kesungguhan mendengarkan, memikirkan ucapan mereka, dan sebagainya, yang termasuk di dalam proses pengambilan keputusan. Menurut Al-Baidhawi bahwa kata *'adl* bermakna 'berada di pertengahan dan mempersamakan'. Pendapat seperti ini dikemukakan pula oleh Rasyid Ridha bahwa keadilan yang diperintahkan di sini dikenal oleh pakar bahasa Arab; dan bukan berarti menetapkan hukum (memutuskan perkara) berdasarkan apa yang telah pasti di dalam agama. Sejalan dengan pendapat ini, Sayyid Quthub menyatakan bahwa dasar persamaan itu adalah sifat kemanusiaan yang dimiliki setiap manusia. Ini berimplikasi bahwa manusia memunyai hak yang sama oleh karena mereka sama-sama manusia. Dengan begitu, keadilan adalah hak setiap manusia dengan sebab sifatnya sebagai manusia dan sifat ini menjadi dasar keadilan di dalam ajaran-ajaran ketuhanan.

**Kedua**, *'adl* di dalam arti 'seimbang'. Pengertian ini ditemukan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 dan QS. Al-Infithâr [82]: 7. Pada ayat yang disebutkan terakhir, misalnya dinyatakan, *Alladzî khalaqaka fa-sawwâka fa-'adalaka* ( ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ = [Allah] Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan [susunan tubuh]mu seimbang). M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa keseimbangan ditemukan pada suatu kelompok yang di dalamnya terdapat beragam bagian yang menuju satu tujuan tertentu, selama syarat dan kadar tertentu terpenuhi oleh setiap bagian. Dengan terhimpunnya syarat yang ditetapkan, kelompok itu dapat bertahan dan berjalan memenuhi tujuan kehadirannya. Jadi, seandainya ada salah satu anggota tubuh manusia berlebih atau berkurang dari kadar atau syarat yang seharusnya maka pasti tidak akan terjadi keseimbangan (keadilan). Keadilan di dalam pengertian 'keseimbangan' ini menimbulkan keyakinan bahwa Allah Yang Mahabijaksana dan Maha Mengetahui mencipta-

kan serta mengelola segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu guna mencapai tujuan. Keyakinan ini nantinya mengantarkan kepada pengertian 'Keadilan Ilahi'.

**Ketiga**, *'adl* di dalam arti 'perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya'. Pengertian inilah yang didefinisikan dengan 'menempatkan sesuatu pada tempatnya' atau 'memberi pihak lain haknya melalui jalan yang terdekat'. Lawannya adalah 'kezaliman', yakni pelanggaran terhadap hak-hak pihak lain. Pengertian ini disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 152, *Wa Idzâ qultum fa'dilû wa-lau kâna dzâ qurbâ* ( وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ = Dan apabila kamu berkata maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat[mu]). Pengertian *'adl* seperti ini melahirkan keadilan sosial.

**Keempat**, *'adl* di dalam arti 'yang dinisbahkan kepada Allah'. *'Adl* di sini berarti 'memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu'. Jadi, keadilan Allah pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya. Keadilan Allah mengandung konsekuensi bahwa rahmat Allah swt. tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat meraihnya. Allah memiliki hak atas semua yang ada, sedangkan semua yang ada tidak memiliki sesuatu di sisi-Nya. Di dalam pengertian inilah harus dipahami kandungan QS. Âli 'Imrân [3]: 18, yang menunjukkan Allah swt. sebagai *Qâ'iman bi al-qisth* ( قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ = Yang menegakkan keadilan).

Di samping itu, kata *'adl* digunakan juga di dalam berbagai arti, yakni (1) 'kebenaran', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282; (2) 'menyandarkan perbuatan kepada selain Allah dan, atau menyimpang dari kebenaran', seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 135; (3) 'membuat sekutu bagi Allah atau mempersekutukan Allah (musyrik)', seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 1 dan 150; (4) 'menebus', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 48, 123 dan QS. Al-An'âm [6]: 70.

*'Adl/Al-'Adl* ( عَدْل\اَلْعَدْل ) merupakan salah satu *al-asmâ' al-husnâ,* yang menunjuk kepada Allah sebagai pelaku. Di dalam kaidah bahasa Arab, apabila kata jadian (*mashdar*) digunakan untuk menunjuk kepada pelaku, maka hal tersebut mengandung arti 'kesempurnaan'. Demikian halnya jika dinyatakan, Allah adalah *Al-'Adl* (اَلْعَدْل = keadilan), maka ini berarti bahwa Dia adalah pelaku keadilan yang sempurna.

Dalam pada itu, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa manusia yang bermaksud meneladani sifat Allah yang *'adl* ( عَدْل ) ini—setelah meyakini keadilan Allah—dituntut untuk menegakkan keadilan walau terhadap keluarga, ibu bapak, dan dirinya, bahkan terhadap musuhnya sekalipun. Keadilan pertama yang dituntut adalah dari dirinya dan terhadap dirinya sendiri, yakni dengan jalan meletakkan syahwat dan amarahnya sebagai tawanan yang harus mengikuti perintah akal dan agama; bukan menjadikannya tuan yang mengarahkan akal dan tuntunan agama. Karena jika demikian, ia justru tidak berlaku *'adl*, yakni menempatkan sesuatu pada tempatnya yang wajar. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## 'ADN ( عَدْن )

Kata *'adn* ( عَدْن ) merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata *'adana – ya'dunu/ya'dinu – 'adnan/'udûnan* ( عُدُوْنًا ) ( عَدَنَ يَعْدُنُ وَيَعْدِنُ عَدْنًا وَعُدُوْنًا ). Di dalam Al-Qur'an, kata *'adn* ( عَدْن ) disebut 11 kali, semuanya dirangkaikan dengan kata *jannât* (*jannah*).

Secara bahasa, kata *'adn* ( عَدْن ) antara lain berarti a) *zabbala* ( زَبَّلَ = merabuk/memupuk), seperti *zabbala/'addan al-ardh* ( زَبَّلَ\عَدَّنَ الأَرْضَ = merabuk tanah); b) *'adana bi al-makân* ( عَدَنَ بِالْمَكَان = tinggal atau berdiam di). Ahmad Ibnu Faris, dengan mengutip pendapat Al-Khalil, mengemukakan bahwa kata *'adn* ( عَدْن ) pada mulanya menunjuk kepada tempat tinggal unta (*al-iqâmah lil-ibil*), kemudian berkembang pemakaiannya menjadi semua tempat tinggal. Perangkaian kata *'adn* ( عَدْن ) dengan *jannât* di dalam Al-Qur'an merujuk kepada makna ini, yakni 'tempat tinggal atau taman yang kekal abadi'.

Secara geografis, kata *'adn* ( عَدْن ), sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Farid Wajdi, berarti suatu daerah di pulau kecil yang berbatu dan diduga sebagai gunung berapi pada zaman dahulu kala di pantai selatan Jazirah Arab, yang kemudian menjadi kota pelabuhan. Daerah ini pada mulanya menjadi jajahan Inggris yang dibeli dari pemerintahan Oman tahun 1939 M dan dijadikan sebagai tempat latihan perang dan penyimpanan bahan bakar batu bara bagi kapal perang yang menuju Timur Jauh. Agaknya kota ini disebut *'adn* ( عَدْن ) karena di sana ada penambangan (*ma'âdin* = مَعَادِن ) batu bara yang terletak di tepi pantai dan didiami oleh penduduk.

Karena kata *'adn* ( عَدْن ) di dalam Al-Qur'an semuanya digandengkan dengan kata *jannât* maka arti kata *'adn* ( عَدْن ) yang sebenarnya adalah tempat tinggal atau taman yang kekal yang akan didiami oleh manusia di dalam surga nanti, sebagai balasan dari iman dan amal saleh yang dilakukan selama di dunia. Di bawah surga *'adn* ( عَدْن ) itu mengalir sungai dan disediakan oleh Allah tempat-tempat yang baik dan ini merupakan janji Allah swt. bagi orang yang beriman (QS. At-Taubah [9]: 72). Orang yang semata-mata mencari ridha Allah, taat shalat dan menafkahkan sebagian hartanya ke jalan yang benar, menolak kejahatan dengan kebaikan, akan masuk ke surga *'adn* ( عَدْن ) ini (QS. Ar-Ra'd [13]: 22–23). Semua penghuninya akan menikmati apa yang mereka inginkan (QS. Al-Kahfi [18]: 31, QS. An-Nahl [16]: 31). Orang tua, para suami dan istri, serta anak-anak yang saleh akan bergabung nantinya di dalam surga *'adn* ( عَدْن ) ini (QS. Ghâfir [40]: 7 dan 8).

Al-Qurthubi di dalam menafsirkan hakikat *jannâtu 'adn* ( جَنَّاتُ عَدْن ), mengemukakan pendapat beberapa orang sahabat dan tabiin. Di antaranya, a) Ata' Al-Khurasani mengartikannya sebagai 'ibu surga' atau 'surga induk', atapnya adalah *'arsy* (tahta) Tuhan. b) Ibnu Masud mengartikannya sebagai 'pertengahan surga' atau 'surga yang terletak di tengah-tengah'. c) Muqatil dan Al-Kalbi mengartikannya sebagai 'surga yang paling tinggi'. Di dalam surga *'adn* (عَدْن) itu mengalir sungai yang bernama *tasnîm* dengan taman yang di pagar rapi. Penghuninya adalah para nabi, orang-orang *shiddîq* ( صِدِّيق = benar), dan *syuhadâ'* ( شُهَدَاء = orang-orang yang mati syahid), para pemimpin yang adil, serta siapa saja yang dikehendaki oleh Allah. Mereka semua adalah orang-orang yang bersih dari kekafiran dan kemaksiatan (QS. Thâhâ [20]: 76). Perbedaan nama secara hakikat di atas bukan merupakan perbedaan yang mendasar. Ungkapan para sahabat dan tabiin tersebut hanya merupakan perbedaan ungkapan kekaguman akan makna surga *'adn* ( عَدْن ). Semua umat manusia sangat merindukannya. Dengan melihat makna asalnya, maka *'adn* ( عَدْن ) adalah suatu tempat tinggal di surga yang kekal abadi, para penghuninya juga akan tinggal selama-lamanya di dalamnya (QS. Al-Bayyinah [98]: 8). ❖ *Yaswirman* ❖

## 'ADZÂB ( عَذَاب )

Kata *'adzâb* ( عَذَاب ) merupakan *ism mashdar* dari *'adzdzaba–yu'adzdzibu* ( عَذَّبَ يُعَذِّبُ ), sedangkan, bentuk *mashdar*-nya adalah *ta'dzîb*. Kata *'adzâb* ( عَذَاب ) dan *ta'dzîb* ( تَعْذِيْب ) ini bisa berarti 'menghalangi seseorang dari makan dan minum' atau 'perbuatan memukul seseorang' dan bisa pula berarti 'keadaan yang memberati pundak seseorang'. Dari pengertian terakhir inilah kata *'adzâb* ( عَذَاب ) digunakan untuk menyebut 'segala sesuatu yang menimbulkan kesulitan, atau menyakitkan dan memberatkan beban jiwa dan/ atau fisik, seperti penjatuhan sanksi'. Bentuk jamak dari kata *''adzâb* ( عَذَاب ) adalah *a'dzibah* ( أَعْذِبَة ).

Kata *'adzâb* ( عَذَاب ) dan kata-kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 329 kali dan mengacu kepada dua macam sanksi. **Pertama**, sanksi yang ditimpakan kepada manusia di dalam kehidupannya di dunia ini, baik yang berasal dari Allah maupun yang dilakukan oleh seseorang atau suatu golongan terhadap orang atau golongan lain. Bentuk pertama ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 49, QS. Al-A'râf [7]: 141, QS. Ibrâhîm

[14]: 6, QS. Ad-Dukhân [44]: 30 dan 31, QS. Az-Zukhruf [43]: 48, QS. Ar-Ra'd [13]: 34, QS. An-Nahl [16]: 28 dan 45, QS. An-Naml [27]: 5, dan QS. Az-Zumar [39]: 25. **Kedua**, sanksi yang ditimpakan-Nya kepada manusia di akhirat nanti, seperti yang disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, 114, 174, dan 201, QS. Âli 'Imrân [3]: 77 dan 176, QS. An-Nisâ' [4]: 14, QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 dan 36, QS. Al-Anfâl [8]: 14, serta QS. Al-Hajj [22]: 9.

QS. Al-Baqarah [2]: 49, QS. Al-A'râf [7]: 141, QS. Ibrâhîm [14]: 6, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 30 dan 31 berbicara mengenai siksaan yang dilakukan oleh Firaun beserta para pengikut terhadap Bani Israil. Di antara siksaan itu adalah membunuh semua bayi laki-laki yang lahir di kalangan Bani Israil, dan membiarkan bayi-bayi perempuan tetap hidup. Siksaan itu merupakan ujian yang sangat berat bagi mereka. Adapun QS. Az-Zukhruf [43]: 48 menyatakan bahwa Allah menimpakan sebagian dari siksaan-Nya terhadap Firaun dan para pengikutnya dengan harapan agar mereka menyadari kekeliruannya dan kembali kepada jalan yang benar.

QS. Al-Anfâl [8]: 32 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 29, 53 serta 54 berbicara mengenai sikap orang-orang yang menentang dakwah yang disampaikan oleh para Rasul Allah, seperti Nabi Luth dan Nabi Muhammad saw. Sikap keras dan penolakan orang-orang musyrik pada masa Rasulullah saw. misalnya, diungkapkan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 32. Jika Al-Qur'an itu benar-benar berasal dari Allah, kata mereka, turunkanlah hujan batu dari langit atau datangkanlah siksaan yang pedih. Nabi Luth juga ditantang oleh umatnya untuk membuktikan kebenaran dakwahnya itu dengan datangnya siksaan dari Allah, seperti yang dikemukakan di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 29. QS. Ar-Ra'd [13]: 34, QS. An-Nahl [16]: 55, dan QS. Az-Zumar [39]: 25 yang menegaskan bahwa keengganan dan sikap menentang itu hanya akan mengundang datangnya siksaan Allah dari arah yang tidak mereka perkirakan.

Ayat-ayat yang berbicara tentang siksaan Allah terhadap orang-orang kafir di akhirat kelak, antara lain, ada yang disebutkan tanpa merangkaikannya dengan kata sifat, ada pula yang dirangkaikan dengan kata sifat tertentu, seperti *alîm* ( أَلِيْم ), *'azhîm* ( عَظِيْم ), *muhîn* ( مُهِيْن ), *syadîd* ( شَدِيْد ), *muqîm* ( مُقِيْم ), dan *ghalîzh* ( غَلِيْظ ). Siksaan di akhirat tersebut merupakan wewenang yang hanya dimiliki oleh Allah, dan hakikatnya tidak diketahui oleh siapa pun selain Dia. ❖ *Zulfikri* ❖

## 'AFÛWW, AL- ( اَلْعَفُوّ )

Kata *al-'Afûww* ( اَلْعَفُوّ ), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *'ain, fa'*, dan *wauw*. Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu *meninggalkan sesuatu* dan *memintanya*. Dari sini, lahir kata *'afwu*, yang berarti meninggalkan sanksi terhadap yang bersalah (memaafkan). Perlindungan Allah dari keburukan, juga dinamai *'âfiah*. Perlindungan mengandung makna *ketertutupan*, dari sini kata *'afwu* juga diartikan *menutupi*, bahkan dari rangkaian ketiga huruf itu juga lahir makna *terhapus* atau *habis tiada berbekas*, karena yang terhapus dan habis tidak berbekas pasti ditinggalkan. Selanjutnya ia dapat juga bermakna *kelebihan*, karena yang berlebih seharusnya tidak ada dan ditinggalkan, yakni dengan memberi siapa yang *memintanya*. Dalam beberapa kamus dinyatakan bahwa pada dasarnya kata *'afwu*, berarti *menghapus, membinasakan*, dan *mencabut akar sesuatu*.

Dalam Al-Qur'an kata *'afwu* dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 35 kali dengan berbagai makna. Kata *'afûww* ditemukan sebanyak tiga kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt. Selain itu ditemukan juga sekian banyak kata kerja masa lampau, masa kini, dan masa akan datang yang pelakunya adalah Allah swt., di samping yang pelakunya manusia.

Jangan menduga bahwa pemaafan Allah hanya tertuju kepada mereka yang bersalah secara tidak sengaja, atau melakukan kesalahan karena tidak tahu. Memang kalau kita hanya merujuk kepada ayat-ayat yang menunjuk kepada Allah dengan sifat *'Afuww*, maka kesan

demikian dapat muncul. Lihatlah dua di antara ketiga ayat yang menunjuk Allah dengan sifat *'Afûww*:

وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

*"Dan jika kamu sakit atau sedang musafir atau kembali dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (suci), sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah* 'Afuwwan/*Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun"* (QS. an-Nisâ' [4]: 43).

Setelah mengecam dan mengancam orang-orang yang berpangku tangan dan enggan berjuang dan berhijrah, Allah berfirman:

إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا

*"Kecuali mereka yang tertindas, baik laki-laki atau wanita atau pun anak-anak yang tidak mampu berdaya upaya dan tidak mengetahui jalan (untuk hijrah), mereka itu, mudah-mudahan Allah memaafkannya. Dan adalah Allah* 'Afuwwan/*Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun"* (QS. an-Nisâ' [4]: 98-99).

Sekali lagi, jangan menduga Allah hanya memaafkan pelaku dosa yang terpaksa atau tak tahu. Dan juga jangan duga bahwa Dia selalu menunggu yang bersalah untuk meminta maaf. Tidak! Sebelum manusia meminta maaf, Allah telah memaafkan banyak hal. Bukan hanya Rasul saw. yang dimaafkan sebelum beliau meminta maaf (QS. at-Taubah [9]: 43), tetapi juga orang-orang durhaka. Perhatikanlah QS. asy-Syûrâ [42]: 33-34 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 155).

Allah *al-'Afûww* adalah Dia yang menghapus kesalahan hamba-hamba-Nya, serta memaafkan pelanggaran-pelanggaran mereka. Sifat ini mirip denga sifat *al-Ghafûr*, hanya saja—menurut Imam Ghazali—pemaafan Allah lebih tinggi nilainya dari *maghfirah*. Bukankah kata *'afwu* mengandung makna *menghapus, mencabut akar sesuatu, membinasakan*, dan sebagainya, sedang kata *ghafûr*, terambil dari akar kata yang berarti *menutup*? Sesuatu yang ditutup, pada hakikatnya tetap wujud, hanya tidak terlihat, sedang yang dihapus, hilang, kalau pun ada tersisa, paling hanya bekas-bekasnya. Agaknya atas dasar ini pula pakar bahasa Al-Qur'an, Ar-Raghib Al-Ashfahani, menulis dalam *Mufradât*-nya bahwa apa yang dinamai *ash-shafh* berada pada tingkat yang lebih tinggi dari *al-'afwu*. Kata *ash-shafh*, yang antara lain berarti *lembaran yang terhampar* memberi kesan bahwa yang melakukannya membuka lembaran baru, putih bersih, belum pernah dipakai, apalagi dinodai oleh sesuatu yang dihapus.

Di atas telah dipaparkan dua dari tiga ayat yang menunjuk sifat Allah *al-'Afuww*. Ayat ketiga dan terakhir yang menunjuk sifat-Nya itu memberi bimbingan bagaimana cara untuk mendapatkan penghapusan dosa dan pemaafan Ilahi. Firman-Nya:

إِن تُبْدُواْ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُواْ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا

*"Jika kamu menyatakan sesuatu kebaikan atau menyembunyikannya atau memaafkan sesuatu kesalahan (orang lain), maka sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Kuasa"* (QS. an-Nisâ' [4]: 149).

Pemaafan Allah terbuka lebar bagi siapa pun yang bersedia memberi kebaikan secara terang-terangan atau sembunyi-sembunyi dan yang bersedia memaafkan orang lain.

Ketika Sayyidina Abu Bakar ra. bersumpah untuk memutuskan bantuannya kepada Misthah—salah seorang yang selama ini dibantunya—akibat keterlibatannya menyebarkan isu negatif terhadap putri beliau sekaligus istri Nabi saw., Aisyah ra., Allah menurunkan pesan untuk beliau dan umat Islam seluruhnya:

وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُواْ وَلْيَصْفَحُوٓاْ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

*"Janganlah orang-orang yang memunyai kelebihan dan kelapangan di antara kamu bersumpah bahwa mereka (tidak) akan memberi (bantuan) kepada kaum kerabat (nya), orang-orang yang miskin dan orang-orang yang berhijrah pada jalan Allah, dan hendaklah mereka memaafkan dan berlapang dada. Apakah kamu tidak ingin Allah mengampunimu? Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"* (QS. An-Nûr [24]: 22). *Demikian,* wa Allâh A'lam.

❖ M. Quraish Shihab ❖

## 'AFW ( عَفْو )

Kata *'afw* ( عَفْو ) adalah kata dasar dari *'afâ – ya'fû – 'afwan* ( عَفَا يَعْفُو عَفْوًا ). Di dalam Al-Qur'an, kata *al-'afw* ( العَفْو ) di dalam berbagai bentuk disebutkan 32 kali. Pada umumnya kata *al-'afw* ( العَفْو ) muncul bersamaan dengan kata depan *'an* ( عَنْ ) atau *'alâ* ( عَلَى ).

Arti asal dari *al-'afw* ( العَفْو ) ialah *al-qashdu li tanâwuli asy-syai'* ( القَصْدُ لِتَنَاوُلِ الشَّيْء = keinginan atau tekad untuk mencapai sesuatu), demikian Al-Ashfahani menjelaskan. Menurut Ibnu Manzhur, kata *al-'afw* ( العَفْو ) memiliki dua makna, yaitu 1) menunjuk kepada arti 'meninggalkan' atau 'mengabaikan sesuatu' dan 2) menunjuk kepada arti 'menuntut sesuatu'.

*Al-'afw* ( العَفْو ) memiliki berbagai makna konotatif. Di antaranya 'meninggalkan atau mengabaikan', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 109, 178, dan 237; 'meringankan/memudahkan' dan 'memperluas', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187; 'menambah banyak', seperti pada QS. Al-A'râf [7]: 95; dan 'kelebihan', sebagaimana pada QS. Al-Baqarah [2]: 219. Makna-makna tersebut saling berdekatan. Mengabaikan suatu siksa atau kesalahan (memaafkan) adalah suatu kebijakan yang memudahkan dan/atau meringankan, sedangkan sesuatu yang bertambah banyak akan mencapai kelebihan dan akan menjadikan pemiliknya merasa mudah dan ringan untuk memberikannya kepada orang yang membutuhkannya secara sukarela.

Sebagian besar dari kata *al-'afw* ( العَفْو ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'meninggalkan atau mengabaikan' dan 'meringankan atau memudahkan'. Yang bermakna *at-taktsîr* ( التَّكْثِير =memperbanyak) terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 95 dan yang bermakna *al-fadhl* ( الفَضْل = kelebihan) terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 219. Kata *al-'afw* ( العَفْو ) tidak hanya berlaku di antara Allah dan hamba-Nya, tetapi juga berlaku untuk hubungan di antara sesama manusia.

Thabathabai berpendapat bahwa sekalipun di satu sisi (dari segi konsep) kata *al-'afw* ( العَفْو ) berbeda dengan *al-maghfirah* ( المَغْفِرَة ), di sisi lain (dari segi aplikasi) terdapat persamaan. Perbedaan tersebut diisyaratkan oleh adanya firman-firman Allah yang menyebutkan kedua kata itu secara bersama-sama di dalam satu ayat, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 286.

Suatu dosa atau kesalahan yang dimaafkan berarti pelakunya tidak akan dibebani siksaan sebagai akibat dari perbuatannya dan dihapus semua noda-nodanya, sedangkan *al-maghfirah* ( المَغْفِرَة ) berarti pelakunya tidak disiksa, tetapi noda atau dosanya tetap akan ada (tidak hapus total). Jadi, apabila Allah memaafkan dosa hamba-Nya berarti Allah tidak akan menghukum hamba-Nya tersebut berdasarkan kesalahan yang telah dimaafkan itu.

Memaafkan suatu kesalahan atau dosa, baik oleh Allah swt. terhadap hamba-Nya maupun oleh manusia terhadap manusia lainnya, khususnya untuk yang akhir itu, pada dasarnya boleh-boleh saja. Namun, pemaafan atau penghapusan kesalahan tersebut harus betul-betul memerhatikan prosedur, manfaat, dan hikmah, atau dengan kata lain, harus cukup beralasan. Prinsip ini amat penting demi menghormati aturan-aturan yang telah ditetapkan. Oleh karena itu, untuk mendapatkan maaf, seseorang harus menempuh prosedur yang telah ditetapkan. ❖ *Cholidi* ❖

## 'AHDAN ( عَهْدًا )

Kata *'ahdan* ( عَهْدًا ) adalah bentuk dasar (*mashdar*) dari kerja *'ahida – ya'hadu – 'ahdan* ( عَهِدَ – يَعْهَدُ – عَهْدًا ). Menurut Ibnu Faris, kata *'ahida* berakar pada

huruf-huruf *'ain* ( عَيْن ), *hâ'* ( هَاء ), dan *dâl* ( دَال ), yang bermakna pokok 'memelihara sesuatu' dan 'membuat perjanjian'. Dari makna ini terbentuk makna leksikal 'pengetahuan', 'wasiat', 'perjanjian', 'sumpah', dan 'waktu'.

Al-Ashfahani menulis, kata *'ahdan* mengandung makna 'memelihara sesuatu dan memerhatikannya dari waktu ke waktu yang lain'. Perjanjian disebut *'ahdan* karena ia wajib dipelihara. Dari sini lahir term *Al-'Ahd Al-Qadîm* ( الْعَهْدُالْقَدِيْم ) yang berarti 'Kitab Perjanjian Lama (Taurat)' dan *Al-'Ahd Al-Jadîd* ( الْعَهْدُ الْجَدِيْد ) yang berarti 'Kitab Perjanjian Baru (Injil)'. Perjanjian Allah dapat berupa perjanjian berdasarkan akal, perintah Al-Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah saw., dan juga dapat berupa pembenahan atas diri sendiri.

Kata *'ahdan* ( عَهْدًا ) yang berdiri sendiri di dalam satu redaksi terulang sebanyak empat kali pada dua surat, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 80 dan 100 serta QS. Maryam [19]: 78 dan 87.

Penggunaan kata *'ahdan* pada QS. Al-Baqarah [2]: 80, adalah dalam konteks pembicaraan tentang janji Allah dalam kaitannya dengan kesombongan orang-orang Yahudi. Firman Allah swt.,

قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*(... Qul attakhadztum 'indal-lâhi 'ahdan falan yukhlifal-lâhu 'ahdahû am taqûlûna 'alâl-lâhi mâ-lâ ta'lamûn)*
*"... Katakanlah, "Sudahkah kamu menerima janji Allah sehingga Allah tidak akan memungkiri janji-Nya ataukah kamu hanya mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui?"*

Al-Maraghi mengartikan *'ahdan* dengan 'wahyu atau berita dari Allah yang mutlak kebenarannya'. Mufasir ini menjelaskan bahwa di sini terkandung dua pertanyaan. Yang satu, "Apakah Tuhan kamu telah menjanjikan hal tersebut kepada kamu?". Seandainya memang demikian niscaya Allah tidak akan mengingkari janji-Nya. Yang lain, "Apakah perkataan tersebut kamu sendiri yang membuatnya lalu mengaku dari Allah?". Padahal kamu sendiri tidak mengetahui hal tersebut. Jadi kenyataannya, perkataan orang-orang Yahudi bahwa mereka sekali-kali tidak akan disentuh api neraka, kecuali selama beberapa hari saja—menurut meraka hanya tujuh hari—bukan merupakan janji Allah. Oleh karena itu, perkataan atau pengakuan mereka di dalam hal ini adalah bohong sama sekali, yang sengaja mereka buat-buat lantaran ingin menonjolkan diri sebagai anak-anak Tuhan dan kekasih-Nya.

Kata *'ahdan* pada QS. Al-Baqarah [2]: 100, juga menunjukkan makna 'janji'. Firman Allah swt., *"Awa kullamâ 'âhadû 'ahdan nabadzahû farîqun minhum"* ( أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم = Patutkah [mereka ingkar kepada ayat-ayat Allah], dan setiap kali mereka mengikat janji, segolongan mereka melemparkannya?). Mayoritas mufasir memahami *'ahdan* di sini ialah janji kaum Yahudi terhadap kenabian Muhammad saw. sebab kata yang dipakai adalah *farîq,* yang menunjukkan bilangan sedikit. Padahal kenyataannya, orang yang menolak atau mengingkari janji adalah mayoritas (banyak) di kalangan mereka, sedangkan yang beriman memang sangat sedikit.

Untuk kata *'ahdan* yang terdapat pada QS. Maryam [19]: 78 dan 87, digunakan di dalam arti 'perjanjian (di sisi Tuhan)'. Yang pertama, di dalam kaitannya dengan orang kafir yang menyatakan bahwa mereka pasti diberi harta dan anak-anak pada hari kiamat; padahal, ia sekali-kali tidak melihat yang gaib atau tidak membuat perjanjian di sisi Tuhan.

Adapun yang kedua–QS. Maryam [19]: 87–penggunaan kata *'ahdan* dengan makna 'perjanjian (di sisi Tuhan)' adalah dalam kaitannya dengan orang-orang durhaka yang tidak berhak mendapat syafaat kecuali yang telah mengadakan perjanjian di sisi Tuhan.

Dalam pada itu, kata *'ahdun/'ahda/'ahdin* ( عَهْد ) yang berulang 13 kali, delapan di antaranya digandengkan dengan lafazh *Allâh* ( الله ) menjadi *'ahd Allâh* ( عَهْد الله = perjanjian Allah) dan satu digandengkan dengan kata *'indal-lâh* ( عِنْدَ الله ) menjadi *'ahdun 'indal-lâh* ( عَهْدٌعِنْدَ الله = perjanjian dari sisi Allah). Ini berarti bahwa umumnya kata

*'ahdun/'ahda/'ahdin* menunjukkan makna 'janji atau perjanjian Allah'. Oleh karena itu, kepada manusia diperintahkan memenuhi perjanjian dengan Tuhan; bahkan, kepada mereka dibebankan memelihara perjanjian dengan sesamanya. Hal ini ditegaskan di dalam QS. An-Nahl [16]: 91, *Wa-aufû bi-'ahdil-lâhi idzâ 'âhadtum* ( وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ = Dan tepatilah perjanjian dengan Allah apabila kamu berjanji). Para mufasir menegaskan bahwa ayat ini mengandung perintah agar memenuhi janji Allah jika kamu (manusia) mengadakannya. Dengan demikian, seseorang telah mewajibkan atas dirinya sendiri suatu hak bagi siapa yang mengadakan perjanjian dengannya. Termasuk di dalam hal ini ialah setiap janji yang diwajibkan manusia atas dirinya dan kemauannya sendiri. Al-Maraghi mengutip pernyataan Maimun bin Mihram bahwa, "Barangsiapa yang kamu mengadakan perjanjian dengannya maka penuhilah perjanjiannya, baik ia Muslim maupun non-Muslim, karena janji itu hanya kepunyaan Allah swt." Ibnu Jarir Ath-Thabari mengemukakan riwayat yang bersumber dari Buraidah bahwa ayat ini turun berkenaan dengan perintah untuk mematuhi baiat pada Nabi saw. Sebab, telah menjadi kaharusan bahwa orang yang masuk Islam hendaknya berjanji setia untuk berpegang teguh kepada Islam.

Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 34 dengan tegas menunjukkan kewajiban memenuhi janji, bahkan akan diminta pertanggungjawabannya. Allah berfirman, *"Wa-aufû bil-'ahdi inna al-'ahda kâna mas'ûlâ"* ( وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا = Dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya). Perintah menepati dan memenuhi janji yang pasti kelak diminta pertanggungjawabannya di dalam ayat ini adalah terkait dengan larangan mendekati harta anak yatim kecuali dengan cara yang lebih baik, yakni larangan mengelola harta milik anak yatim yang berada di tangan dan dikuasakan kepada kita melainkan dengan cara yang lebih baik dan bermanfaat bagi anak sampai ia dewasa serta sanggup mengurus dirinya sendiri.

Di samping itu, ungkapan *'ahdullâh* ( عَهْدُ اللّٰهِ ) digunakan pula untuk menunjukkan bahwa perjanjian dengan Allah akan dimintakan pertanggungjawabannya. Firman Allah swt. pada Surat Al-Ahzâb [33]:15: *"Wa-kâna 'ahdul-lâhi mas'ûlâ"* ( وَكَانَ عَهْدُ اللّٰهِ مَسْئُوْلًا = Dan adalah perjanjian dengan Allah akan diminta pertanggungjawabannya). Ayat ini terkait dengan orang-orang munafik dari Yatsrib (Madinah) yang telah berjanji kepada Allah bahwa mereka tidak akan berbalik ke belakang (mundur) sekalipun mendapat serangan dari segala penjuru.

Dari kajian di atas, dapat dipahami bahwa penggunaan kata-kata *'ahdan* ( عَهْدًا ) dan *'ahdun/'ahda/'ahdin* ( عَهْد ) di dalam Al-Qur'an lebih banyak menunjuk kepada makna 'janji atau perjanjian Allah' sehingga pemakaian kata-kata tersebut umumnya digandengkan dengan lafazh *Allâh* ( الله ) menjadi *'ahdu Allâh* ( عَهْدالله ) atau ungkapan semacamnya, seperti *'ahdun 'indal-lâh* ( عَهْدٌعِنْدَ الله ) dan *'indar-rahmâni 'ahdâ* ( عِنْدَالرَّحْمٰنِ عَهْدًا ). Meski begitu, terdapat pula kata *'ahda/'ahdi* ( عَهْد ) yang menunjuk kepada makna 'janji manusia kepada sesamanya'. Janji atau perjanjian dengan sesama manusia apalagi perjanjian dengan Allah harus dipelihara, di dalam arti dipenuhi, mengingat semua akan diminta pertanggungjawabannya di hadapan Allah swt., karena janji itu hanya milik Allah semata. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## 'AJAB ( عَجَب )

Kata *'ajab* ( عَجَب ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'ajiba – ya'jabu* ( عَجِبَ - يَعْجَبُ ) yang tersusun dari huruf-huruf *'ain, jîm,* dan *bâ'* yang memunyai dua arti denotatif. **Pertama**, menunjukkan arti 'besar' atau 'memandang besar.' Makna ini kemudian berkembang sesuai dengan konteksnya (makna konotatif), menjadi: 'takabur' karena merasa besar atau paling besar; 'kagum' atau 'heran' karena mengandung sesuatu yang besar. Sesuatu yang mengherankan adalah karena, kata Al-Ashfahani, 'cantik' karena memiliki sesuatu yang besar dan mengagumkan. **Kedua**, berarti 'bagian dari binatang', yaitu pangkal ekor. Dari makna kedua ini kemudian berkembang, sehingga

digunakan untuk menunjukkan 'bagian belakang segala sesuatu.'

Kata *'ajab* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 27 kali dan *'ajab* sendiri hanya terulang lima kali, yaitu terdapat pada QS. Yûnus [10]: 2; Ar-Ra'd [13]: 5; Al-Kahf [18]: 9, 63; dan Al-Jinn [72]: 1. Bentuk lain yang digunakan adalah kata kerja yang terulang 19 kali, 12 kali di dalam bentuk *mâdhî* seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 221 dan 7 kali di dalam bentuk *mudhâri'*, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 55 dan 85; kata sifat 3 kali, *'ajîb* ( عَجِيب = yang mengherankan) dua kali (QS. Hûd [11]: 72 dan QS. Qâf [50]: 2), atau *'ujâb* ( عُجَاب = yang mengherankan) yaitu pada QS. Shâd [38]: 5. Semua kata tersebut mengandung arti denotatif yang pertama, yaitu menunjukkan sesuatu yang besar pada sesuatu yang jarang terjadi dan tidak diketahui sebabnya.

Di dalam QS. Yûnus [10]: 2 misalnya, kata *'ajab* digunakan untuk orang kafir yang merasa heran dengan adanya seseorang dari golongan mereka yang diberi wahyu oleh Allah. Mereka disadarkan bahwa hal yang semacam itu telah terjadi sebelumnya pada umat terdahulu. Demikian halnya di dalam QS. Al-Jinn [72]: 1, yaitu bahwa para jin heran terhadap Al-Qur'an karena mereka tidak pernah mengetahui sebelumnya, tidak tahu apa sebabnya ada, dan mengandung sesuatu yang besar. Di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 5, dan Al-Kahf [18]: 9, digunakan pada orang kafir yang heran terhadap adanya rasul yang diangkat dari golongan manusia bisa seperti mereka. Ayat tersebut merupakan sindiran terhadap keheranan itu karena mereka telah mengetahui sebelumnya, bahwa telah ada sebelum mereka nabi dan rasul yang diutus kepada umat terdahulu dari golongan manusia biasa. Keheranan mereka itu justru yang mengherankan karena sudah tahu hal yang sebenarnya mengapa dipertanyakan lagi.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 204, kata *'ajab* atau pecahannya digunakan di dalam arti 'sesuatu yang memesonakan atau mencengangkan' karena di dalamnya ada sesuatu yang besar. Yaitu, bahwa di antara manusia ada yang memesonakan kata-katanya seakan ia membawa kebaikan padahal mereka pembangkang dan selalu membuat kerusakan di muka bumi. Arti yang sama juga terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 25, yaitu kaum Muslim hampir mengalami kekalahan pada perang Hunain karena terlalu terpesona dengan jumlah mereka yang banyak. Begitu juga di dalam QS. At-Taubah [9]: 55, yaitu larangan terpesona terhadap harta dan anak yang dimiliki, seperti yang dilakukan orang-orang kafir karena hal itu yang akan menyebabkan mereka diazab kelak; QS. Al-Hadîd [57]: 20 menyatakan bahwa kehidupan dunia ini diumpamakan dengan tanaman yang indah, yang membuat para petani terpesona akan keindahannya; di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 221, dilarang menikahi orang musyrik (laki-laki dan perempuan), meskipun mereka itu sangat memesonakan dan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 52, yaitu larangan kepada Nabi menikah lagi meskipun terhadap wanita yang memesonakan beliau. Larangan tersebut berlaku setelah adanya wanita yang menghibahkan dirinya untuk dinikahi tanpa mahar. Nikah semacam itu hanya berlaku khusus bagi Nabi saw. dan tidak berlaku bagi umat Islam.

Pecahan *'ajab* lainnya yang digunakan adalah *'ajîb* ( عَجِيب ) dan *'ujâb* ( عُجَاب ), keduanya berarti 'yang mengagumkan atau mengherankan.' Menurut Al-Khalil, kedua kata tersebut memunyai perbedaan makna, di mana *'ujâb* mengandung arti melebihi kualitas arti *'ajîb*. Sesuatu mengherankan adalah karena, menurut Ibnu Manzhur, *"inkâr mâ yaridu 'alaika li qillati i'tiyâdih"* ( اِنْكَارُ مَا يَرِدُ عَلَيْكَ لِقِلَّةِ اعْتِيَادِهِ = mengingkari/tidak mengenali sesuatu karena jarang terjadi). Menurut Al-Ashfahani, karena 'terjadi dan tidak diketahui sebabnya.' Apa yang dikemukakan oleh Ibnu Manzhur dan Al-Ashfahani tetap sejalan dengan yang pertama karena sesuatu yang jarang terjadi dan tidak diketahui sebabnya mengandung sesuatu yang besar.

Kata *'ajîb* terdapat QS. Hûd [11]: 72 dan QS. Qâf [50]: 2. Di dalam QS. Hûd [11]: 72, digunakan berkaitan dengan istri Nabi Ibrahim yang

seakan-akan tidak percaya atau mengingkari kalau ia akan mendapatkan putra karena dia dan suaminya sudah renta lagi mandul. Hal itu, menurutnya, sesuatu yang sangat mengherankan. Kemudian malaikat yang membawa berita itu menjawab, "Apakah kamu mengingkari (merasa heran) terhadap ketetapan Allah?," demikian Al-Ashfahani. Di dalam QS. Qâf [50]: 2, kata *'ajîb* digunakan berkaitan dengan sikap orang kafir terhadap Nabi saw. Mereka mengingkarinya karena dianggapnya sebagai sesuatu yang sangat aneh dan mengherankan. Keanehan Nabi saw., menurut mereka, karena beliau adalah manusia biasa yang diangkat menjadi rasul dan menyampaikan Al-Qur'an yang isinya juga mengherankan.

Adapun kata *'ujâb* (QS. Shâd [38]: 5) digunakan di dalam konteks keingkaran orang kafir terhadap keesaan Allah swt. Bagi mereka, menyembah Allah sebagai Tuhan satu-satunya adalah sesuatu yang aneh dan mengherankan karena sebelumnya, telah menyembah banyak Tuhan. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## 'ÂKIFÛN ( عَٰكِفُونَ )

*'Âkifûn* adalah bentuk jamak dari kata *'âkif* ( عَاكِف ) yang merupakan bentuk *ism fâ'il*, turunan dari kata kerja *'akafa – ya'kifu/ya'kufu - 'akf/ 'ukûf* ( عَكَفَ-يَعْكِفُ/ يَعْكُفُ-عَكْفٌ/ عُكُوْفٌ ) yang tersusun dari huruf *'ain, kâf,* dan *fâ'*, makna denotatifnya *"iqbâlu 'alâ asy-syai'i wa mulâzamatuhû wa sharfun 'anhu"* ( إِقْبَالٌ عَلَى الشَّيْءِ وَمُلاَزَمَتِهِ وَصَرْفٌ عَنْهُ = menghadap kepada sesuatu dan menetapi/menekuninya serta tidak berpaling daripadanya) dan *habas* ( حَبَس = menahan diri). Makna dasar itu kemudian berkembang menjadi, antara lain 'mencegah' karena menahan sesuatu/orang untuk melakukan sesuatu; 'memenjarakan' karena menahan orang tetap menjalani/melakukan sesuatu; 'bermukim' karena menetap di suatu tempat; *'ukûf/i'tikâf* ( عُكُوْف/اِعْتِكَاف = menetap di suatu tempat tertentu dengan suatu tujuan) karena menekuninya dan menahan diri dari melakukan sesuatu yang lain. Setelah Islam datang, kata *'ukûf/i'tikâf* mengalami penyempitan makna, yaitu menetapnya seorang Muslim yang berakal di suatu masjid dengan niat (iktikaf). Kalau pada masa jahiliah, kata *'ukûf/ i'tikâf* berarti 'menetap di tempat mana saja dengan tujuan apa saja', maka setelah Islam datang, kata tersebut berlaku khusus pada tempat dan tujuan yang terbatas, yaitu masjid dengan tujuan untuk beribadah kepada Allah, khususnya pada bulan Ramadhan.

Iktikaf adalah tinggal di dalam masjid yang dilakukan oleh seorang Muslim dengan niat. Golongan Hanafi mendefinisikan sebagai tinggal atau menetap di masjid yang digunakan untuk shalat jamaah dalam keadaan berpuasa serta diawali dengan niat iktikaf. Bagi Malikiyah, iktikaf adalah menetapnya seorang Muslim yang telah *mumayyiz* ( مُمَيِّز ) di suatu masjid di dalam keadaan berpuasa, menghindarkan diri dari *jimak* (bersetubuh), waktunya minimal sehari semalam, beribadah kepada Allah dan dengan niat. Madzhab Syafi'i mendefinisikannya dengan menetap di masjid yang dilakukan oleh orang-orang tertentu dengan niat. Golongan Hanbali memberikan batasan dengan menetap di masjid karena ketaatan kepada Allah swt. dengan cara-cara khusus dan dilakukan oleh orang Muslim yang berakal, sekalipun belum *mumayyiz,* suci dari hadas besar, dan lamanya cukup beberapa saat saja.

Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas, Wahbah Az-Zuhaili, guru besar Universitas Damaskus, merumuskan bahwa yang menjadi tujuan dari iktikaf adalah membersihkan hati dengan mendekatkan diri kepada Allah swt. serta menghentikan aktivitas keduniaan pada waktu-waktu tertentu semata-mata hanya untuk beribadah kepada-Nya. Oleh karena itu, dianjurkan melakukan iktikaf di dalam keadaan berpuasa, sehingga menambah ketaatan diri kepada Allah swt.

*'Âkifûn* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sembilan kali. *'Âkifîn* ( عَٰكِفِينَ ) dan *'âkifûn* ( عَٰكِفُونَ ) maknanya sama, tetapi kedudukannya di dalam Al-Qur'an berbeda, sehingga cara

membacanya juga berbeda. *'Âkifîn/'âkifûn* terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125, 187; QS. Thâhâ [20]: 91; QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52; dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 71. Bentuk lainnya adalah kata tunggal dari *'âkifûn,* yaitu *'âkif* ( عَاكِف ) terulang dua kali, yaitu QS. Thâhâ [20]: 97 dan QS. Al-Hajj [22]: 25; dengan bentuk kata kerja sekarang, *ya'kufûn* ( يَعْكُفُوْنَ ) satu kali, yaitu Al-A'râf [7]: 138; dan dengan bentuk timbangan *maf'ûl bih* ( مَفْعُوْلٌ بِهِ = bentuk kata penderita), yaitu *ma'kûf* ( مَعْكُوْفٌ ) satu kali, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 25.

*'Âkifîn/'âkifûn* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125 dan 187, berarti orang-orang yang melakukan iktikaf di dalam istilah para ahli fikih di atas. Di dalam ayat 125, kata *'âkifîn* digunakan berkaitan dengan fungsi Baitullah yang dibangun oleh Nabi Ibrahim dan Ismail as., yaitu sebagai tempat thawaf, iktikaf, dan shalat. Di dalam Ayat 187 yang tersebut di dalamnya kata *'âkifûn* dibicarakan tentang amalan-amalan yang dilakukan di dalam bulan Ramadhan, yaitu boleh menggauli istri pada malam bulan Ramadhan, memulai puasa ketika telah terbit fajar dan berbuka setelah terbenam matahari (malam), dan tidak boleh menggauli istri ketika melakukan iktikaf di masjid. Kedua ayat tersebut, menurut para fuqaha, merupakan dasar disyariatkannya iktikaf di dalam Islam. Namun, menurut Ar-Razi, kedua ayat tersebut sekaligus menunjukkan bahwa iktikaf adalah merupakan suatu amalan yang telah dilakukan oleh umat-umat terdahulu dan bukan baru dikenal pada waktu Islam datang.

Kata *'âkifîn* dan pecahannya yang terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 138; QS. Thâhâ [20]: 91, 97; QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52; dan Asy-Syu'arâ' [26]: 71, diartikan dengan menekuni dan selalu mendatangi (berhala) karena memuliakannya dan digunakan berkaitan dengan (a) umat Nabi Musa as. Yaitu ketika telah diselamatkan oleh Allah swt. dengan menyeberangi lautan dan tiba di suatu kaum yang selalu mendatangi berhala untuk menyembahnya, mereka meminta kepada Musa as. untuk dibuatkan juga berhala untuk mereka sembah seperti yang dilakukan kaum yang mereka lihat itu (QS. Al-A'râf [7]: 138). Ketika diperingatkan Nabi Harun as. agar meninggalkan penyembahan patung anak lembu yang dibuat Samiri, mereka malah menjawab bahwa akan selalu mendatangi patung itu hingga Nabi Musa as. yang tengah menerima al-Kitab kembali dari menghadap Allah swt. (QS. Thâhâ [20]: 91); dan berkaitan dengan Samiri, umat Nabi Musa as. yang membuat patung lembu, yang dihukum Musa as. dengan mengucilkannya, seraya berkata bahwa berhala yang selalu ia datangi (untuk disembah) akan dimusnahkan Musa as. (QS. Thâhâ [20]: 97); (b) umat dan ayah Nabi Ibrahim as. ketika Nabi Ibrahim berdakwah mengajak ayah dan umatnya untuk meninggalkan berhala-berhala yang dengan tekun mereka datangi untuk disembah (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52); dan ketika beliau bertanya kepada mereka (ayah dan umatnya) tentang apa yang mereka sembah, umatnya menjawab bahwa mereka menyembah berhala dan dengan tekun mendatangi dan memuliakannya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 71).

Kata *'âkif* ( عَاكِف ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 25, diartikan dengan 'orang-orang yang bermukim atau menetap di suatu tempat'. Ayat itu digunakan berkaitan dengan azab yang akan ditimpakan Allah kepada orang-orang kafir yang menghalangi manusia dari jalan Allah dan menuju masjid Haram, baik yang bemukim di (daerah) itu (sekitar masjid Haram) maupun yang tinggal di padang pasir.

Adapun kata *ma'kûfan* ( مَعْكُوْفًا ) di dalam QS. Al-Fath [48]: 25 berarti 'tercegah' dan digunakan berkaitan dengan perbuatan orang kafir yang selalu mencegah umat Islam untuk mendatangi Masjid Haram dan menjadikan hewan kurban tercegah untuk sampai di tempat penyembelihannya.

Pemaparan ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa *'ukûf* ( عُكُوْف ) atau *i'tikâf* ( اِعْتِكَاف ) sebagai bentuk amalan yang dilakukan pada suatu tempat tertentu dengan tujuan untuk memuliakan sesuatu, telah dilakukan dan diamalkan oleh

umat-umat terdahulu; kemudian setelah Islam datang, ditetapkan sebagai suatu ibadah yang dibenarkan dan dianjurkan. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## 'ÂLAMÎN ( عٰلَمِيْن )

Kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ) adalah bentuk jamak dari *'âlam* ( عَالَم ). Di dalam Al-Qur'an hanya ada kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ) di dalam bentuk jamak. Kata ini terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 73 kali tersebar di dalam 30 surat.

Kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ) di dalam Al-Qur'an diartikan oleh ulama sebagai kumpulan makhluk Tuhan yang berakal atau yang memiliki sifat-sifat yang mendekati makhluk yang berakal (tumbuh, bergerak, dan merasa). Arti ini didasarkan pada kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ) yang merupakan bentuk *jam' al-mudzakkar* yang biasanya dikhususkan untuk makhluk berakal. Karena itu, dikenal alam malaikat, alam manusia, alam jin, alam tumbuh-tumbuhan, dan lain-lain. Akan tetapi, tidak dikenal istilah alam batu dan alam tanah karena batu dan tanah tidak memenuhi kriteria di atas. Menurut Muhammad Abduh, seorang mufasir Mesir, itulah kesepakatan orang Arab dalam penggunaan kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ). Mereka tidak menggunakannya untuk segala yang ada.

Kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ) (jamak) yang terdapat di dalam Al-Qur'an seperti disebutkan di atas tidak sama dengan istilah alam yang dimaksud teolog, filosof Muslim, dan kosmolog modern. Kaum teolog mendefinisikan alam sebagai segala sesuatu selain Allah, sementara kaum filosof cenderung mendefinisikannya sebagai kumpulan *jauhar* yang tersusun dari materi (*mâddah* = مَادَّة ) dan bentuk (*shûrah* = صُوْرَة ) yang ada di bumi dan di langit. Kosmolog modern menggambarkan alam sebagai susunan beribu-ribu galaksi (galaksi: gugusan bermiliar-miliar bintang).

Dari sejumlah 73 kali kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ) di dalam Al-Qur'an, 42 kali yang terdapat di dalam 20 surat, didahului oleh kata *rabb* ( رَب =Tuhan), sedangkan sisanya 31 kali di dalam 7 surat tidak didahului oleh kata *rabb* ( رَب ).

Kata *rabb* ( رَب ) berarti 'pendidik dan pemelihara'. Kata *rabb* ( رَب ) melukiskan Tuhan dengan segala sifat-Nya yang dapat menyentuh makhluk-Nya, seperti pemberian rezeki, pengampunan, kasih sayang, juga amarah, ancaman, dan siksa. Dengan demikian, apa pun bentuk perlakuan Tuhan kepada makhluk-Nya sama sekali tidak terlepas dari pemeliharaan dan pendidikan-Nya sekalipun perlakuan-Nya menurut 'kaca mata' manusia itu sesuatu yang negatif.

Banyak kata *'âlamîn* ( عٰلَمِيْن ) yang didahului kata *rabb* ( رَب ) yang menggambarkan bahwa melalui sifat-sifat alam manusia akan dapat memahami tanda-tanda yang merupakan bukti-bukti kebesaran Maha Pencipta seluruh alam. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## 'ALÎM ( عَلِيم )

Kata *'Alîm* ( عَلِيم ) terambil dari akar kata *'ilm* ( عِلْم ) yang menurut pakar-pakar bahasa berarti *menjangkau sesuatu sesuai dengan keadaannya yang sebenarnya.* Bahasa Arab menggunakan semua kata yang tersusun dari huruf-huruf *'ain, lâm,* dan *mîm* dalam berbagai bentuknya untuk menggambarkan sesuatu yang sedemikian jelas sehingga tidak menimbulkan keraguan. Perhatikan misalnya kata-kata *'alâmah* (alamat) yang berarti tanda yang jelas bagi sesuatu atau nama jalan yang mengantar seseorang menuju tujuan yang pasti. *'Ilmu* demikian juga halnya, kata ini diartikan sebagai suatu pengenalan yang sangat jelas terhadap suatu objek. Allah swt. dinamai *'Âlim* ( عَالِم ) atau *'Alîm* karena pengetahuan-Nya yang amat jelas sehingga terungkap bagi-Nya hal-hal yang sekecil apa pun.

Dalam Al-Qur'an ditemukan banyak sekali ayat-ayat yang menggunakan akar kata yang sama dengan *al-'Alîm.* Kata *'Âlim* dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 166 kali. Di samping itu terdapat pula sekian banyak kata *'Âlim* yang menunjuk kepada Allah swt., sebagaimana banyak juga yang menunjuk-Nya dengan menggunakan redaksi *A'lam* ( أَعْلَم [lebih mengetahui]). Banyaknya ayat serta beraneka ragamnya bentuk yang digunakan itu, menunjukkan betapa luas dan banyak ilmu Allah swt.

Ilmu-Nya mencakup seluruh wujud, ( وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ) *"Ilmu Tuhanku meliputi segala sesuatu"* (QS. al-An'âm [6]: 80).

Segala aktivitas lahir dan batin manusia diketahui-Nya (QS. Ghâfir [40]: 19), jangankan yang rahasia, yang "lebih tersembunyi dari rahasia," yakni hal-hal yang telah dilupakan oleh manusia dan yang berada di bawah sadarnya pun diketahui oleh Allah swt. ( وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ) *"Jika kamu mengeraskan ucapanmu, maka sesungguhnya Dia (mengetahuinya serta) mengetahui rahasia dan yang lebih tersembunyi (dari rahasia)"* (QS. Thâhâ [20]: 7). Di samping itu, Dia pun telah mengetahui apa pun yang terjadi, sebelum terjadinya (QS. al-Hadîd [57]: 22). Pengetahuan semua makhluk bersumber dari pengetahuan-Nya (QS. al-Baqarah [2]: 255). Allah *"mengajar dengan qalam,"* yakni mengajar manusia melalui upaya mereka dan *mengajar apa yang mereka tidak diketahui,* tanpa usaha mereka, tetapi langsung sebagai curahan rahmat-Nya. Begitu informasinya dalam Al-Qur'an.

Manusia tentu saja dapat meraih ilmu berkat bantuan Allah, bahkan istilah *'alîm* pun dibenarkan Al-Qur'an untuk disandang manusia (QS. adz-Dzâriyât [51]: 28), tetapi betapapun dalam dan luasnya ilmu manusia, terdapat sekian perbedaan antara ilmunya dan ilmu Allah.

*Pertama,* dalam hal objek pengetahuan; Allah mengetahui segala sesuatu, manusia tidak mungkin dapat mendekati pengetahuan Allah. Pengetahuan mereka hanya sebagian kecil dari setetes samudera ilmu-Nya, ( وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ) *"Tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit"* (QS. al-Isrâ' [17]: 85).

*Kedua,* kejelasan pengetahuan manusia tidak mungkin dapat mencapai kejelasan ilmu Allah. Penyaksian manusia yang paling jelas terhadap sesuatu, hanya bagaikan melihatnya di balik tabir yang halus, tidak dapat menembus objek yang disaksikan sampai ke batas terakhir.

*Ketiga,* ilmu Allah bukan hasil dari sesuatu, tetapi sesuatu itulah yang merupakan hasil dari ilmu-Nya, sedang ilmu manusia dihasilkan dari adanya sesuatu. Untuk hal yang ketiga ini, al-Ghazali memberi contoh dengan pengetahuan pemain catur dan pengetahuan pencipta permainan catur. Sang Pencipta adalah penyebab adanya catur, sedang keberadaan catur adalah sebab pengetahuan pemain. Pengetahuan pencipta mendahului pengetahuan pemain, sedang pengetahuan pemain diperoleh jauh sesudah pengetahuan pencipta catur. Demikianlah ilmu Allah dan ilmu manusia.

*Keempat,* ilmu Allah tidak berubah dengan perubahan objek yang diketahui-Nya. Itu berarti tidak ada *kebetulan* di sisi Allah, karena pengetahuan-Nya tentang apa yang akan terjadi, dan saat kejadiannya sama saja di sisi-Nya.

*Kelima,* Allah mengetahui tanpa alat, sedang ilmu manusia diraihnya dengan pancaindra, akal, dan hatinya, yang semuanya didahului oleh ketidaktahuan (QS. an-Nahl [16]: 78).

*Keenam,* ilmu Allah kekal, tidak hilang dan tidak pula dilupakan-Nya (QS. Maryam [19]: 64).

Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ M. Quraish Shihab ❖

## 'ALIYY, AL ( العَلِيّ )

Kata *al-'aliyy* ( العَلِيّ ) terambil dari huruf-huruf *'ain, lam,* dan *ya'* atau *wauw,* menunjuk kepada makna *ketinggian,* yakni antonim dari *kerendahan,* baik yang bersifat material maupun immaterial. Dari sini, kemudian lahir makna-makna lainnya seperti, *sombong,* karena yang bersangkutan merasa dirinya lebih tinggi dari yang lain. *Menaklukkan* dan *mengalahkan,* karena keduanya lebih tinggi dari yang ditaklukkan dan yang dikalahkan. Allah swt. Mahatinggi dan tidak ada ketinggian yang melebihi ketinggian-Nya.

Dalam Al-Qur'an kata *'Aliyy* ( عَلِيّ ) ditemukan sebanyak 11 kali, sembilan di antaranya merupakan sifat Allah. Ia dirangkai dengan sifat *Kabîr* ( كَبِير ) (Mahabesar) sebanyak lima kali, *'Azhîm* ( عَظِيم ) dua kali, dan *Hakîm* ( حَكِيم ) juga dua kali. Dua sisanya adalah sifat dari "tempat/ kedudukan yang dianugerahkan Allah kepada Nabi Idris as.," juga "bahan pembicaraan" (berkaitan dengan Nabi Ibrahim as. dan putra beliau).

Menarik untuk dikemukakan bahwa dua

kali terakhir ini dikemukakan dalam redaksi yang merujuk bahwa ketinggian yang diperoleh itu dan ketinggian lainnya adalah karena anugerah Allah semata.

Perhatikan kedua firman-Nya berikut ini: ( وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ) *"Dan Kami anugerahkan kepada mereka sebagian dari rahmat Kami, dan Kami jadikan mereka buah tutur yang baik lagi tinggi"* (QS. Maryam [19]: 50). ( وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ) *"Dan Kami telah mengangkatnya ke tempat/martabat yang tinggi"* (QS. Maryam [19]: 57).

Ditemukan juga sebanyak sembilan kali betuk superlatif dari kata ini yaitu *al-'Alâ,* baik yang merujuk kepada Allah, maupun selain-Nya, seperti yang ditunjukkan kepada Nabi Musa as., atau Firaun yang diabadikan ucapannya saat mengaku sebagai *yang lebih tinggi.* Sifat ini dikemukakan dalam konteks perbandingan, sehingga pada akhirnya dapat mengantar setiap makhluk terbetik dalam benaknya sesuatu yang tinggi, itu menyadari bahwa Allah Yang Mahatinggi.

Ketinggian Allah tidak bersifat material atau pada satu tempat. Memang—tulis al-Ghazali—pada mulanya manusia memahami makna ketinggian dari segi tempat. Ini karena mengaitkannya dengan mata kepala, tetapi setelah orang-orang berpengetahuan menyadari bahwa ada juga pandangan *bashîrah* (mata akal dan batin) yang berbeda dengan pandangan yang bersifat indrawi, maka mereka meminjam/ menggunakan kata "tinggi", tetapi tidak dalam pengertian yang dijangkau oleh orang awam. Walaupun pengertian ini boleh jadi diingkari oleh sementara orang awam yang tidak memahami ketinggian kecuali yang berkaitan dengan tempat.

Allah ketika berfirman:

إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ

*"Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah Yang menciptakan langit dan bumi enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy untuk mengatur segala urusan"* (QS. Yûnus [10]: 3). Bersemayam-Nya di atas 'Arsy, bukan berarti bahwa Dia menempati tempat itu. Tidak! Redaksi semacam itu digunakan karena 'Arsy adalah makhluk tinggi, lagi tidak dapat disentuh kecuali oleh yang memiliki kedudukan suci lagi tinggi, dan tidak juga dapat terjangkau oleh ukuran. Karena itu, Allah memilih makhluk ini untuk mendekatkan pemahaman kita tentang ketinggian-Nya. Ini sama dengan ucapan kita ketika mengembalikan putusan kepada Allah swt. dengan berkata "Terserah yang di atas" sambil menunjuk kepada langit. Itu bukan berarti kita menunjuk kepada Tuhan, karena Dia ada di mana-mana. Allah Mahatinggi, sedemikian tinggi-Nya juga sehingga Dia tidak dapat dijangkau, dan sedemikian tinggi-Nya sehingga tidak ada yang serupa dengan-Nya, serta sedemikian kuat-Nya pula sehingga tidak ada yang dapat mengalahkan-Nya, bahkan tidak ada sekutu bagi-Nya dan tidak juga kedudukan yang serupa, bahkan yang mendekati kedudukan-Nya.

Pengertian ini dipahami dari kesan yang ditimbulkan oleh firman-Nya yang menggunakan kata yang seakar dengan sifat *al-'Aliyy* yang berarti *mengalahkan,* yakni:

مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ

*"Allah sekali-kali tidak memunyai anak, dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu pasti* 'alâ *(mengalahkan) sebagian yang lain. Mahasuci Allah dari apa yang mereka sifatkan"* (QS. al-Mu'minûn [23]: 91).

Sementara ulama merinci pengertian ketinggian-Nya pada ketinggian Dzat-Nya dan ketinggian kedudukan-Nya. Ketinggian kedudukan-Nya adalah kesempurnaan yang diniscayakan oleh sifat-sifat terbaik (*al-Asmâ' al-Husnâ*), karena Dia tidak terjangkau kecuali oleh-Nya sendiri, karena Dia yang mencakup seluruh tempat, dan Dia wujud sebelum penciptaan

semua yang *maujud*. Demikian, *wa Allâh A'lam*.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## 'ALLÂM ( عَلَّام )

Kata ini merupakan kata sifat berbentuk *mubâlaghah* dari kata *'âlim* ( عَالِم ). Selain berbentuk *'allâm*, bentuk *mubâlaghah*-nya juga berbentuk *'alîm* ( عَلِيم ) dan *'allâmah* ( عَلَّامَة ).

*Mashdar* kata tersebut adalah *'ilm* ( عِلْم ) yang berarti 'mengetahui sesuatu sesuai dengan kenyataan'. Dari sisi ontologi, pengetahuan ini ada dua. **Pertama**, pengetahuan atas esensi sesuatu itu sendiri. **Kedua**, pengetahuan adanya sesuatu berdasar atas sesuatu yang lain yang keberadaan dan ketiadaan sesuatu yang lain itu bergantung pada sesuatu yang pertama itu. Demikian pula dari segi aksiologi, pengetahuan itu dibagi dua; pengetahuan teoretis yang hanya mencukupkan pada tataran pengetahuan saja, dan pengetahuan praktis yang tidak cukup untuk hanya diketahui, tetapi juga harus dilaksanakan. Selanjutnya, dari segi epistemologi juga ada dua. Pengetahuan yang bersumber pada akal, dan pengetahuan yang bersumber pada wahyu. Jadi, kata yang berakar dari *'ain, lâm,* dan *mîm* ( ع-ل-م ) ini pada dasarnya memunyai arti 'mengetahui atau mendapatkan pengetahuan tentang sesuatu'.

Berdasarkan uraian di atas, arti *'allâm,* sebagai bentuk *mubâlaghah,* adalah subjek yang sangat mengetahui terhadap sesuatu. Al-Ashfahani berpendapat, jika kata ini menjadi sifat dari Allah, maka yang dimaksudkan adalah bahwasanya Allah itu adalah zat yang tidak ada satu pun yang tidak diketahui oleh-Nya. Menjelaskan pengetahuan Allah ini, Ibnu Manzhur menegaskan bahwa Allah adalah maha mengetahui segala apa yang telah ada dan yang akan ada serta yang tidak akan pernah akan ada. Oleh karena itu, tidak ada sesuatu pun yang ada di langit dan bumi tersembunyi dari pengetahuan-Nya.

Selain di dalam bentuk *'allâm,* Allah juga menggunakan sifat dengan bentuk *'alîm* ( عَلِيم ) dan *'âlim* ( عَالِم ) sebagai ungkapan adanya Allah Yang Maha Mengetahui. Adapun kata *'allâmah* tidak boleh disifatkan kepada Allah karena ada huruf *tâ'* yang mengesankan *tâ' ta'nîts* (*feminine form*) pada akhir kata tersebut walaupun huruf pada kata tersebut tidak menunjukkan kepada gender feminin tetapi bermakna kesempurnaan (*tâ' mubâlaghah*).

Di dalam Al-Qur'an, kata *'allâm* disebut sebanyak empat kali; pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 109 dan 116, pada QS. At-Taubah [9]: 78, dan pada QS. Saba' [34]: 48. Semua kata *al-'allâm* di dalam ayat Al-Qur'an ini merupakan sifat Allah. Kata tersebut selalu digabungkan dengan objek segala sesuatu yang gaib dengan ungkapan *'allâm al-ghuyûb* = عَلَّامُ الْغُيُوبِ ) maha mengetahui segala sesuatu yang gaib).

Pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 109, ungkapan *'allâm al-ghuyûb* ini merupakan perkataan para rasul sebagai pengakuan mereka atas kemaha-pengetahuan Allah. Hampir sama dengan itu, pada ayat 116, ungkapan tersebut merupakan perkataan Nabi Isa dalam rangka menegaskan bahwa ia tidak pernah menyeru kaumnya agar menjadikan dia dan ibunya sebagai Tuhan. Seandainya ia mengatakan demikian, maka Allah pasti mengetahuinya karena Ia adalah satu-satunya zat yang mengetahui segala sesuatu yang gaib.

Pada QS. At-Taubah [9]: 78, ungkapan itu dari Allah sendiri sebagai penegasan bahwa Dia Maha Mengetahui segala sesuatu yang gaib, seperti apa saja yang tersimpan di dalam hati manusia. Ungkapan ini memunyai kaitan dengan ayat-ayat sebelumnya yang menceritakan tentang orang-orang munafik yang berjanji akan mengeluarkan sedekah jika Allah memberikan kepada mereka sebagian karunia-Nya. Namun, ketika Allah melimpahkan karunia-Nya, mereka mengingkarinya. Oleh karena itu, Allah menegaskan bahwa Ia mengetahui rahasia dan pembicaraan orang-orang munafik yang mengingkari janji mereka terhadap Allah itu. Adapun pada QS. Saba' [34]: 48, ungkapan itu merupakan tuntunan Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk menyampaikan kepada umatnya bahwa

Ia adalah Maha Mengetahui segala yang gaib yang tidak diketahui manusia, seperti keberadaan akhirat dan rahasia-rahasia yang ada dalam hati mereka agar mereka memercayai dakwah yang disampaikannya.

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa kata *'allâm* merupakan sifat yang khusus dimiliki Allah. Oleh karena itu, penggabungan kata tersebut dengan segala sesuatu yang gaib sebagai objeknya adalah sangat wajar sekali karena tidak ada satu pun selain Allah yang dapat mengetahui semua yang gaib, misalnya hakikat pembangkitan kembali dan keberadaan alam akhirat. Hanya Allah yang benar-benar mengetahui segala sesuatu. ❖ *Abdul A'la* ❖

## 'AMAL ( عَمَل )

Kata *'amal* ( عَمَل ) merupakan bentuk *mashdar* dari *'amila - ya'malu - 'amalan*. Bentuk jamaknya adalah *a'mâl* ( أَعْمَال ). Di dalam Al-Qur'an, kata *'amal* ( عَمَل ) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 359 kali.

Secara bahasa, kata *'amal* ( عَمَل ) berarti 'perbuatan, pekerjaan, aktivitas (karya)', seperti di dalam QS. Fushshilat [41]: 46. Menurut Ibnu Faris, *i'tamal ar-rajul* ( اعْتَمَل الرَّجُلُ ) berarti 'seseorang bekerja untuk dirinya sendiri', sedangkan *'amil ar-rajul* ( عَمِل الرَّجُلُ ) berarti 'seseorang bekerja untuk kepentingan orang banyak, di samping juga untuk kepentingan dirinya sendiri'. Di dalam Al-Qur'an, untuk arti 'perbuatan' digunakan kata *'amal* ( عَمَل ), bukan *i'timâl* ( اِعْتِمَال ), karena yang menentukan perbuatan itu baik atau tidak bukan saja pelakunya, tetapi juga pihak lain; bahkan, lebih ditentukan oleh Allah swt. Jadi, perbuatan itu dapat dikatakan baik, jika telah dinilai baik oleh pelakunya, orang lain, dan oleh Allah swt. Demikian juga sebaliknya.

Secara terminologis, kata *'amal* ( عَمَل ) berarti 'perbuatan atau aktivitas yang dilakukan secara sadar dan sengaja, bersumber pada daya, pikir, fisik, dan kalbu'. Al-Ashfahani mengatakan bahwa kata *'amal* ( عَمَل ) lebih khusus artinya dari kata lain yang bersinonim, seperti kata *fi'l* ( فِعْل ). Walaupun kedua kata itu sama-sama berarti 'perbuatan yang dilakukan oleh makhluk hidup (*al-hayawân* = حَيَوَان )', kata *fi'l* ( فِعْل ) ditujukan pada hal yang lebih umum, termasuk juga perbuatan yang tidak memunyai tujuan (tidak sengaja). Bahkan, kadang-kadang ditujukan juga pada benda mati (*jamâdât* = جَمَادَات ). Adapun kata *'amal* ( عَمَل ) di samping ditujukan pada perbuatan manusia, Al-Qur'an juga menerapkannya pada perbuatan jin, seperti QS. Sabâ' [34]: 12,13. Di sini Allah menjelaskan kepada kita bahwa atas izin-Nya sebagian jin itu bekerja di bawah kekuasaan Nabi Sulaiman. Umpamanya, membuat bangunan di dalam bentuk gedung-gedung yang tinggi (*mahârîb* = مَحَارِيب ), patung-patung (*tamâtsîl* = تَمَاثِيل ) dan mangkok besar (*jifân* = جِفَان ), seperti kolam bekas galian tanah dan periuk untuk memasak yang selalu berada di atas tungku. Walaupun merupakan perintah Sulaiman, secara tidak langsung perbuatan (*'amal* = عَمَل ) para jin ini merupakan perintah dari Allah. Ini terbukti pada Ayat 12 di dalam surat itu Allah menjelaskan bahwa yang menyimpang di antara mereka akan mendapat siksaan dari Allah. Sementara itu, ungkapan *min 'amali asy-syaithân* ( مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 90) mengandung makna 'perbuatan manusia itu sendiri seperti perbuatan setan'. Karena termasuk di dalam perbuatan yang tidak baik, amal itu dikategorikan sebagai perbuatan setan meskipun sebenarnya bukan berarti perbuatan setan tersebut.

*'Amal* ( عَمَل ) dibagi menjadi dua, yakni *'amal shâlih* ( عَمَل صَالِح = perbuatan baik) dan *'amal ghairu shâlih* ( عَمَل غَيْرُ صَالِح = perbuatan yang tidak baik). Kata *shâlih* ( صَالِح ) berasal dari *shalaha* ( صَلَحَ ) yang di dalam kamus-kamus bahasa Al-Qur'an diartikan sebagai lawan dari kata *fâsid* ( فَاسِد = rusak/kerusakan). Dengan demikian, kata *shâlih* ( صَالِح ) berarti 'sesuatu yang bermanfaat dan sesuai' atau 'terhentinya kerusakan'. Oleh karena itu, amal saleh adalah 'perbuatan-perbuatan yang dilakukan secara sadar untuk mendatangkan manfaat dan/atau menolak kerusakan' atau juga berarti 'amal-amal yang sesuai dengan fungsi, sifat, dan kodrat sesuatu'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shalaha* ( صَلَحَ )

disebut 180 kali di dalam berbagai bentuk. Satu kali dikemukakan di dalam bentuk transitif (memerlukan objek) dan berkategori kata kerja dan di tempat lain dikemukakan di dalam bentuk intransitif (tidak memerlukan objek) dan berkategori kata sifat. Atas dasar pemakaian ini, sesuatu dapat dikatakan saleh apabila objeknya telah memenuhi atau sesuai dengan nilai-nilai yang telah ditentukan atau apabila objek tersebut diperbaiki karena sebelumnya mengandung nilai-nilai yang belum terpenuhi atau tidak sesuai dengan fungsi dan kodratnya. Jadi, makin terpenuhi nilai-nilai yang telah ditentukan atau makin sesuai dengan sifat dan kodratnya, semakin tinggi pula kualitasnya. Jika hal ini terwujud, Allah telah berjanji tidak akan menyia-nyiakan amalan seseorang (QS. Âli 'Imrân [3]: 195).

Di dalam Al-Qur'an, *'amal shâlih* ( عَمَل صَالِح ) pada umumnya selalu dikaitkan dengan kata *îmân* ( إِيْمَان ), seperti *man âmana wa 'amila shâlihâ* ( مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ) atau *al-ladzîna âmanû wa 'amilu ash-shâlihât* ( ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ) (QS. Al-Baqarah [2]: 25, QS. Al-'Ashr [103]: 3, dan sebagainya). Perbuatan baik merupakan pancaran dari rasa iman kepada Allah swt.

Di dalam Al-Qur'an tidak dijumpai rincian tentang amal saleh. Ini menandakan bahwa lapangannya sangat luas, baik untuk kepentingan kehidupan di dunia maupun untuk akhirat kelak. Penekanannya terletak pada keimanan. Walaupun amal saleh itu sebesar biji *dzarrah* ( ذَرَّة ), pasti akan dibalas oleh Allah dan di akhirat nanti balasan itu akan diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya (QS. Az-Zalzalah [99]: 7 dan 8) serta tidak akan disia-siakan-Nya (QS. At-Taubah [9]: 105).

Adapun *'amal ghairu shâlih* ( عَمَل غَيْر صَالِح ), sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah perbuatan yang menyimpang dari ketentuan Allah atau perbuatan yang tidak mengandung manfaat serta tidak sesuai dengan fungsi, sifat, atau kodrat sesuatu sehingga tidak disukai oleh Allah. Pelakunya memperoleh kehinaan dari masyarakat dan berdosa di sisi Allah serta memperoleh siksaan di akhirat (QS. Al-Baqarah [2]: 114). ❖ *Yaswirman* ❖

## 'ANÎD ( عَنِيد )

Kata *'anîd* merupakan *mashdar* dari kata *'anada* ( عَنَد ), berakar dari huruf-huruf *'ain* ( عَيْن ), *nûn* ( نُوْن ), dan *dâl* ( دَال ), yang mengandung arti 'mengetahui kebenaran namun menolaknya', 'melawan kebenaran dengan sadar', atau 'berpegang teguh pada pendapatnya dan berkeras kepala'.

Kata *'anîd* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak empat kali, yakni QS. Hûd [11]: 59, QS. Ibrâhîm [14]: 15, QS. Qâf [50]: 24, dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 16. Ayat-ayat yang disebut pertama dan keempat, kata *'anîd*/*'anîdan* ( عَنِيد\عَنِيْدًا ) menunjukkan arti 'menentang', sedangkan ayat-ayat yang disebut kedua dan ketiga menunjukkan arti 'keras kepala'. Jadi, seseorang yang bersikap menentang atau keras kepala dinamai *'ânid* ( عَانِد ) dan *mu'ânid* ( مُعَانِد ).

Al-Maraghi menjelaskan bahwa makna kata *'anîd* yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 59, adalah bahwa Allah telah menimpakan siksaan kepada kaum 'Ad karena ingkar kepada ayat-ayat Tuhan (Allah) dan hujah-hujah-Nya. Bahkan, mereka tidak patuh kepada rasul-rasul-Nya yang telah Allah utus untuk mengajak kepada tauhid dan mengikuti perintah-Nya. Kaum 'Ad itu, sekalipun hanya bermaksiat kepada seorang rasul, namun kemaksiatan mereka kepada seseorang mengandung arti kemaksiatan kepada seluruh manusia.

Hamka berpendapat bahwa kata *'anîdan* ( عَنِيْدًا ) berarti 'menentang'. Pengertian yang demikian ini terdapat di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 16. Menurutnya, kata *'anîdan* sama dengan kata *'inâd* ( عِنَاد ), yakni termasuk satu cabang kufur yang jahat. Kafir itu ada tiga macam, yaitu (1) *kâfir inkâr*, artinya tidak mau terima, lahir batin, mulut tidak terima, dan hati pun tidak terima; (2) *kâfir nifâq*, artinya hati tidak terima, tetapi mulut pura-pura terima; dan (3) *kâfir 'inâd*, artinya hati telah menerima, tetapi mulut masih berkeras dan bertahan, tidak mau

menerima. Segala alasannya telah patah, tempat tegak telah goyang, tetapi demi menjaga kedudukan atau gengsi maka ditolaknya juga kebenaran yang ada, itulah yang dimaksud dengan *'anîd* ( عَنِيْد ).

Menurut Ath-Thabari bahwa ayat di atas berbicara tentang seorang tokoh musyrikin di Mekah yang bernama Al-Walid ibnu Al-Mughirah. Ia telah tertarik untuk memeluk Islam disebabkan kekagumannya mendengarkan ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi ia dijumpai oleh Abu Jahal yang datang merayu guna menghalangi maksud Al-Walid untuk memeluk Islam. Dialog antara kedua tokoh penentang Islam tersebut, sebagai berikut. Abu Jahal berkata, "Hai paman! Sesungguhnya kaummu akan mengumpulkan harta kekayaan untuk diberikan kepadamu dengan maksud agar Engkau mengganggu Muhammad". Al-Walid berkata, "Bukankah (kaumku) suku Quraisy telah mengetahui bahwa aku adalah seorang yang terkaya di antara mereka?". Jadi untuk apa mereka mengumpulkan harta untukku? Selanjutnya Abu Jahal berkata, "Kalau demikian ucapkan suatu perkataan yang menunjukkan bahwa Engkau ingkar dan tidak menyetujui apa (Al-Qur'an) yang disampaikan oleh Muhammad!" Al-Walid berkata, "Apa yang harus aku katakan. Demi Tuhan, tidak seorang pun di antara kalian yang lebih mengetahui syair-syair, prosa, dan puisi daripada yang aku ketahui. Demi Tuhan, apa yang disampaikan oleh Muhammad tidak serupa dengan semua itu. Demi Tuhan, ucapannya manis, bagus dan indah, gemilang dan cemerlang. Ucapannya tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi daripadanya. Kesemuanya yang telah aku ketahui lebih rendah daripadanya." Abu Jahal berkata, "Kaummu tidak akan rela terhadapmu sampai Engkau mengucapkan sesuatu yang tidak mendukung Muhammad saw." Al-Walid berkata, "Kalau demikian biarkan aku berpikir dahulu." Al-Walid berpikir sampai akhirnya dia berketetapan untuk menyatakan, "Sesungguhnya yang disampaikan Muhammad adalah sihir yang tidak dimiliki kemampuan semacam itu oleh orang lain."

M. Quraish Shihab menegaskan bahwa peristiwa di atas merupakan sebab turun Ayat-ayat 11-30 QS. Al-Muddatstsir [74), yang keseluruhan isinya berbicara tentang Al-Walid dari dua sisi. Sisi pertama adalah pembicaraan Al-Qur'an tentang aneka ragam anugerah yang diberikan kepada tokoh tersebut, baik berupa harta yang melimpah, putra-putra yang berkedudukan tinggi, dan kemudahan-kemudahan yang tidak terbatas. Sisi kedua adalah ancaman akibat ulahnya mengingkari sesuatu yang telah diketahui kebenarannya, menanti tekanan kaumnya atau mengikuti dorongan ambisinya mendapat kedudukan dan harta yang lebih banyak. Jadi, Al-Walid, Abu Jahal, dan lain-lain adalah orang-orang yang paling mengetahui bahkan menikmati keindahan susunan redaksi Al-Qur'an, tetapi mereka tidak dapat menangkap makna di balik susunan tersebut. Itu berarti, apa yang dialami oleh Al-Walid merupakan *kâfir 'inâd,* yakni kekafiran di dalam arti mengingkari, bahkan menentang walaupun telah mengetahui kebenarannya.

Kata *'anîd* dipahami pula di dalam pengertian 'keras kepala', sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 15. Menurut Al-Maraghi bahwa masing-masing dari dua golongan, yakni para rasul dan umat meminta pertolongan dan bantuan kepada Allah. Para rasul meminta pertolongan kepada Allah atas umat mereka dan umat meminta pertolongan atas dirinya sendiri. Maka, Allah menjelaskan kesudahan orang-orang musyrik bahwa kemenangan hanyalah bagi orang-orang yang bertakwa. Dengan demikian, binasalah setiap orang yang sombong karena berpegang teguh pada pendapatnya, berlaku sewenang-wenang, melawan kebenaran, dan keras kepala. Jadi, semua sikap yang disebutkan terakhir ini merupakan cakupan makna dari kata *'anîd* ( عَنِيْد ). ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## 'ANKABÛT ( عَنْكَبُوْت )

*Al-'ankabu* ( العَنْكَب ) atau *'ankabatun* ( عَنْكَبَة ) yang lebih dikenal dengan *al-'Ankabût* ( العَنْكَبُوْت ) adalah

bentuk *mufrad* dari kata *'anâkib* ( عَنَاكِبْ ). *'Anâkib,* atau *'ankabûtât* ( عَنْكَبُوْتَاتْ ), kata ini adalah nama salah satu jenis serangga besar berkaki delapan berwarna abu-abu kehitam-hitaman yang di dalam bahasa Indonesia disebut laba-laba. Binatang ini membuat jaring untuk sarangnya dari benang sutra (air ludahnya) yang dihasilkan dari perutnya dan berfungsi sebagai perangkap mangsa. Apa asal kata *al-'ankabût,* apa padanannya, dan bagaimana penggunaannya tidak ditemukan di dalam kamus-kamus Arab. Mungkin kata tersebut khusus untuk nama binatang itu saja.

Kata *Al-'Ankabût* merupakan nama salah satu surat di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-'Ankabût [29], yang terdiri dari 69 ayat. Meskipun *al-'ankabût* merupakan nama surat, *al-'ankabût* itu sendiri hanya ditemukan dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-'Ankabût [29]: 41,

مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

*(Matsalu al-ladzîna at-takhadzû min dûnillâhi auliyâ'a kamatsali al-'ankabûti at-takhadzat baitan wa inna auhana al-buyûti labaitu al-'ankabûti lau kânû ya'lamûn) Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindungnya selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahuinya*

*Orang-orang musyrik dan laba-laba ('*ankabût*) sama bodohnya dalam membuat pengaman dan pelindung untuk dirinya.*

Ada yang mengatakan bahwa QS. Al-'Ankabût adalah surat *Makkiyah* dan ada juga yang mengatakan surat *Madaniyah.* Namun, bila dirujuk kepada sebab turunnya maka dapat dikatakan bahwa surat ini adalah surat *Makkiyah.* Surat ini diturunkan di Mekah sebelum Nabi hijrah ke Madinah di dalam rangka memperingatkan orang-orang yang beriman kepada Nabi kemudian kembali kepada agama mereka karena takut akan ancaman orang-orang musyrik. Orang-orang musyrik tersebut menjamin akan memikul semua kesalahan atau dosa-dosa yang mereka lakukan jika mereka mau kembali kepada agama mereka. Lalu Allah memberikan perumpamaan dengan orang-orang terdahulu yang telah dicelakakan-Nya, yang menjadikan penolongnya selain Allah. Orang-orang itu diumpamakan seperti laba-laba.

Allah menjadikan laba-laba sebagai contoh di dalam suratnya, bukanlah karena laba-laba binatang yang istimewa seperti semut atau lebah, melainkan karena laba-laba itu merupakan binatang yang lemah dan bodoh. Allah memberikan perumpamaan pada orang-orang musyrik tentang kebodohan mereka yang menjadikan berhala dan patung sebagai sesembahan dan penolong bagi mereka. Padahal, berhala dan patung itu sama sekali tidak dapat menolong mereka. Demikian pula laba-laba, ia membuat sarang (rumah) dari benang halus untuk melindungi dirinya dari panas dan dingin serta untuk menolak penderitaan bagi dirinya. Akan tetapi, rumah itu juga tidak dapat melindunginya dari kesengsaraan ketika ia membutuhkannya. Maka, Allah menyamakan kekurangan dan kelemahan orang-orang musyrik dengan laba-laba di dalam mencari pelindung untuk dirinya. Orang-orang musyrik dan laba-laba sama-sama bodoh di dalam membuat pengaman dan pelindung untuk dirinya karena pelindung yang mereka harapkan dapat melindungi mereka ternyata tidak dapat melindungi mereka.

❖ *Munawaratul Ardi* ❖

## 'ÂQIBAH ( عَاقِبَة )

Kata *'âqibah* ( عَاقِبَة ) merupakan kata turunan dari *'aqaba – ya'qubu – 'aqban wa 'uqûban wa 'âqibatan* ( عَقَبَ يَعْقُبُ عَقْبًا وَعُقُوبًا وَعَاقِبَةً ). Kata *'âqibah* ( عَاقِبَة ) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 80 kali di dalam Al-Qur'an, dengan rincian 71 kali di dalam bentuk *ism ma'rifah* (kata benda definitif), 6 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau), 2 kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja bentuk kini dan/atau yang akan datang), dan satu kali di dalam bentuk *fi'l amr* (kata kerja bentuk perintah).

Kata *'âqaba* ( عَقَبَ ) dan kata turunannya memunyai dua makna asal. Makna asal yang pertama ialah *ta'khîru syai'in wa ityânuh ba'da ghairih* ( تَأْخِيرُ شَيْءٍ وَإِتْيَانُهُ بَعْدَ غَيْرِهِ = mengakhirkan sesuatu dan menempatkannya setelah sesuatu yang lain). Contohnya *al-'aqb/al-'aqib* ( الْعَقْبُ/الْعَقِبُ – bentuk tunggal) yang merujuk pada makna 'tumit'. Tumit disebut *al-'aqb* ( الْعَقْبُ ) karena tempatnya di bagian belakang (telapak) kaki.

Makna asal yang kedua ialah *irtifâ' wa syiddah wa shu'ûbah* ( اِرْتِفَاعٌ وَشِدَّةٌ وَصُعُوبَةٌ = tinggi, berat, dan sulit). Contohnya kata *al-'aqabah* ( الْعَقَبَةُ ) yang digunakan untuk merujuk pada makna *ath-tharîqu al-wa'îr fî al-jabal* ( الطَّرِيْقُ الْوَعِيْرُ فِى الْجَبَلِ ), yaitu suatu jalan (setapak) di gunung atau bukit yang sulit untuk didaki, seperti disebut di dalam QS. Al-Balad [90]: 12. Lafal *'âqibah* ( عَاقِبَة ), memunyai arti *mâ ya'qubu asy-syai'* ( مَا يَعْقُبُ الشَّيْءَ = sesuatu yang mengikuti sesuatu yang lain).

Di samping makna asal seperti tersebut di atas, kata *'aqaba* ( عَقَبَ ) dan turunannya juga memunyai berbagai makna, termasuk makna konotatif. Namun, betapapun konotatif makna tersebut, tetap merujuk pada makna denotatif-nya (makna asalnya). Pemakaian makna konotatif itu disesuaikan dengan konteks pembicaraannya.

Di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa makna yang disandang oleh kata *'aqaba* ( عَقَبَ ) dan turunannya:

### 1. Balasan

Ada dua macam balasan, yaitu balasan baik yang biasanya disebut pahala dan balasan buruk yang biasanya disebut siksa. Makna balasan baik, *ats-tsawâbu al-khair* ( الثَّوَابُ الْخَيْرُ ) terdapat pada kata *'uqbâ* ( عُقْبَى )—yang disebut di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22, 24, 42 dan QS. Al-Kahfi [18]: 44, dan kata *'âqibah* ( عَاقِبَة )—yang pada umumnya dikaitkan dengan *al-a'mâl ash-shâlihât* ( الْأَعْمَالُ الصَّالِحَاتُ = perbuatan-perbuatan yang baik) yang dilaksanakan secara maksimal dan bernilai tinggi. Sebagai contoh di dalam QS. Al-Hajj [22]: 41 yang berbicara mengenai tindakan-tindakan menyeluruh yang dilakukan oleh orang yang telah memunyai kedudukan yang mantap atau mapan di dunia. Tindakan-tindakan yang dimaksud ialah melaksanakan shalat yang berdimensi ritual, membayar zakat yang berdimensi ritual sekaligus sosial, dan *amar ma'ruf nahi munkar* yang berdimensi sosial.

Adapun yang bermakna balasan yang buruk adalah kata *'uqbâ* ( عُقْبَى ) yang terdapat di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 35 dan QS. Asy-Syams [91]: 15; kata *'âqibû* ( عَاقِبُوا ) yang terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 126; kata *'aqaba* ( عَقَبَ ) yang terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 60, dan kata *'âqibah* ( عَاقِبَة ) seperti yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 137, QS. Al-An'âm [6]: 11, serta QS. Al-A'râf [7]: 86 dan 103.

Apabila diperhatikan susunan kalimat yang digunakan pada ayat-ayat tersebut dapat dikatakan bahwa kata *'uqbâ* ( عُقْبَى ) dan *'âqibah* ( عَاقِبَة ) apabila berdiri sendiri (tanpa dikaitkan dengan kata atau sesuatu yang negatif), dipakai khusus untuk menunjuk kepada balasan baik atau pahala. Di dalam struktur semacam ini kata *'âqibah* ( عَاقِبَة ) senantiasa diikuti oleh *lâm lil-milk* ( لاَمٌ لِلْمِلْكِ = huruf yang menunjukkan pemilikan).

Lain halnya apabila dikaitkan dengan kata atau sesuatu yang negatif—yakni dengan menjadikannya sebagai kata majemuk (*idhâfah*), baik sebagai unsur *mudhâf* maupun sebagai unsur *mudhâf ilaih*—maka kata tersebut kadang-kadang merujuk pada arti *al-'uqûbah* ( الْعُقُوبَة = balasan buruk atau siksaan). Sebagai contoh, QS. Ar-Ra'd [13]: 35. *'Uqbâ* ( عُقْبَى ) berarti 'balasan secara umum'–baik ataupun buruk–dan di dalam QS.

Al-Hasyr [59]: 17 kata *'âqibatahumâ* ( عَاقِبَتَهُمَا ) berarti 'balasan buruk (siksa)'.

Kata *'âqibah* ( عَاقِبَة ) yang menyandang makna 'balasan buruk atau siksaan' menyangkut persoalan-persoalan atau perbuatan-perbuatan yang berat. Ada delapan kelompok perbuatan yang mengakibatkan pelakunya diancam dengan siksaan yang dicakup di dalam kata *âqibah* ( عَاقِبَة ), yaitu

a. *Al-Mukadzdzibîn* ( اَلْمُكَذِّبِيْنَ = orang-orang yang mendustakan rasul-rasul Allah swt. yang diutus kepada mereka) (QS. Âli 'Imrân [3]: 137, QS. Al-An'âm [6]: 11, QS. An-Nahl [16]: 36, QS. Az-Zukhruf [43]: 25).
b. *Al-Mufsidîn* ( اَلْمُفْسِدِيْنَ = orang-orang yang melakukan perusakan di bumi (QS. Al-A'râf [7]: 86, 103 dan QS. An-Naml [27]: 14).
c. *Azh-Zhâlimîn* ( اَلظَّالِمِيْنَ = orang-orang yang berlaku lalim) yang di dalam hal ini ditujukan kepada Firaun yang menentang Allah swt. dan orang-orang yang mendustakan sesuatu (ajaran Allah swt.) yang belum mereka ketahui secara jelas (QS. Yûnus [10]: 39 dan QS. Al-Qashash [28]: 40).
d. *Al-Mundzarîn* ( اَلْمُنْذَرِيْنَ = orang-orang yang tidak mengindahkan peringatan Allah swt.) (QS. Yûnus [10]: 73, QS. Ash-Shâffât [37]: 73).
e. Orang-orang yang tidak memanfaatkan pengalaman umat terdahulu sebagai suatu pelajaran (antara lain QS. Ar-Rûm [30]: 9 dan 42, QS. Fâthir [35]: 44, QS. Ghâfir [40]: 21 dan 82, serta QS. Muhammad [47]: 10).
f. Orang-orang yang berusaha menipu Allah swt.) (QS. An-Naml [27]: 51).
g. *Al-Mujrimîn* ( اَلْمُجْرِمِيْنَ = orang-orang yang bergelimang dosa dan melakukan kejahatan) (QS. Al-A'râf [7]: 84, QS. An-Naml [27]: 69).
h. *Al-Kâfirûn* ( اَلْكَافِرُوْنَ = orang-orang yang tidak beriman kepada Allah swt.) (QS. Al-Hasyr [59]: 17).

Selain itu, dari sekian banyak kata *'âqibah* ( عَاقِبَة ), terdapat 21 yang dirangkai dengan *unzhur kaifa kâna* ... ( ... أُنْظُرْ كَيْفَ كَانَ = perhatikan, lihat dengan mata hati, pelajari, dan/atau teliti apa yang telah terjadi ...) yang bersifat nasihat dan peringatan yang sekaligus merupakan perintah untuk menggunakan pengalaman di dalam peristiwa-peristiwa terdahulu sebagai bahan pelajaran dan/atau sebagai bahan acuan di dalam berbuat pada masa sekarang. Sebagai contoh, QS. Al-A'râf [7]: 86.

Berbeda dengan *'uqbâ* ( عُقْبَى ) dan *'âqibah* ( عَاقِبَة ), kata *'iqâb* ( عِقَاب ) dikhususkan untuk merujuk pada makna balasan buruk (siksaan). Umumnya kata *'iqâb* ( عِقَاب ) selalu dikaitkan dengan hal-hal yang negatif, seperti *syadîd* ( شَدِيْد ), *alîm* ( أَلِيْم ), dan *sarî'* ( سَرِيْع ). Sedangkan, kata *'âqaba* ( عَاقَبَ ) dipakai oleh Al-Qur'an untuk merujuk pada makna balasan buruk di dalam konteks pembalasan antarmanusia yang terjadi di dunia. Sebagai contoh, QS. Al-Hajj [22]: 60.

**2. Menimbulkan sesuatu sebagai akibat dari sesuatu yang mendahuluinya.**

Makna semacam ini dikandung oleh *wazn* (timbangan) *'aqaba* ( عَقَبَ ) sebagaimana terlihat pada QS. At-Taubah [9]: 77. Ayat itu menerangkan bahwa Allah swt. akan meletakkan/menimbulkan kemunafikan di dalam hati seseorang sebagai akibat dari pengingkarannya terhadap apa yang telah dijanjikannya.

**3. Anak/keturunan atau generasi penerus.**

Makna anak/keturunan atau generasi penerus dikandung oleh kata *'aqib* ( عَقِب ) yang terdapat di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 28. Ayat itu berbicara di dalam konteks pengajaran akidah dari satu generasi ke generasi penerusnya.

Ketiga makna yang disebut di atas tidak lepas dari makna asalnya, atau–dengan istilah lain–tetap pada jalur benang merahnya, yaitu *ta'khîru syai'in wa ityânuhû ba'da ghairih* ( تَأْخِيْرُ شَيْءٍ وَإِتْيَانُهُ بَعْدَ غَيْرِهِ = mengakhirkan sesuatu dan menempatkannya setelah sesuatu yang lain). ❖ *Cholidi* ❖

## 'ÂQIR ( عَاقِر )

Kata ini merupakan bentuk partisip aktif dari *'aqura - ya'quru - 'uqr* ( عَقُرَ – يَعْقُرُ – عُقْر ) yang berakar pada huruf *'ain – qâf – râ'* yang dibaca *'uqr* ( عُقْر ) dan berarti 'kemandulan' atau 'tidak

beranak'. Kata kerjanya adalah *'aqara - ya'qiru - 'uqr dan 'aqr* ( عَقَرَ - يَعْقِرُ - عُقْرٌ وَ عَقْرٌ ) artinya 'melukai' atau 'menyembelih', misalnya *'aqara ar-rajul al-jamala* ( عَقَرَ الرَّجُلُ الجَمَلَ = laki-laki itu melukai salah satu kaki unta untuk dijatuhkan dan disembelih). Dengan demikian, kata *'aqîr* ( عَقِيْر ) artinya 'binatang sembelihan', seperti di dalam hadits Sayyidah Khadîjah ketika menikahi Rasulullah saw. Ia memberi ayahnya pakaian baru, wangi-wangian, dan menyembelih binatang ternak, maka ayahnya berkata, *"Mâ hâdza al-ḫabîru wa hâdza al-'abîru wa hâdza al-'aqîr?"* ( مَا هَذَا الحَبِيْرُ وَ هَذَا العَبِيْرُ وَ هَذَا العَقِيْرُ؟ = Untuk apakah baju baru, wangi-wangian, dan hewan sembelihan ini?). Apabila kata *aqîr* diartikan sebagai 'hewan sembelihan', maka kata *'aqûr* ( عَقُوْر ) diartikan sebagai 'anjing' atau 'binatang buas' lainnya, seperti di dalam sebuah hadits yang menceritakan bahwa Nabi saw. bersabda: *"Lima (binatang) yang apabila seseorang menyembelihnya dan dia di dalam keadaan ihram, maka ia tidak berdosa, yaitu: kalajengking, tikus, burung gagak, burung rajawali, dan* 'aqûr *[anjing]").* Yang dimaksud *al-'aqûr* di dalam hadits ini ialah setiap binatang buas yang biasa melukai dan membunuh, seperti: harimau, singa, serigala, puma, anjing, dan sebagainya. Semuanya biasa disebut anjing ( كَلْبٌ ) karena sama-sama buasnya.

Dari makna menyembelih ini juga bisa dibentuk kata kerja yang menunjukkan pada akibat atau hasil dari tejadinya perbuatan tersebut ( المُطَاوِعَة ), yaitu dengan menambahkan *ta'* ( ت ) di awal kata dan *hamzah/alif* ( ا ) sesudah huruf asal pertama: *'aqara* ( عَقَرَ ) menjadi *ta'âqara* ( تَعَاقَرَ ) dan *mashdar*-nya ialah *ta'âqur* ( تَعَاقُر ). Misalnya, di dalam hadits yang diriwayatkan Ibnu Abbas ra. Maksud dari hadits tersebut dijelaskan oleh Ibnul Asir, bahwa orang-orang Arab biasanya menyembelih unta di atas kuburan para pendahulu mereka atau berkorban untuk mereka, seraya berkata, "Orang yang di kubur ini ketika masih hidup selalu menyembelih hewan untuk menghormati tamu-tamunya; maka kami menyembelih ini sebagai sembelihan mereka setelah wafat." Menyembelih korban seperti ini dilarang di dalam Islam sebagaimana dijelaskan oleh hadits di atas.

*'Aqara* ( عَقَرَ ) juga berarti 'mencegah atau menghalangi', seperti ucapan Ibnu Bazraj, *"Qad kânat lî ḫâjatun fa 'aqaranî 'anhâ"* ( قَدْ كَانَتْ لِي حَاجَةٌ فَعَقَرَنِي عَنْهَا = Aku punya suatu keperluan, tetapi ia menghalangiku). Makna ini sebenarnya berasal dari 'melukai salah satu kaki binatang yang akan disembelih,' sebab tujuan dilakukannya perbuatan ini ialah untuk mencegah atau menghalangi binatang itu agar tidak pergi; dan Ibnu Bazraj memakainya untuk suatu makna yang lebih luas dan umum.

Lafaz *'uqr* ( عُقْر ) selain berarti kemandulan, juga berarti mas kawin ( مَهْر ) menurut Ahmad bin Hambal, seperti di dalam hadits yang diriwayatkan Asy-Sya'bi. Ibnul Muzaffar mengelaborasi lebih lanjut makna *'uqr* sebagai denda yang harus dibayarkan seorang laki-laki kepada seorang wanita karena telah merampas kegadisannya/kemaluannya. Namun, Al-Jauhari mengatakan bahwa *'uqr* ialah mas kawin/mahar yang diberikan kepada seorang wanita karena telah menyetubuhinya di dalam *syubhah* ( شُبْهَة = keadaan yang meragukan).

Di dalam Al-Qur'an, terdapat empat ayat yang menggunakan lafazh *'aqara* dengan makna 'menyembelih' yang semuanya khusus digunakan untuk penyembelihan unta betina ( النَّاقَة ) Misalnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 77. Konon, yang menyembelih unta betina (yang merupakan mukjizat Nabi Shalih) itu ialah Qadar bin Salif.

Sebenarnya Nabi Shalih as. telah melarang mereka untuk menyembelihnya dengan mengatakan bahwa unta betina itu adalah milik Allah; bahkan, mereka juga dilarang melakukan sesuatu yang tidak baik terhadapnya. Tetapi mereka tetap melanggar larangan tersebut bahkan mencemohkan Nabi Shalih as. dengan menantangnya untuk mendatangkan ancaman berupa siksaan Allah sebagaimana diceritakan oleh QS. Al-A'râf di atas. Karena itulah, maka Nabi Shalih as. mengultimatum mereka dengan mengatakan bahwa mereka hanya bisa ber-

gembira-ria selama tiga hari saja sebelum Allah menurunkan siksaan-Nya, sebagaimana dinyatakan QS. Hûd [11]: 65.

Cerita tentang Nabi Shalih as. dengan kaumnya, berulang kali dinyatakan di dalam Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran bagi umat yang datang kemudian. Setelah kedua ayat di atas menceritakan bagaimana sikap Kaum Tsamud, kaumnya Nabi Shalih as., terhadap ancaman beliau, maka QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 157, menceritakan penyesalan kaum Tsamud setelah mereka melanggar larangan Nabi Shalih as. dengan menyembelih unta betina itu, sebab Allah kemudian mengguncang negeri mereka dengan keras dan menurunkan teriakan sangat dahsyat yang dapat mencopot jantung mereka. Sungguh peristiwa seperti itu tidak mereka duga akan terjadi, dan dengan kejadian itu mereka diratakan dengan tanah di mana mereka tinggal.

QS. Asy-Syams [91]: 14 juga menceritakan hal yang sama sebagaimana diceritakan oleh ayat-ayat di atas. Sedangkan QS. Al-Qamar [54]: 29 memerinci peristiwa yang terjadi antara kaum Tsamud dengan unta betina itu. Nabi Shalih as. memberitahu kaumnya bahwa sumur yang ada di negeri mereka itu digunakan secara bergiliran antara mereka dengan unta betina. Sehari mereka mengambil airnya dan sehari berikutnya untuk unta itu. Pada hari di mana mereka menggunakan sumur itu, unta betina tidak datang ke sana tetapi justru memberi mereka minuman berupa air susunya, dan ketika tiba gilirannya, unta betina itu meminum air sumur sampai habis; demikianlah ketentuan yang harus mereka taati. Namun beberapa lama kemudian, Kaum Tsamud mulai menyimpang dari ketentuan tersebut, dan mereka ingin terlepas dari unta betina itu. Mereka memanggil Qadar bin Salif, seorang pemimpin mereka yang mulia dan dipatuhi, maka Qadar menghunus pedangnya dan membunuh unta itu.

Adapun kata *'âqir* ( عَاقِر ) yang berarti mandul atau tidak beranak, tidak khusus digunakan untuk menyebut orang laki-laki dan perempuan yang keadaannya seperti itu, tetapi juga digunakan untuk menyebut pohon-pohonan yang tidak berbuah, misalnya: *'Hâdzihî nakhlatun 'âqir"* ( هَذِهِ نَخْلَةٌ عَاقِرٌ = pohon kurma ini tidak berbuah); dan *"thâ'irun 'âqir"* ( طَائِرٌ عَاقِرٌ = burung yang rontok bulunya dan tidak tumbuh lagi).

Di dalam Al-Qur'an, makna ini dipakai sebanyak tiga kali dan semuanya bercerita tentang Nabi Zakaria as. yang sangat mendambakan hadirnya seorang anak di dalam usianya yang sudah lanjut, di samping kondisi istrinya yang mandul (QS. Maryam [19]: 5). Menurut Mujahid, Qatadah, dan As-Suddi, lafaz *al-mawâliy* artinya 'keturunan.' Jadi, ayat di atas berbicara tentang kekhawatiran Zakaria as. akan ketiadaan generasi yang akan meneruskan tugas kenabiannya untuk mendakwahkan agama tauhid, sehingga ia sangat mendambakan datangnya keturunan tersebut.

Kemudian pada Ayat 8 dari surat yang sama, bercerita tentang keheranan Zakaria as. dan sekaligus kegembiraannya yang tiada tara ketika diberitahu bahwa Allah akan mengabulkan permintaannya; sehingga muncullah pertanyaannya tentang bagaimana cara datangnya si anak itu, padahal ia tahu bahwa istrinya adalah seorang yang mandul (*'âqir*) sebab sejak muda sampai setua itu belum pernah hamil, sedangkan dia sendiri sudah sangat tua dan barangkali sudah tidak ada lagi bibit di dalam spermanya. Makna yang senada dengan kandungan ayat di atas terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 40. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## 'ARABIY ( عَرَبِيٌّ )

Kata *'arabiy* ( عَرَبِي ) nisbah kepada *'arab* ( عَرَب ) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *'aîn - râ - bâ.* Akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'jelas'. Dari situ lahir istilah *i'râb* ( إِعْرَاب ) yang berarti 'menjelaskan'. Wanita yang penuh cinta kasih terhadap suaminya, disebut *'arûb* ( عَرُوْب ) karena ia menjelaskan atau menyatakan kasih sayangnya—yang merupakan sifat dasar bagi wanita—kepada suaminya.

Di samping makna tersebut di atas, kata *'arabiy* juga dipakai sebagai nama bangsa, yaitu bangsa Arab (keturunan Nabi Ismail *as.*). Menurut sebagian pakar, kata *'arabiy* yang dipakai sebagai nama bangsa, termasuk *mashdar* yang tidak memiliki *fi'l*. Latar belakang penamaan tersebut diperselisihkan oleh para pakar. Ada yang mengatakan bahwa nama itu di-*nisbah*-kan kepada orang yang pertama-tama ditakdirkan oleh Allah swt. memakai bahasa Arab yang bernama Ya'rub bin Qahthân ( يَعْرُبُ بن قَحْطَان ). Ada yang mengatakan, bahasa Arab itu adalah peralihan dari bahasa Suryani yang dilakukan oleh Ya'rub yang merupakan nenek moyang bangsa Yaman dan mereka inilah yang disebut di dalam sejarah sebagai *'arab al-'âribah* ( عَرَب العَارِبَة ), bangsa Arab asli. Kemudian, Nabi Ismail bin Ibrahim *as.* datang dan hidup bersama mereka serta memakai bahasa mereka sehingga Nabi Ismail dan semua keturunannya disebut *'arab al-musta'ribah* ( عَرَبُ المُسْتَعْرِبَة ), bangsa Arab yang awalnya bukan Arab. Sebagian lagi berpendapat, bahwa nama itu dinisbahkan kepada daerah Arabah yang terletak di wilayah Tihâmah. Hal itu karena keturunan Nabi Ismail *as.* pada awalnya hidup dan berkembang di daerah ini; setelah jumlah mereka banyak, baru kemudian menyebar ke daerah-daerah sekitarnya.

Bangsa Arab terkadang dibedakan menjadi dua kelompok: Arab Badui, yaitu orang Arab yang tinggal di padang pasir dan hidup berpindah-pindah dan ada Arab Hadhari (perkotaan), yaitu mereka yang hidup menetap pada suatu tempat. Untuk membedakan keduanya maka orang Arab Badui disebut *a'râb* ( أَعْرَاب = Arab Badui), sedangkan Arab perkotaan disebut *'arab* ( عَرَب = Arab perkotaan).

Jika kata *'arab* ( عَرَب ) dan *a'râb* ( أَعْرَاب ) dipakai untuk menunjuk pada satu orang atau mufrad maka ditambah *yâ' nisbah* ( يَاء النِّسْبَة ) di akhirnya sehingga dikatakan *'arabiy* ( عَرَبِيّ = seorang Arab perkotaan) dan *a'râbiy* ( أَعْرَابِيّ = seorang Arab Badui). Jika dipakai untuk menunjukkan banyak orang atau jamak maka dikatakan *'arabu* ( عَرَب = orang-orang Arab perkotaan) dan *a'râbu* ( أَعْرَاب = orang-orang Arab Badui).

Di dalam Al-Qur'an kata *'arab* dan yang seakar dengannya berulang sebanyak 22 kali dengan menggunakan 3 macam bentuk kata. Pertama, bentuk *'urub* ( عُرُب ) ditemukan hanya satu kali, yaitu pada QS. Al-Wâqiah [56]: 37. Kedua, bentuk *'arabiy* ( عَرَبِيّ ) ditemukan sebanyak 11 kali, yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 2, QS. Ar-Ra'd [13]: 37, QS. An-Nahl [16]: 103, dan sebagainya. Ketiga, bentuk *a'râbun* ( أَعْرَاب ); bentuk ini ditemukan sebanyak 10 kali, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 90, 97, 98, 99, dan 101, QS. Al-Ahzâb [33]: 20, serta lain-lain.

Penggunaan bentuk *'urub* ( عُرُب ) yang merupakan jamak dari *'arûb* ( عَرُوب ) berkaitan dengan nikmat yang diterima oleh penghuni surga *ashhâb al-yamîn* ( وَأَصْحَابُ ٱلْيَمِين = golongan kanan); di antaranya disiapkan baginya bidadari-bidadari yang melayaninya setiap saat. Bidadari-bidadari tersebut, sebagaimana dijelaskan, *"Sesungguhnya Kami ciptakan mereka dengan langsung, dan Kami jadikan mereka gadis-gadis perawan, 'urub ( عُرُب = penuh cinta) lagi sebaya umurnya"* (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 35-37). Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud di situ adalah wanita yang masuk surga dijadikan muda atau gadis perawan meskipun di dunia telah mengalami usia tua.

Ada beberapa penafsiran terhadap kata *'urub* ( عُرُب ), yang terdapat di dalam ayat tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Katsir dan Al-Quthubi di dalam tafsirnya. Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah, dan Ikrimah menafsirkannya dengan 'wanita yang penuh cinta kasih terhadap suaminya', 'Ikrimah menambahkan, di samping makna tersebut, juga menunjukkan makna 'genit'. Adapun Zaid bin Aslam dan anaknya, Abdurrahman bin Zaid bin Aslam menafsirkannya dengan 'cara bicaranya baik dan sopan'. Kemudian, Ibnu Abi Khatim menafsirkannya dengan 'bahasa yang dipakai adalah bahasa Arab'.

Selanjutnya, penggunaan bentuk *'arabiy*

( عَرَبِيّ ) yang ditemukan sebanyak 11 kali, semuanya menjadi keterangan terhadap Al-Qur'an dengan redaksi yang bermacam-macam, seperti *qur'ânan 'arabiyyan* ( قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ), *bilisânin 'arabiyyin* ( بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ ), *hukman 'arabiyyan* ( حُكْمًا عَرَبِيًّا ). Umumnya mufasir mengartikan *'arabiy* ( عَرَبِيّ ) pada ayat-ayat tersebut sebagai 'yang berbahasa Arab'. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu berbahasa Arab dan jika bahasanya diubah kepada bahasa lain, bahkan kepada bahasa Arab yang sinonim sekalipun, itu tidak dapat lagi dinamai Al-Qur'an. Di samping itu, ada juga yang menafsirkan kata *'arabiyyun*, khususnya pada ungkapan *hukman 'arabiyyan* ( حُكْمًا عَرَبِيًّا ) sebagai *mufshihan* ( مُفْصِحًا = yang menjelaskan); maksudnya Al-Qur'an itu menjelaskan atau menyatakan kebenaran dan meruntuhkan kebatilan.

Adapun penggunaan bentuk *a'râb* ( أَعْرَاب ) yang berulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 10 kali, semuanya menunjuk pada 'orang-orang Arab Badui'. Di dalam ayat-ayat tersebut umumnya disebutkan sifat-sifat buruk yang dimiliki oleh mereka, yaitu kekafiran dan kemunafikannya yang keterlaluan, tidak tahu dan tidak peduli terhadap hukum-hukum Allah, suka mencari-cari alasan untuk tidak ikut berperang, menganggap berinfak sebagai suatu kerugian, menantikan datangnya musibah menimpa Nabi dan lain-lain. Hanya satu di antara sepuluh ayat tersebut yang menyebutkan bahwa di antara mereka ada juga yang beriman kepada Allah dan hari akhirat serta menganggap perbuatan menginfakkan harta sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah swt., yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 99. Itu menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu bukan hanya ditujukan kepada orang Arab karena tak satu pun ayat yang ditujukan kepada orang Arab secara umum.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## 'ARAFÂT ( عَرَفَات )

Yang dimaksud dari penyebutan kata *'arafât* ( عَرَفَات ) dalam Al-Qur'an adalah nama tempat berupa padang pasir di dekat kota Mekah, yaitu

*Di Padang Arafah manusia diharapkan lebih mengenal Tuhannya melalui zikir, doa, dan ibadah lainnya.*

sekitar 25 km dari Mekah. Kata *'arafât* ( عَرَفَات ) yang merupakan bentuk jamak dari kata *'arafah* ( عَرَفَة ) berasal dari *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) *'arrafa* ( عَرَّفَ ) yang berarti "memperkenalkan". Akar katanya adalah *'arafa* ( عَرَفَ ) yang artinya "mengenal" atau "mengetahui", dan dari sini terbentuk banyak kata lainnya, seperti kata *'ârif* ( عَارِف = orang yang bijaksana), *ma'rûf* ( مَعْرُوْف = kebajikan), *ma'rifah* ( مَعْرِفَة = pengetahuan yang mendalam tentang Tuhan), *ta'âruf* ( تَعَارُف = saling mengenal), dan kata *'urf* ( عُرْف = adat kebiasaan).

Kata *'arafah* ( عَرَفَة ) dan kata bentukannya di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 71 kali, sedangkan kata *'arafât* ( عَرَفَات ) sendiri hanya ditemukan satu kali, yaitu di dalam QS. al-Baqarah [2]: 198.

Secara kebahasaan *'arafah* ( عَرَفَة ) berarti "mengenal". Ada tiga versi pendapat mengapa tempat wuquf orang yang melakukan ibadah haji dinamai Arafah. **Pertama,** karena tempat itu merupakan tempat pertemuan kembali di antara Adam dan Hawa setelah terpisah sekian lama sejak keduanya terusir dari surga. Di tempat ini mereka kembali saling mengenal. **Kedua,** karena di tempat ini manusia diharapkan lebih banyak mengenal Tuhannya melalui zikir, doa, dan berbagai ibadah. **Ketiga,** karena di tempat ini manusia dari berbagai penjuru dunia berkumpul di dalam rangka ibadah haji dan di sana mereka saling mengenal satu sama lain.

Secara geografis, Arafah berada di atas

ketinggian 750 kaki dari permukaan laut, terdiri dari padang pasir yang gersang dan tandus. Akan tetapi, beberapa tahun terakhir ini pemerintah Arab Saudi telah mencoba menghijaukannya melalui penanaman pohon-pohon pelindung untuk mengurangi panas udara yang menyengat dan untuk memberi kenyamanan kepada jemaah haji. Di sana terdapat bukit-bukit kecil, di antaranya bukit yang bernama Jabal Rahmah yang konon merupakan tempat bertemunya Adam dan Hawa sejak keduanya terusir dari surga.

Wukuf di Arafah artinya berdiam sejenak di Arafah selama waktu yang ditentukan. Semua imam mazhab sepakat bahwa waktu wukuf dimulai pada hari ke-9 bulan Dzulhijjah setiap tahun dan berakhir pada Hari Raya Idul Adha yang jatuh pada hari ke-10 Dzulhijjah. Para ulama sepakat mengenai harinya, tetapi mereka berbeda pendapat tentang waktunya. Imam Hanafi dan Syafi'i menjelaskan bahwa waktu wukuf dimulai ketika matahari tergelincir pada tanggal 9 Dzulhijjah sampai pagi hari raya tanggal 10 Dzulhijjah. Adapun menurut Imam Malik, waktunya dimulai dari tenggelamnya matahari pada tanggal 9 Dzulhijjah sampai terbit fajar pada keesokan harinya. Imam Hanbali berpendapat bahwa mulainya sejak fajar tanggal 9 Dzulhijjah sampai fajar keesokan harinya, yaitu tanggal 10 Dzulhijjah.

❖ *Ahmad Thib Raya & Ramli* ❖

## 'ARSY ( عَرْش )

*'Arsy* ( عَرْش ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'arasya – ya'risyu – 'arsyan* ( عَرَشَ يَعْرِشُ عَرْشًا ) yang berarti; 'bangunan', 'singgasana', 'istana' atau 'tahta'. Di dalam Al-Qur'an kata *'arsy* dan kata yang seasal dengan itu disebut 33 kali. Kata *'arsy* memunyai banyak makna, tetapi pada umumnya yang dimaksudkan adalah 'singgasana' atau 'tahta Tuhan'.

Tentang pengertian *'arsy* ( عَرْش ), para ulama memberikan penjelasan yang berbeda-beda. Rasyid Ridha, misalnya di dalam *Tafsîr Al-Manâr* menjelaskan bahwa *'arsy* ( عَرْش ) adalah 'pusat pengendalian segala persoalan makhluk Allah swt. di alam semesta'. Penjelasan Rasyid Ridha itu, antara lain didasarkan pada QS. Yûnus [10]: 3, *"kemudian Dia bersemayam di atas* 'arsy ( عَرْش = *singgasana) untuk mengatur segala urusan."*

Jalaluddin As-Suyuthi (pengarang tafsir *Ad-Durrul-Mantsûr fî Tafsîr bil-Ma'tsûr*) menjelaskan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Wahhab ibnu Munabbih bahwa Allah swt. menciptakan *'arsy* ( عَرْش ) dan *kursî* (kedudukan) dari cahaya-Nya. *'Arsy* ( عَرْش ) itu melekat pada *kursî*. Para malaikat berada di tengah-tengah *kursî* tersebut. *'Arsy* ( عَرْش ) dikelilingi oleh empat buah sungai, yaitu 1) sungai yang berisi cahaya yang berkilauan; 2) sungai yang bermuatan salju putih berkilauan; 3) sungai yang penuh dengan air; dan 4) sungai yang berisi api yang menyala kemerahan. Para malaikat berdiri di setiap sungai tersebut sambil bertasbih kepada Allah swt. Di *'arsy* ( عَرْش ) juga terdapat *lisân* (bahasa) sebanyak bahasa makhluk di alam semesta. Setiap *lisân* bertasbih kepada Allah swt. berdasarkan bahasa masing-masing.

Berbeda dengan pendapat As-Suyuthi di atas, Abu Asy-Syaikh berpendapat bahwa *'arsy* ( عَرْش ) itu diciptakan dari permata zamrud hijau, sedangkan tiang-tiang penopangnya dibuat dari permata yakut merah. Di *'arsy* ( عَرْش ) terdapat ribuan *lisân* (bahasa), sementara di bumi Allah menciptakan ribuan umat. Setiap umat bertasbih kepada Allah dengan bahasa *'arsy* ( عَرْش ). Pendapat ini berdasarkan hadits Rasulullah saw. yang diterima Abu Asy-Syaikh dari Hammad.

Lebih lanjut tentang asal-usul penciptaan *'arsy* ( عَرْش ), Abu Asy-Syaikh juga meriwayatkan hadits dari Asy-Sya'bi yang menerangkan bahwa Rasulullah saw. bersabda, "*'Arsy* ( عَرْش ) itu terbuat dari batu permata yakut merah. Kemudian, satu malaikat memandang kepada *'arsy* ( عَرْش ) dengan segala keagungan yang dimilikinya". Lalu Allah swt. berfirman kepada malaikat tersebut, "Sesungguhnya Aku telah menjadikan Engkau memiliki kekuatan yang sebanding dengan kekuatan 7.000 malaikat. Malaikat itu dianugerahi 70.000 sayap. Ke-

mudian, Allah menyuruh malaikat itu terbang. Malaikat itu pun terbang dengan kekuatan dan sayap yang diberikan Allah ke arah mana saja yang dikehendaki Allah. Sesudah itu, malaikat tersebut berhenti dan memandang ke arah *'arsy* ( عَرْش ). Akan tetapi, ia merasakan seolah-olah ia tidak beranjak sedikit pun dari tempatnya terbang semula. Hal ini memperlihatkan betapa besar dan luasnya *'arsy* ( عَرْش ) Allah itu."

Gambaran fisik *'arsy* ( عَرْش ) merupakan hal yang gaib, yang tak seorang pun mampu mengetahuinya sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Abbas di dalam riwayat Ibnu Abi Hatim. Ibnu Abbas berkata, "Tidak akan ada yang mampu mengetahui berapa besar ukuran *'arsy* ( عَرْش ), kecuali penciptanya semata-mata. Langit yang luas ini jika dibandingkan dengan luas *'arsy* ( عَرْش ) sama dengan perbandingan di antara luas sebuah kubah dan luas padang sahara."

Di dalam perbincangan ulama kalam (teolog) persoalan *'arsy* ( عَرْش ) merupakan topik yang kontroversial. Para ulama tersebut memperdebatkan apakah *'arsy* ( عَرْش ) itu sesuatu yang bersifat immaterial (nonfisik) atau bersifat material (fisik). Dalam hal ini terdapat tiga pendapat. **Pertama**, golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa kata *'arsy* ( عَرْش ) di dalam Al-Qur'an harus ditakwilkan atau dipahami sebagai makna metaforis (majazi). Jika dikatakan Tuhan bersemayam di *'arsy* ( عَرْش ) maka arti *'arsy* ( عَرْش ) di sini adalah kemahakuasaan Tuhan. Tuhan merupakan zat yang immaterial; karenanya, mustahil Dia berada pada tempat yang bersifat material. **Kedua,** golongan Mujassimah atau golongan yang berpaham antropomorfisme. Pendapat golongan ini bertolak belakang dengan pendapat pertama. Menurut mereka, kata *'arsy* ( عَرْش ) harus dipahami sebagaimana adanya. Karena itu, mereka mengartikan *'arsy* ( عَرْش ) sebagai sesuatu yang yang bersifat fisik atau material. **Ketiga**, pendapat yang menyatakan bahwa *'arsy* ( عَرْش ) di dalam arti tahta atau singgasana harus diyakini keberadaannya karena Al-Qur'an sendiri mengartikan demikian. Akan tetapi, bagaimana wujud tahta atau singgasana Tuhan itu hanya Tuhan sendiri yang tahu. Akal manusia memiliki keterbatasan untuk mengetahuinya. Pendapat ini diyakini oleh golongan Asy'ariyah. ❖ *Musda Mulia* ❖

## 'ASHÂ ( عَصَا )

Kata *'ashâ* ( عَصَا ) secara literal memunyai arti 'mengumpulkan'. Makna ini menunjukkan bahwa *'ashâ* ( عَصَا ) mengandung pengertian adanya persatuan dan kekompakan yang pada gilirannya dapat melahirkan kekuatan sekaligus dapat menjaga dan memeliharanya dari berbagai macam bahaya. Di dalam konteks inilah maka *'ashâ* ( عَصَا ) diartikan 'tongkat'. Dinamai demikian karena tangan dan jari-jari secara bersama-sama berpegang kepadanya, dengan maksud agar orang yang menggunakannya dapat berdiri tegak atau minimal agar tongkat tersebut menjadi tempat berpegang supaya tidak terjatuh. Karena itulah maka *'ashâ* ( عَصَا ) digunakan pula untuk menunjuk kepada jamaah yang sekaligus menunjukkan adanya kekuatan, baik di dalam merealisasi suatu program maupun untuk menanggulangi dan menjaga diri dan kelompok dari hal-hal yang berbahaya.

Kata *'ashâ* ( عَصَا ) di dalam Al-Qur'an yang menunjuk kepada pengertian 'tongkat' disebutkan sebanyak 12 kali. Di dalam bentuk tunggal ditemukan sebanyak 10 kali, semuanya berbicara tentang tongkat Nabi Musa as. dengan segala fungsi dan kegunaannya. Sebelum Nabi Musa as. menjadi rasul, tongkat itu digunakannya untuk

*Tongkat ('ashâ) sebagai tempat berpegang dan untuk berbagai keperluan lainnya.*

berbagai macam keperluan, seperti bertelekan dan memukul daun-daun pohon untuk makanan kambing gembalaannya (QS. Thâhâ [20]: 18). Setelah Nabi Musa diangkat menjadi rasul, tongkat tersebut lebih banyak berfungsi sebagai mukjizat yang mengokohkan kerasulan beliau, baik di dalam mengokohkan keyakinan pengikutnya maupun di dalam menghadapi dan memelihara diri dari musuh-musuhnya, terutama Firaun. Sebagai mu'jizat, tongkat Nabi Musa dapat berubah menjadi ular yang memusnahkan ular hasil sihir tukang sihir Firaun. Ketika Nabi Musa dan pengikutnya dikejar Firaun, dengan memukulkan tongkatnya ke laut, tiba-tiba terbentanglah jalan yang menyelamatkan beliau dan para pengikutnya. Dengan tongkat itu pula, dipukul lagi jalanan yang tadinya terbentang di laut, kembali seperti semula sehingga Firaun pun tenggelam (QS. Al-A'râf [7]: 177 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 45 dan 63).

Dengan tongkat itu pula Nabi Musa dapat memperlihatkan kemahabesaran Allah yang dapat mengeluarkan air dari celah-celah batu (QS. Al-Baqarah [2]: 60).

Adapun di dalam bentuk plural *'ishiyy* ( عِصِيّ ), ditemukan sebanyak 2 kali (QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44), masing-masing berkaitan dengan tongkat-tongkat yang digunakan ahli sihir Firaun untuk menghadapi Nabi Musa. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## 'ASHF ( عَصْف )

*'Ashf* ( عَصْف ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *'ashafa-ya'shifu* ( عَصَفَ-يَعْصِفُ ), tersusun dari huruf-huruf *'ain, shâd,* dan *fâ',* yang memunyai makna denotatif, yaitu 'ringan' dan 'cepat'. Dari makna dasar berkembang artinya menjadi antara lain: 'kencang/ribut' (angin) karena ia dengan ringan bergerak cepat; 'jerami' karena buahnya sudah tiada, sehingga menjadi ringan. Menurut Ibnu A'rabi, *'ashf* juga berarti 'daun'; *an-nâqatu al-'ashifah* ( النَّاقَةُ الْعَاصِفَة ) yang berarti '(unta) yang lincah' karena dapat membawa orang yang mengendarainya berlari dengan cepat; 'giat' karena dengan ringan ia lakukan pekerjaan; *'ashafat al-harbu bil-qaum* ( عَصَفَتِ الْحَرْبُ بِالْقَوْمِ ) artinya 'binasa' karena perang seakan-akan hilang diterpah angin, seperti di dalam ungkapan.

Kata *'ashf* dan pecahannya terulang tujuh kali dan *'ashf* sendiri terulang tiga kali (QS. Ar-Rahmân [55]: 12, QS. Al-Mursalât [77]: 2, dan QS. Al-Fîl [105]: 5), empat lainnya di dalam bentuk *ism fâ'il,* dua kali di dalam bentuk tunggal *mudzakkar, 'âshif* ( عَاصِف ) (QS. Yûnus [10]: 22 dan QS. Ibrâhîm [14]: 18), sekali di dalam bentuk tunggal *muannats, 'âshifah* ( عَاصِفَة ) (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 81), dan di dalam bentuk jamak *muannats, 'âshifât* ( عَاصِفَات ) (QS. Al-Mursalât [77]: 2).

Di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12 dan QS. Al-Fîl [105]: 5, kata *'ashf* diperselisihkan maknanya oleh para ulama. Al-Hasan mengartikannya dengan 'jerami'. Mujahid mengatakan artinya adalah 'daun dari pohon dan tanaman yang diterbangkan angin' atau 'pucuk tanaman yang masih hijau yang dipotong kemudian menjadi kering'. Al-Farra' dan Said bin Jubair mengatakan 'tunas tanaman yang baru tumbuh'. As-Suyuthi mengartikannya dengan 'buah tin'. Kata *'ashf,* di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12, digunakan berkaitan dengan nikmat yang Allah berikan kepada manusia, berupa, antara lain bumi yang di dalamnya tumbuh pepohonan yang menghasilkan buah dan biji-bijian yang memunyai jerami. Di dalam QS. Al-Fîl [105]: 5, digunakan berkaitan dengan suatu peristiwa di Mekah, ketika Abrahah, gubernur Yaman, bersama pasukannya yang mengendarai gajah hendak menghancurkan Ka'bah, lalu Allah menghancurkan mereka dengan mengirimkan burung Ababil yang melempari mereka dengan batu yang panas, sehingga membuat mereka hancur bagaikan dedaunan yang telah dimakan ulat. Sementara itu, kata *'ashf* di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 2 berarti 'kencang', yaitu Allah bersumpah dengan (angin atau malaikat) yang kencang.

Adapun kata *'âshif* ( عَاصِف ) di dalam QS. Yûnus [10]: 22 dan QS. Ibrâhîm [14]: 18 atau *'âshifah* ( عَاصِفَة ) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 81, para ulama sepakat mengartikan dengan

'kencang' atau 'keras,' yaitu angin yang bertiup kencang atau keras. Di dalam QS. Yûnus, kata *'âshif* ( عَاصِف ) digunakan berkaitan dengan tabiat manusia di mana apabila ditimpa kesenangan, ia lupa bahwa nikmat itu datangnya dari Allah, tetapi jika ditimpa kesusahan, seperti bila di dalam perahu tiba-tiba datang angin kencang, ia segera memohon kepada Allah agar diselamatkan dari kesulitan itu. Pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 81, digunakan berkaitan dengan mukjizat Nabi Sulaiman as. yang dapat memerintahkan angin untuk dijadikan kendaraan dan sebagainya. Sementara itu, kata *âshif* di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 18, digunakan di dalam kaitan dengan orang kafir, yang amal perbuatan mereka diumpamakan seperti debu yang diterpa angin kencang pada suatu hari, *yaum 'âshifun* ( يَوْمٌ عَاصِفٌ = 'hari yang kencang anginnya').

Kata *'âshifât* ( عَاصِفَاتٌ ) di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 2, para ulama mengartikannya dengan 'angin', yaitu angin yang menerbangkan dedaunan. Pendapat ini diperkuat oleh Ibnu Mas'ud. Di samping itu, menurut Al-Qurthubi, ada pula yang menafsirkannya dengan 'malaikat', yaitu malaikat yang bertugas membawa angin, atau malaikat yang mencabut nyawa orang kafir. Kata *'âshifât* di dalam ayat ini digunakan sebagai sumpah Allah bahwa Dia tidak akan menyalahi janji-Nya dan pasti akan menghukum orang-orang kafir kelak.

Dari pemaparan kata *'ashf* dan pecahannya di dalam ayat-ayat tersebut di atas menunjukkan bahwa penggunaannya, meskipun di dalam berbagai konteks, tidak terlepas dari makna denotatifnya, yaitu 'ringan' atau 'cepat'. Misalnya, diartikan dengan 'daun' karena daun itu ringan, sehingga dapat diterbangkan angin dengan cepat; 'kencang' karena sesuatu yang kencang itu sifatnya ringan dan cepat.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## 'ASHR ( عَصْر )

Kata *'ashr* ( عَصْر ) berasal dari *'ashara - ya'shiru - 'ashran* ( عَصَرَ يَعْصِرُ عَصْرًا ). Di dalam berbagai bentuknya—baik di dalam bentuk kata kerja maupun di dalam bentuk kata benda—di dalam Al-Qur'an kata itu disebut lima kali, tersebar di dalam empat surah (tiga surah *Makiyah* dan satu surah *Madaniyah*), dan 5 ayat.

Dari segi kebahasaan, Ibnu Faris menjelaskan bahwa kata *al-'ashr* ( اَلْعَصْر ) memunyai tiga makna, yaitu: 1) *ad-dahr* ( اَلدَّهْر = masa), 2) *al-'usharah* ( اَلْعُصَارَة = perahan), dan 3) *al-malja'* ( اَلْمَلْجَأ = tempat berlindung).

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa kata *'ashr* ( عَصْر ) adalah *mashdar* dari *'ashara* ( عَصَرَ ). *Al-ma'shûr* ( اَلْمَعْصُوْر ) artinya 'sesuatu yang diringkas', sedangkan *al-'usharah* ( اَلْعُصَارَة ) adalah 'sari dari sesuatu yang diperas'. Makna itu terdapat misalnya di dalam QS. Yûsuf [12]: 36 dan 49.

Kata *al-i'tishâr* ( اَلْإِعْتِصَار ) berarti 'ditekan sampai keluar/tampak yang paling di dalam/ tersembunyi'. *Al-'ashr* ( اَلْعَصْر ) dan *al-'ishr* ( اَلْعِصْر ) berarti *ad-dahr* ( اَلدَّهْر = masa) dan jamaknya *al-'ushûr* ( اَلْعُصُوْر ), misalnya di dalam QS. Al-'Ashr [103]: 1.

Dengan demikian, ada tiga makna dari *'ashr* ( عَصْر ), yaitu 'perasan', 'masa', dan 'waktu sore'. Udara yang tekanannya demikian keras dan memporak-porandakan segala sesuatu sehingga tampak/keluar bagian-bagian yang tersembunyi dinamai *'ishâr* ( عِصَار ) (QS. Al-Baqarah [2]: 266).

Waktu tertentu, yaitu tatkala perjalanan matahari telah melampaui pertengahan dan telah menuju kepada terbenamnya dinamai *'ashr* ( عَصْر ) atau waktu Ashar. Penamaan ini karena

*Waktu ('Ashr) adalah sesuatu yang harus diperas untuk hal-hal yang produktif*

manusia sejak pagi telah memeras tenaganya sehingga diharapkan telah mendapatkan hasil usahanya.

Awan yang mengandung butir-butir air kemudian berhimpun dan karena beratnya ia menjadi hujan. Awan yang demikian itu disebut *al-mu'shirât* ( اَلْمُعْصِرَاتُ ), sebagaimana disebut di dalam QS. An-Naba' [78]: 14.

Tentang kata *al-'ashr* ( اَلْعَصْرُ ) yang terdapat di dalam QS. Al-'Ashr [103]: 1, ulama sepakat mengartikannya sebagai waktu.

QS. Al-'Ashr [103], urutan penulisannya di dalam Al-Qur'an terletak pada urutan ke-103 setelah QS. At-Takâtsur [102] dan sebelum QS. Al-Humazah [104]. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## 'ASYÎRAH ( عَشِيْرَة )

kata *'asyîrah* ( عَشِيْرَة ) berarti 'suku, keluarga, sahabat, teman'. Kata ini berasal dari kata *'asyara* ( عَشَرَ ), yang menurut Ibnu Faris memunyai dua arti asal, yaitu 'jumlah bilangan tertentu' dan 'bergaul atau bercampur'. Karena itu, keluarga, kerabat, suami atau istri disebut *'asyîrah* ( عَشِيْرَة ) karena mereka antara satu dengan yang lain saling mengenal dan bergabung di dalam satu rumah tangga. Kata lain yang seasal dengan *'asyîrah* ( عَشِيْرَة ) adalah *al-ma'syar* ( اَلْمَعْشَرُ ) yang berarti 'jamaah, perkumpulan, atau kelompok'. Bentuk jamaknya *ma'âsyir* ( مَعَاشِر ). *Al-'isyâr* ( اَلْعِشَارُ ) berarti 'unta yang bunting 10 bulan', *nâqah mi'syar* ( نَاقَةٌ مِعْشَرٌ ) berarti 'unta yang banyak air susunya', *al-'âsyûr* ( اَلْعَاشُوْرُ ) berarti 'hari kesepuluh bulan Muharam', *'asyûrâ* ( عَشُوْرَى ) dengan arti 'semacam makanan yang terbuat dari tepung gandum yang diberi susu'', dan biasanya dibuat pada tanggal 10 Muharam, yang populer dengan nama bubur *'asyûrâ*. *Al-'usyar* ( اَلْعُشَرُ ) berarti 'tumbuh-tumbuhan'.

Kata *'asyîrah* ( عَشِيْرَة ) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 24, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 214, dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22, kata *al-'asyîr* ( اَلْعَشِيْرُ ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 13, kata *al-'isyâr* ( اَلْعِشَارُ ) satu kali, kata *ma'syar* ( مَعْشَر ) tiga kali, kata *mi'syâr* ( مِعْشَار ) satu kali, kata *'asyr* ( عَشْر ) tujuh kali, kata *'asyrah* ( عَشْرَة ) tiga kali, kata *'asyara* ( عَشَرَ ) empat kali, kata *'asyarah* ( عَشَرَة ) dua kali, kata *'isyrûna* ( عِشْرُوْنَ ) satu kali, dan di dalam bentuk *fi'l amr* kata itu disebut satu kali.

Kata *'asyîrah* ( عَشِيْرَة ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 24 berkaitan dengan pernyataan Tuhan bahwa orang yang lebih mencintai nenek moyang, anak-anaknya, saudara, istri, dan keluarganya, serta harta yang diusahakannya, daripada mencintai Allah dan Rasul-Nya, maka tunggulah saatnya Allah mendatangkan keputusan/siksa-Nya.

Kata *'asyîrah* ( عَشِيْرَة ) di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 214 disebut di dalam konteks perintah Tuhan kepada Nabi (termasuk umatnya), supaya memberi peringatan kepada keluarga dan kerabat yang dekat.

Kata *'asyîrah* ( عَشِيْرَة ) di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 22 berkaitan dengan pernyataan Tuhan, bahwa orang yang beriman pada Allah dan Hari Akhir, tidak saling berkasih sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, sekalipun orang-orang itu nenek moyang, anak-anak, saudara-saudara, atau keluarga mereka. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## 'ATÎD ( عَتِيْد )

Kata *'atîd* ( عَتِيْد ) merupakan kata benda yang mengandung arti pelaku (*ism fâ'il*) berasal dari *'atuda – ya'tudu – 'atadan wa 'itadatan* ( عَتُدَ – يَعْتُدُ – عَتَدًا – وَعِتَدَة ) yang berarti *'tahayya'a wa hadhara'* ( تَهَيَّأَ وَحَضَرَ = siap, sedia dan hadir atau berada di tempat). *Al-'atîd* ( اَلْعَتِيْدُ ) berarti 'pelaku yang selalu siap, selalu sedia, selalu berada di tempat'. Bentuk jamaknya *'atâ'id* ( عَتَائِد ). Ibnu Zakaria, pengarang *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* menulis bahwa kata *'atad* ( عَتَد ) menunjuk kepada arti *'al-hudhûr wa al-qurb'* ( اَلْحُضُوْرُ وَالْقُرْبُ = hadir/berada di tempat dan dekat), sedangkan *al-'atîd* ( اَلْعَتِيْدُ ) berarti *'al-hâdhir wa al-mu'addu'* ( اَلْحَاضِرُ وَالْمُعَدُّ = yang hadir [yang berada] di tempat) dan yang disiapkan). Al-Ashfahani menulis, *al-'atad* ( اَلْعَتَدُ ) berarti *'iddikhâr asy-syai' qabla al-hâjati ilaih* ( إِدِّخَارُ الشَّيْءِ قَبْلَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ = menabung/menyiapkan sesuatu sebelum dibutuhkan).

*Al-'atîd* ( الْعَتِيْدُ ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu pada QS. Qâf [50]: 18 dan 23. *'Atîd* ( عَتِيْد ) pada Ayat 18 yang dirangkaikan dengan kata *raqîb* ( رَقِيْب ) yang mengandung makna *'al-hâfizh, al-hâris, al-muntazhir'* ( الْحَافِظُ وَالْحَارِسُ وَالْمُنْتَظِرُ = penjaga atau pengawas). Dengan demikian, *raqîb 'atîd* ( رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ ) berarti 'penjaga/pengawas yang selalu hadir (berada di tempat) dan siap sedia'.

Pada ayat sebelumnya, *raqîb 'atîd* ( رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ ) ditampilkan dengan istilah *al-mutalaqqiyan* ( الْمُتَلَقِّيَانِ ), yaitu dua malaikat yang bertugas untuk mencatat semua amal perbuatan manusia yang berada di bawah pengawasannya. Salah satu dari kedua malaikat tersebut berada di sebelah kanan, *'ani al-yamîn* ( عَنِ الْيَمِيْنِ ), yaitu yang bertugas mencatat amal baik, dan yang lain berada di sebelah kirinya, *'ani asy-syimâl* ( عَنِ الشِّمَالِ ), yaitu yang bertugas mencatat amal buruknya. Menurut suatu pendapat, malaikat yang berada di sebelah kanan dinamakan *raqîb* ( رَقِيْب ) dan yang di sebelah kiri dinamakan *'atîd* ( عَتِيْد ). Menurut Mujahid, malaikat pengawas bagi setiap manusia itu ada empat, dua bertugas di siang hari dan dua lainnya bertugas di malam harinya.

Malaikat pencatat amal kebaikan dinamakan *raqîb* ( رَقِيْب ) karena kesesuaian di antara maknanya dengan tugas yang diembannya, yakni mencatat amal baik orang—yang seolah-olah—agar tidak sampai terabaikan sehingga tidak diberikan balasan. Demikian juga halnya dengan malaikat pencatat amal jahat dinamakan *'atîd* ( عَتِيْد ). Namanya sesuai dengan tugasnya, yakni untuk menjalankan tugasnya itu dia harus senantiasa hadir (berada di tempat) di tempat orang yang diawasinya. Dia pun harus senantiasa siap sedia untuk mencatat setiap kejahatan yang dilakukannya sebab perbuatan-perbuatan buruk dimaksud dapat saja terjadi setiap saat dan secara tiba-tiba.

*'Atîd* ( عَتِيْد ) pada QS. Qâf [50]: 23 memunyai dua kemungkinan makna. **Pertama**, apabila diartikan dengan malaikat, maka makna *hâdzâ mâ ladayya 'atîd* ( هٰذَا مَا لَدَيَّ عَتِيْدٌ ) adalah '(malaikat berkata:) ini catatan amalnya ada (hadir) bersamaku'. **Kedua**, apabila diartikan setan, maka akan mengandung arti 'inilah azab yang disediakan/didatangkan bagiku sebagai akibat dari kesalahanku'. Keberadaan kedua malaikat ini sesungguhnya hanya sebagai alat bukti di akhirat kelak bahwa apa-apa yang didakwakan adalah benar adanya. Oleh karena itu, adanya kedua malaikat ini tidak memberikan pengertian bahwa Allah lemah atau tidak mampu untuk mengawasi seluruh kegiatan hamba-Nya.

Kata turunan dari *'atuda* ( عَتُدَ ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an disebut 14 kali, tersebar pada sembilan surat dan 14 ayat. Kesemua kata tersebut muncul di dalam bentuk kata kerja lampau *fi'l mâdhî*. Satu di antaranya dengan pelaku orang ketiga perempuan tunggal, sedangkan tiga belas yang lain dikaitkan dengan Allah sebagai subjeknya. Kesemua ayat tersebut berbicara di dalam konteks negatif, yaitu berkaitan dengan siksaan atau neraka, kecuali di dalam QS. Yûsuf [12]: 31, yang merupakan bagian dari rangkaian kisah Zulaikha dan Nabi Yusuf dan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 31, yang berbicara mengenai balasan berupa pahala dan rezeki yang akan diberikan oleh Allah swt. kepada istri-istri Nabi. ❖ *Cholidi* ❖

## 'ATÎQ ( عَتِيْق )

Kata *'atîq* ( عَتِيْق ) merupakan kata benda yang berfungsi sebagai sifat bagi pelaku atau subjek *(ism fâ'il)*. Kata *'atîq* ( عَتِيْق ) ini termasuk kata turunan dari *'ataqa – ya'tiqu – 'itqan wa 'atqan wa 'atâqan wa 'atâqatan wa 'utûqan*. *Ism fâ'il*-nya ada dua macam, yaitu *'atîq wa 'âtiq* ( عَتِيْقٌ وَعَاتِقٌ ). Bentuk yang pertama *'atîq* ( عَتِيْق ) merupakan bentuk perubahan yang tidak beraturan (*irregular* = Inggris atau *simâ'î* = Arab). Jadi, bukan sebagai bentuk *shigah al-mubâlaghah* (superlatif) yang mengandung arti 'maha'. Bentuk ini pada umumnya yang digunakan oleh orang-orang Arab dalam percakapan mereka sehari-hari dan Al-Qur'an pun memilih bentuk ini. Adapun bentuk yang kedua *'âtiq* ( عَاتِق ) merupakan bentuk standar reguler (baca: *qiyâsî*).

Di dalam Al-Qur'an kata *al-'atîq* hanya disebut dua kali, yaitu dalam QS. Al-Hajj [22]: 29 dan 33. Keduanya dirangkaikan dengan kata *al-bait* ( اَلْبَيْتُ ) dalam fungsi sebagai keterangan (baca: *shifat*).

Menurut Ibnu Zakaria dan Al-Ashfahani kata *'atîq* ( عَتِيْق ) memunyai arti dasar (arti denotatif atau arti generik), yakni 1) *al-karam* ( اَلْكَرَمُ = mulia), baik karena kejadian (fisik) maupun karena akhlak atau perilakunya (mental), dan 2) *al-qidam* ( اَلْقِدَمُ = terdahulu atau terkemuka), baik dari segi umur, tempat, maupun martabatnya. Adapun Ibnu Manzhur di dalam *Lisanul-Arab*-nya menjelaskan bahwa di samping arti *al-karam* ( اَلْكَرَمُ = mulia), *'atîq* ( عَتِيْق ) merupakan antonim dari *riqq* ( رِقّ = budak). Jadi, menurutnya, *hurru al-'atîq* ( حُرُّ الْعَتِيْقِ ) berarti 'merdeka' atau 'bebas'. Arti ini merupakan pengembangan dari arti denotatif menjadi arti konotatif. Arti konotatif lainnya adalah 'antik' atau 'tua'.

Di dalam berbagai hal, di antara arti denotatif dan konotatif tersebut terdapat keterkaitan yang erat. Yang tua dihormati atau dimuliakan, yang bernilai antik dihargai tinggi, yang terkemuka biasanya dihormati dan sesuatu yang dihormati adalah yang mulia dan terkemuka. Dan secara faktual orang yang merdeka lebih dihormati dibanding hamba sahaya. Kata *'atîq* ( عَتِيْق ) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menunjuk arti 'bebas', 'tua', 'mulia' dan 'dihormati'.

Sebagaimana disebutkan di atas, Al-Qur'an merangkai kata *al-'atîq* ( اَلْعَتِيْقُ ) dengan *al-bait* ( اَلْبَيْتُ ) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 29 dan 33 di dalam arti 'Ka'bah' (*bait Allâh*). Ka'bah adalah suatu bangunan yang berbentuk kubus (*mukâ'ab*). Ukuran panjang sisi Ka'bah yang sebelah utara adalah 9,29 m dan sisinya sebelah selatan 10,5 m. Pada sudutnya sebelah selatan terletak *hajar aswad*.

Ka'bah–sebagai yang dikutip oleh Ibnu Zakaria–disebut *al-bait al-'atîq* ( اَلْبَيْتُ الْعَتِيْقُ ) karena ada beberapa kemungkinan: 1) menurut Al-Halil, Ka'bah merupakan rumah (bangunan) yang pertama yang diperuntukkan bagi manusia untuk beribadah. Ini dapat dilihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 96. Untuk itu *al-'atîq* ( اَلْعَتِيْقُ ) diartikan *al-qadîm* ( اَلْقَدِيْمُ = sudah ada sejak lama) karena pembangunannya yang pertama dilakukan oleh Nabi Adam as. dan dipugar oleh Nabi Ibrahim dan Isma'il as.; 2) menurut pendapat lain, karena Ka'bah terbebas (selamat) dari tenggelam dalam peristiwa badai topan yang melandanya; 3) karena Ka'bah terbebas dari serangan tentara bergajah yang dipimpim oleh Abrahah; 4) karena Ka'bah bebas dari klaim seseorang atau pihak-pihak tertentu sebagai miliknya (Ka'bah semata-mata milik Allah); 5) karena Allah swt. telah membebaskannya dari tangan-tangan yang tidak bertanggung jawab *(al-jabâbirah)*; 6) karena Allah akan membebaskan orang-orang yang thawaf di sekeliling Ka'bah dari dosa-dosanya. Semua pendapat tersebut dapat diterima.

Ada dua pandangan tentang maksud *al-bait al-'atîq* ( اَلْبَيْتُ الْعَتِيْقُ ) dalam S. Al-Hajj [22]: 33; **pertama**, Ka'bah, dan **kedua**, seluruh tanah haram.

Kedua ayat yang di dalamnya terdapat kata *al-'atîq* ( اَلْعَتِيْقُ ) berbicara dalam konteks ibadah haji. Salah satu dari manasik haji adalah thawaf di sekeliling *al-bait al-'atîq* (Ka'bah).

❖ *Cholidi* ❖

## 'AZAMA ( عَزَمَ )

Kata *'azama* ( عَزَمَ ) adalah kata kerja bentuk lampau *(fi'l mâdhî)* dari bentuk *mashdar al-'azm* ( اَلْعَزْمُ ). Kata itu dengan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali, tiga kali di dalam bentuk kata kerja lampau, satu kali di dalam bentuk kata kerja masa kini dan mendatang *(fi'l mudhâri')*, dan lima kali di dalam bentuk kata dasar. Tiga ayat di antaranya tergolong ayat-ayat *Makkiyah*, dan sisanya adalah *Madaniyah*.

Makna dasar *al-'azm* ( اَلْعَزْمُ ) adalah *al-qath' wa ash-shârimah* ( اَلْقَطْعُ وَالصَّارِمَةُ = putus atau ketegasan). Selain makna denotatif, kata itu juga memiliki makna konotatif, yaitu *'aqd al-qalbi 'alâ imdhâ'i al-amr* ( عَقْدُ الْقَلْبِ عَلَى إِمْضَاءِ الْأَمْرِ = keyakinan atau keteguhan hati untuk melakukan dan

menyelesaikan suatu pekerjaan). Ibnu Abbas mengatakan *al-'azm* ( اَلْعَزْمُ ) juga berarti *al-hazm* ( اَلْحَزْمُ = kokoh/tegar), sedangkan Ad-Dahhak memasukkan 'agung' atau 'penting' dan 'sabar' sebagai salah satu arti *al-'azm* ( اَلْعَزْمُ ).

Ada kaitan di antara makna denotatif dan konotatif tersebut, yaitu keyakinan atau keteguhan hati untuk melakukan dan menyelesaikan sesuatu yang muncul setelah adanya sebuah keputusan. Seorang yang agung dan sabar adalah orang yang mampu memutuskan sesuatu dan memiliki keteguhan hati. Penggunaan makna-makna tersebut disesuaikan dengan konteks pembicaraan.

Makna-makna denotatif maupun konotatif tersebut dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an. Makna 'memutuskan' atau 'keyakinan hati untuk melakukan sesuatu dan menyelesaikannya' disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 227 dan 235, QS. Âli 'Imrân [3]: 159, serta QS. Muhammad [47]: 21. Makna 'agung' dan 'kokoh' disebut pada QS. Al-Ahqâf [46]: 35, sedangkan makna 'besar' disebut pada QS. Âli 'Imrân [3]: 186, QS. Luqmân [31]: 17, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 43.

Ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'azm* ( عَزْمٌ ) atau turunannya yang berarti keyakinan atau keputusan hati untuk melakukan dan menyelesaikan sesuatu umunya berbicara mengenai persoalan keluarga, nikah (QS. Al-Baqarah [2]: 235) dan talak (QS. Al-Baqarah [2]: 227), etika dan strategi (Rasulullah) bergaul dan berdakwah (QS. Âli 'Imrân [3]: 159). Kesemua persoalan yang dibicarakan itu termasuk di dalam kategori persoalan besar dan memunyai pengaruh besar pula di dalam hidup dan kehidupan, bukan hanya bagi pelakunya, tetapi juga bagi orang lain yang memiliki keterkaitan. Talak akan berakibat pada anak dan keturunan, nikah akan menghasilkan susunan dan tatanan nasab yang teratur dan terjamin, serta strategi dan etika dakwah dan bergaul sesama manusia akan menentukan hasil yang akan diperoleh.

Ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'azm* ( عَزْمٌ ) atau turunannya yang bermakna 'besar', 'agung' atau 'penting' berbicara tentang kebesaran jiwa di dalam menghadapi ujian Tuhan, dan perlakuan lalim dari pihak lain, sedangkan QS. Al-Ahqâf [46]: 35 berbicara mengenai peringkat rasul-rasul tertentu. Peringkat yang disebut *ulul-'azmi,* yaitu peringkat tertentu yang dimiliki oleh rasul-rasul tertentu, yakni mereka yang memunyai syariat baru dan membatalkan syariat sebelumnya.

Mengenai siapa-siapa di antara rasul-rasul Allah yang termasuk kategori *ulul-'azmi* terdapat perbedaan pendapat ulama. Menurut Ibnu Zaid yang diikuti oleh Imam Fakhrur Razi, semua rasul Allah adalah *ulul-'azmi.* Allah swt. tidak pernah mengangkat seseorang menjadi rasul kecuali pada diri orang tersebut terdapat kebesaran, kemuliaan, serta pemikiran yang sempurna. Pendapat lain mengatakan *ulul-'azmi* adalah Muhammad saw. dan para rasul Allah yang namanya disebut di dalam QS. Al-An'âm [6], yaitu Ishaq as., Ya'qub as., Nuh *as.*, Daud as., Sulaiman as., Ayyub as., Yusuf as., Musa as., Harun as., Zakaria as., Yahya as., Isa as., Ilyas as., Ismail as., Ilyasa' as., Yunus as., dan Luth as. Hal ini berdasarkan ungkapan dan pernyataan yang terdapat pada QS. Al-An'âm [6]: 90, *"Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah swt.; maka, ikutilah petunjuk mereka. Katakanlah, 'Aku tidak minta upah kepadamu di dalam menyampaikan [Al-Qur'an]". Al-Qur'an itu tidak lain hanyalah peringatan untuk segala umat'".*

Menurut Al-Kalbi, para rasul *ulul-'azmi* ada enam orang, yaitu Nuh as., Hud as., Shalih as., Luth as., Syu'aib as., dan Musa as. Mereka dikatakan *ulul-'azmi* karena kisah mereka disebutkan secara berurutan di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26] dan QS. Al-A'râf [7]. Menurut Muqatil, rasul *ulul-'azmi* ada enam. Mereka adalah Nuh as. karena beliau sabar atas siksaan yang dilancarkan oleh kaumnya; Ibrahim as. karena sabar menghadapi Namrud, penguasa pada masanya yang membuat api untuk membakarnya; Ishaq as. karena sabar menerima putusan akan disembelih; Ya'qub as. karena sabar ketika kehilangan putranya, Yusuf as. dan kehilangan penglihatannya (buta); Yusuf as. karena sabar ketika ia dibuang oleh

saudara-saudaranya ke dalam sumur dan mendekam di dalam penjara; Ayyub as. karena sabar atas penyakit yang menyerangnya.

Pendapat di atas menyebut Ishaq sebagi nabi yang disembelih. Pendapat ini lemah karena sekian banyak argumentasi membuktikan bahwa putra Nabi Ibrahim yang disembelih adalah Ismail, bukan Ishaq.

Menurut pendapat Ibnu Abbas dan Qatadah para rasul yang tergolong *ulul-'azmi* adalah Nuh as., Ibrahim as., Musa as., Isa as., dan Muhammad saw. Nama mereka secara khusus disebutkan Allah swt. di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 7.

Ada beberapa hal yang dapat dipetik dari kumpulan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'azm* ( عَزْمٌ ) dan turunannya, yaitu 1) etika sesama manusia, baik kawan maupun lawan, harus tetap dipelihara dan kebiasaan berbuat baik harus tetap dipertahankan; 2) cobaan harus dihadapai dengan kesabaran dan ketakwaan; 3) menghadapi pekerjaan besar harus dengan sikap tegar dan percaya diri serta tawakkal. ❖ *Cholidi* ❖

## 'AZHÎM, AL- ( اَلْعَظِيم )

Kata *al-'azhîm* ( اَلْعَظِيم ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *'ain, zhâ'*, dan *mîm* yang menunjuk kepada makna *agung dan besarnya sesuatu*. Kalau yang ditunjuk itu materi, maka ia berarti *besar panjang, lebar, lagi tinggi*, atau *dalam jangkau oleh pandangan mata.*

Yang agung ada yang terjangkau seluruhnya oleh pandangan mata, ada juga yang hanya sedikit bagiannya yang dapat dilihat. Gunung atau gajah dapat ditunjuk dengan menggunakan kata *'azhîm*, saat ia dibanding dengan makhluk atau binatang lain, walau buat gajah dan gunung, seluruh tubuh/bagiannya dapat terlihat, berbeda dengan langit, hanya sebagian yang terlihat mata.

Kata ini juga dapat menjadi sifat suatu immaterial yang jangkauannya dapat berbeda-beda. Ada sesuatu yang agung dalam pandangan akal, dan akal itu juga dapat memahami hakikatnya. Ada lagi immaterial yang agung namun hanya sedikit hakikatnya yang terjangkau oleh akal. Ada lagi yang agung, bahkan Mahaagung, yang hakikatnya sama sekali tidak terjangkau oleh akal. Dia adalah Allah swt.

Allah Mahaagung, karena mata tidak mampu memandang-Nya dan akal tidak dapat menjangkau hakikat wujud-Nya.

Allah Mahaagung, karena Dia adalah yang wajib wujud-Nya, langgeng eksistensinya untuk selama-lamanya. Dia Yang Awal Dia pula Yang Akhir, sedang wujud selain-Nya hanya sebuah kemungkinan, bisa wujud atau tak wujud, atau saja sekali wujudnya mustahil, seperti kemustahilan penggabungan dua hal yang bertolak belakang.

Allah Mahaagung, karena keagungan-Nya melebihi keagungan segala yang agung, bahkan keagungan segala yang agung adalah berkat anugerah-Nya. Dia Mahaagung, karena keagungan-Nya tidak bertepi dan tidak pula dapat diukur.

Allah Mahaagung, karena akal berlutut di hadapan-Nya dan jiwa gemetar menghadapi-Nya, serta larut di dalam cinta-Nya. Semua wujud kecil di hadirat-Nya, butuh pertolongan-Nya dan punah atas ketetapan-Nya.

Lebih dari 100 kali kata *'azhîm* ditemukan dalam Al-Qur'an. Ada yang menyifati Al-Qur'an, *'Arsy* (singgasana Tuhan dan singgasana Ratu Saba'), kekuasaan-Nya, sumpah, kerajaan, ucapan, siksa, ganjaran, dosa, anugerah berita hari Kemudian, korban, kemenangan, sihir Firaun, tipu daya wanita, keresahan, kebohongan/fitnah, gunung, harta kekayaan Qarun, penganiayaan, syirik, dan lain-lain termasuk juga menyifati akhlak Rasulullah Muhammad saw.

Kata *al-'Azhîm* yang menjadi sifat Allah ada yang berdiri sendiri dan ada juga yang dirangkaikan dengan *al-'Aliyy* (Mahatinggi), seperti pada akhir kalimat *ayat al-Kursiy* (QS. al-Baqarah [2]: 255).

Perangkaian Yang Mahatinggi dengan Mahaagung *(al-'Aliyy al-'Azhîm)* untuk memberi isyarat bahwa keagungan-Nya itu adalah keagungan yang berkaitan dengan ketinggian tingkat/derajat serta kejauhan-Nya untuk diraih oleh pemahaman akal. Juga karena *ketinggian*

mengandung makna *kejelasan,* sedang keagungan sering kali diliputi oleh ketidakjelasan, akibat ketidakmampuan menjangkaunya sama sekali. Rasul saw. menjelaskan bahwa Allah befirman: *al-Kibriyâ'u ridâ'î wa al-'Azhâmatu izârî* (Kebesaran adalah selendang-Ku dan Keagungan adalah pakaian [kain]-Ku). Selendang adalah sesuatu yang diletakkan di atas pakaian yang nampak jelas, sedang kain adalah yang menutup bagian dalam dan bawah. Ini berarti bahwa di langit kebesaran-Nya, di bumi keagungan-Nya di *'Arsy* ketinggian-Nya. Dengan demikian, keagungan-Nya merupakan sesuatu yang sangat tersembunyi ditinjau dari rinciannya, sedang kebesaran dan ketinggian-Nya, merupakan sesuatu yang jelas dibandingkan dengan ketidakjelasan yang lain. Begitu al-Biqa'i dalam tafsirnya *Nazhm adh-Dhurâr* ketika menjelaskan ayat al-Kursiy. Demikian *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## 'AZÎZ ( عَزِيْز )

Kata *al-'azîz* ( الْعَزِيْز ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *'ain* dan *zai,* yang maknanya *kekukuhan, kekuatan,* dan *kemantapan.* Dari sini, kemudian maknanya berkembang sesuai dengan konteks serta bentuk dasar *mudhâri'*-nya (kata kerja masa kininya). Jika bentuknya *ya'uzzu* ( يَعُزُّ ), maka ia berarti *mengalahkan.* Jika berbentuk *ya'izzu* ( يَعِزُّ ), maka maknanya *yang sangat jarang* atau *sedikit,* bahkan *tidak ada samanya.* Sedangkan bila bentuk katanya *ya'azzu* maka ini berarti *menguatkan sehingga tidak dapat dibendung atau diraih.* Ketiga makna di atas, dapat menyifati Allah swt.

Kata *al-'azîz* ( الْعَزِيْز ) dan *'azîz* ( عَزِيْز ) terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 99 kali, antara lain bermakna; *angkuh, tidak terbendung, kasar, keras, dukungan, semangat,* dan *membangkang.*

Allah adalah *al-'Azîz,* yakni *Yang Maha mengalahkan siapa pun yang melawan-Nya* dan *tidak terkalahkan oleh siapa pun.* Dia juga tidak ada sama-Nya, serta *tidak pula dapat dibendung kekuatan-Nya* atau *diraih kedudukan-Nya.* Dia begitu tinggi sehingga tidak dapat disentuh oleh keburukan dan kehinaan. Dari sini kata *al-'Azîz* biasa diartikan dengan *Yang Mulia.*

*'Izzah* ( عِزَّة ) (sifat yang disandang oleh Yang *'Azîz*), menjadikan Dia bebas dari segala cela dan kerendahan yang mengurangi kehormatan-Nya.

Imam al-Ghazali menetapkan tiga syarat yang harus terpenuhi untuk dapat menyandang sifat tersebut, yaitu: a) *Peranan yang sangat penting lagi sedikit sekali wujud yang sama dengannya,* b) *Sangat dibutuhkan* dan c) *Sulit untuk diraih/disentuh.* Tanpa berkumpulnya tiga hal tersebut, maka sesuatu tidak wajar dinamai *'azîz.* Tulis al-Ghazali, "ada saja sesuatu yang jarang wujudnya, tetapi tidak memiliki peranan yang penting, dan tidak pula banyak manfaatnya, maka ia bukanlah sesuatu yang *'azîz.* Demikian juga ada saja yang besar peranannya, banyak manfaatnya, jarang samanya, tetapi tidak sulit meraihnya, maka ia pun tidak dinamai *'azîz.*" Al-Ghazali memberi contoh matahari, yang dalam tata surya kita tidak ada bandingannya, manfaatnya pun banyak bagi setiap yang hidup, kebutuhan terhadapnya sangat besar, namun ia tidak dapat dinamai *'azîz,* karena tidak sulit bagi siapa pun untuk menyaksikannya.

Setiap unsur dari ketiga syarat di atas, memunyai kesempurnaan dan kekurangan. Kesempurnaan menyangkut sedikitnya unsur sesuatu seperti keesaan, karena tidak ada yang lebih sedikit dari satu. Allah swt. dalam hal ini adalah wujud yang paling *'Azîz/Mulia* karena sedikit wujud yang sama dengan-Nya, *"Yang serupa dengan serupa-Nya pun tak ada",* sesuai firman-Nya: *"Laisa Kamitslihi Syai'un,"* baik dalam benak atau khayalan, apalagi dalam kenyataan. Adapun dalam hal kebutuhan pihak lain kepadanya, maka kesempurnaannya terletak pada kebutuhan kepadanya oleh segala sesuatu dan dalam segala hal, termasuk dalam hal wujud, kesinambungan eksistensi, dan sifat-sifat. Sesuatu yang sifatnya seperti itu, hanya wujud pada Allah swt. Sedangkan kesempurnaan dalam hal kesulitan untuk diraih, juga hanya disandang oleh Allah swt., karena bukankah "Tidak ada yang mengenal Allah kecuali Allah sendiri?" Bukankah Dia yang mengherankan jika dibahas

Dzat-Nya, serta mengagumkan jika dianalisis perbuatan-Nya? Dari sini dapat dimengerti mengapa Al-Qur'an menyatakan bahwa, ( مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ) *"Barang siapa yang menghendaki al-'Izzah (kemuliaan) maka kemuliaan seluruhnya hanya milik Allah"* (QS. al-Fâthir [35]: 10).

Nabi saw. bersabda: *"Sesungguhnya Tuhan kalian berfirman setiap hari; Akulah al-'Azîz (Yang Mahamulia), siapa yang menghendaki kemuliaan dunia dan akhirat, hendaklah dia taat kepada al-'Azîz."*

Jika kemuliaan adalah milik Allah, maka Allah pula yang menganugerahkannya kepada siapa yang dikehendakinya, dan dalam konteks ini Allah menegaskan bahwa kemuliaan itu dianugerahkan-Nya kepada Rasul dan orang-orang Mukmin sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Munâfiqûn [63]: 8.

Ini berarti bahwa kemuliaan manusia tidak terletak pada kekayaan atau kedudukan sosialnya, tetapi pada nilai hubungannya dengan Allah swt. Siapa yang menghendaki kemuliaan, maka hendaklah dia menghubungkan diri dengan Allah dan tidak mengandalkan manusia guna meraihnya, karena; *"Siapa yang mencari kemuliaan melalui suatu kaum, Allah akan menghinanya melalui mereka."*

*'Izzah* ( عِزَّة ) (kemuliaan) bagi manusia berbeda dengan keangkuhan, karena kemuliaan merupakan cermin pengetahuan manusia tentang diri dan kedudukannya sehingga dia menempatkan dirinya pada tempat yang sewajarnya. Sedangkan keangkuhan adalah cermin dari *ketidaktahuan* manusia akan diri dan kedudukannya sehingga dia menempatkan diri di atas kedudukan yang sebenarnya. Agaknya inilah yang menjadi sebab sehingga pada umumnya–dalam Al-Qur'an–kata *'Azîz* yang menjadi sifat Allah, sering kali disusul oleh kata *Hakîm* ( حَكِيم ), yang mengandung makna memperlakukan sesuatu dengan bijaksana, sehingga dengannya diraih manfaat atau ditampik mudharat. Bahkan dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *'Azîz* ( عَزِيز ) yang menjadi sifat Allah, kecuali digandengkan dengan salah satu-Nya yang lain yang dipilih-Nya sesuai dengan konteks pembicaraan, seperti *al-Qawiyy* ( القَوِيّ ), *ar-Rahîm* ( الرَّحِيم ), *al-Hamîd* ( الحَمِيد ), *al-Ghaffâr* ( الغَفَّار ), *al-Ghafûr* ( الغَفُور ), *Dzuntiqâm* ( ذُو انْتِقَام ). "Sifat *'azîz* yang merupakan sifat Nabi Muhammad saw. pun dirangkaikan dengan sifat *Ra'ûf ar-Rahîm* (sangat penyantun lagi penyayang) (QS. at-Taubah [9]: 128). Kata *'azîz*–dalam Al-Qur'an–yang tidak disertai dengan sifat lain hanya tertuju kepada manusia, yakni yang diucapkan putra-putra Nabi Ya'qub as. ketika mereka datang menemui penguasa Mesir untuk memohon agar saudara mereka yang ditangkap dapat dilepaskan (QS. Yûsuf [12]: 78). Demikian *Wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## 'AZZAR ( عَزَّر )

Kata *'azzar* ( عَزَّر ) aslinya *azzara* ( عَزَّرَ ), *fi'l mâdhî* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu, *'ain – zai –* dan *râ'*. Perubahan keadaan huruf *râ'* dari *fathah* menjadi sukun terjadi karena bertemunya kata kerja itu dengan kata ganti bersambung *(dhamîr muttashil)* yang berkedudukan sebagai subjek. Di antara artinya adalah *ar-radd wal man'u* ( الرَّدُّ وَالْمَنْعُ = menolak atau mencegah). Dari arti ini kemudian lahir istilah *ta'zîr* ( تَعْزِيْر ), yaitu hukuman yang tidak termasuk *hadd* ( حَدّ ) karena tujuannya mencegah pelaku kejahatan tersebut agar tidak mengulangi kejahatan yang telah dilakukannya.

Kata *'azzara* juga dipakai di dalam arti 'menolong' dan 'menghormati' karena orang yang menolong dan menghormati seseorang pasti mencegah kejahatan atau hal-hal yang tidak baik, sehingga tidak menimpa orang tersebut, baik dari musuh-musuhnya maupun dari yang lainnya. Ada juga yang berpendapat bahwa makna dasar dari kata tersebut justru 'menolong' dan 'menghormati'. Berdasarkan arti ini, *ta'zîr* ( تَعْزِيْر ) dinamai demikian karena mengandung arti 'menolong pelaku kejahatan tersebut agar tidak berlarut-larut di dalam kejahatannya'.

Di dalam Al-Qur'an kata *'azzara* ( عَزَّرَ ) dan yang seakar dengannya berulang sebanyak empat kali, yaitu pada QS. al-Mâ'idah [5]: 12; QS. al-A'râf [7]: 157; QS. al-Fath [48]: 8; dan QS. At-

Taubah [9]: 30.

Pada QS. al-Mâ'idah [5]: 12 tersebut, kata *'azzara* ( عَزَّرَ ) dipakai di dalam arti 'mendukung' dan 'membela rasul-rasul Allah'. Pada ayat itu, disebutkan mengenai janji Allah terhadap Bani Israil berupa ampunan dan surga bagi yang beriman kepada rasul-rasul-Nya, lalu mendukungnya serta mendirikan shalat dan menunaikan zakat.

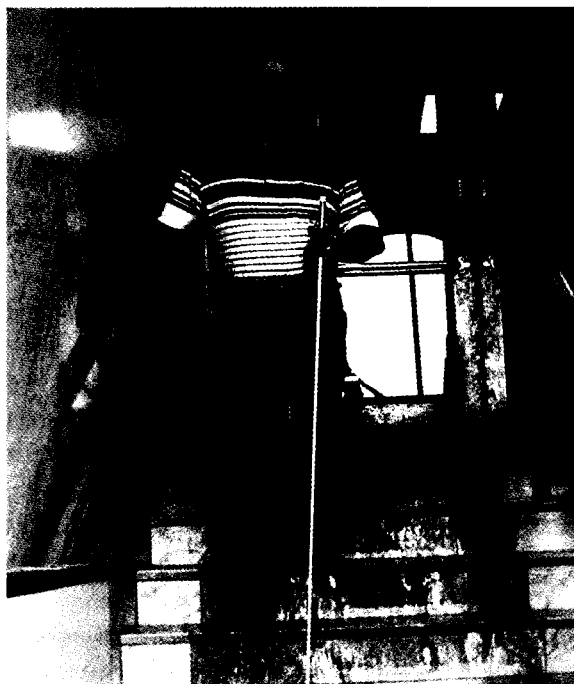
Demikian pula pada QS. al-A'râf [7]: 157, kata *'azzara* ( عَزَّرَ ) juga mengandung arti 'mendukung' dan 'membela' rasul Allah yang di dalam ayat ini khusus ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. di mana ditegaskan bahwa pendukung-pendukung Nabi Muhammad benar-benar termasuk orang yang beruntung.

Adapun pada QS. al-Fath [48]: 9, kata *'azzara* ( عَزَّرَ ) digunakan dengan makna 'mengagungkan Allah' di dalam arti menguatkan agama-Nya. Ayat ini berbicara tentang fungsi kerasulan Nabi sebagai saksi, pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Dengan terlaksananya fungsi tersebut maka nyatalah siapa yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya, menguatkan agama-Nya, bertasbih dan mengagungkan-Nya, baik di waktu pagi maupun waktu petang.

Selanjutnya, pada QS. at-Taubah [9]: 30, kata itu menunjuk pada nama 'Uzair ( عُزَيْر ). Di dalam ayat itu, disinggung mengenai keyakinan yang sesat dari orang Yahudi dan Nasrani. Orang Yahudi mengatakan bahwa 'Uzair itu adalah putra Allah; sedangkan, orang Nasrani mengatakan bahwa al-Masih (Nabi Isa) itu putra Allah.

❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

## A'MÂ ( أَعْمَى )

Kata ini bentuk tunggal dari *'umyun/'umyân* ( عُمْيٌ/عُمْيَانٌ ) yang merupakan *shîgat al-mubâlaghah* ( صِيْغَةُ الْمُبَالَغَة = bentuk kata di dalam bahasa Arab mengandung makna 'sangat') yang menggunakan bentuk *ism at-tafdhîl* ( إِسْمُ التَّفْضِيْل = superlatif) yang berarti *fâ'il* ( فَاعِلٌ = pelaku) dan berbentuk *mudzakkar* ( مُذَكَّرٌ = jenis laki-laki). Bentuk *muannats* ( مُؤَنَّثٌ = jenis perempuan)-nya

*Kebutaan yang sesungguhnya bukanlah pada mata, tetapi di hati*

adalah *'umyâ'/'umyah* ( عُمْيَاء/عُمْيَة ). Kata ini terbentuk dari huruf-huruf *'ain, mîm,* dan *mu'tal,* yang berarti 'menutup' dan 'memberi tabir'. Dari akar kata itu terbentuk antara lain *al-'amâ* ( العَمَى ) yang berarti 'kebutaan'; *al-a'mâ* ( الأَعْمَى ) berarti 'yang buta' karena seakan-akan ada yang menutup matanya sehingga tidak dapat melihat; 'yang bodoh' karena seakan-akan ada yang menutup hati dan pikirannya sehingga tidak dapat berpikir; *al-'umiyyah* ( العُمِيَّة ) berarti 'kesesatan' karena kebenaran itu tertutup; *al-'ummiyyah* ( العُمِّيَّة ) berarti 'kesombongan' karena buta akan hakikat diri; *al-'amâ'* ( العَمَاء ) berarti 'awan' karena menutup langit; *at-ta'miyah* ( التَّعْمِيَة ) berarti 'kamuflase' atau 'penyamaran' karena tertutup dari yang sebenarnya; dan *al-mu'ammâ* ( المُعَمَّى ) berarti 'teka-teki' karena maksudnya tersembunyi. Kata *al-'amâ* ( العَمَى ) atau *al-a'mâ* ( الأَعْمَى ) berarti *'dzihâbu al-bashar'* ( ذِهَابُ الْبَصَر = hilangnya penglihatan, buta). Manurut Al-Laits, kata itu tidak digunakan untuk sifat orang yang hanya buta sebelah. Menurut Ibnu Manzhur, juga digunakan pada orang yang buta mata hatinya,

yaitu bodoh.

Kata *a'mâ* ( أَعْمَى ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 33 kali.

1. Dengan bentuk tunggal, *a'mâ* ( أَعْمَى ) terulang empat belas kali, digunakan di dalam kaitan dengan: a) tuntunan di dalam menghadapi masyarakat bahwa orang yang buta tidak sama dengan orang yang melihat (QS. al-An'âm [6]: 50); b) tidak adanya orang yang menanggung dosa orang lain karena Allah telah mengirimkan rasul yang membawa kebenaran dan manusia bebas untuk mengikutinya. Karena itulah, manusia terbagi dua, yaitu yang dapat melihat kebenaran dan yang buta terhadapnya (QS. Fâthir [35]: 19); c) perumpamaan orang kafir dan orang beriman, yaitu orang kafir bagaikan orang buta dan tuli terhadap kebenaran dan orang Mukmin melihat dan mendengar kebenaran (QS. Hûd [11]: 24, QS. Ar-Ra'd [13]: 19, dan QS. Al-Mu'min [40]: 58). Itu menunjukkan bahwa istilah ini digunakan untuk orang yang buta hatinya karena tidak dapat menerima kebenaran; d) mereka yang tidak dapat memerhatikan tanda-tanda keesaan dan kekuasaan Allah swt. sehingga dinamakan orang buta hatinya (QS. Ar-Ra'd [13]: 16); e) fakta bahwa orang yang buta atas peringatan dan petunjuk Allah di dunia pasti di akhirat kelak juga buta (QS. Al-Isrâ' [17]: 72 dan QS. Thâhâ [20]: 124); f) salah satu pertanyaan orang kafir di akhirat, mengapa mata mereka buta (QS. Thâhâ [20]: 125); g) pedoman pergaulan terhadap orang buta, pincang, dan sakit (QS. An-Nûr [24]: 61), yaitu dengan mengajak mereka makan bersama di dalam lingkungan keluarga, kerabat, dan kawan-kawan; h) kebolehan orang yang buta (mata) untuk tidak ikut berperang (QS. Al-Fath [48]: 17); i) teguran Allah kepada Nabi saw. yang tidak menghiraukan kedatangan Abdullah bin Umi Maktum, seorang yang buta, yang ingin bertanya kepadanya tentang Islam (QS. 'Abasa [80]: 2).
2. Dengan bentuk jamak, *'umyun* ( عُمْيٌ ) berulang delapan kali, digunakan berkaitan dengan: a) orang munafik, yakni mereka memunyai mata tetapi ia tidak dapat menerima kebenaran sehingga dinamakan orang buta (QS. Al-Baqarah [2]: 18); b) orang kafir yang diumpamakan seperti gembala, hanya mendengar panggilan dan seruan tuannya tetapi tidak mengerti dan buta terhadap seruan itu (QS. Al-Baqarah [2]: 171); c) hamba Allah yang mendapat kemuliaan, yakni bahwa jika ia diseru oleh Tuhannya, ia tidak seperti orang yang buta dan tuli (QS. Al-Furqân [25]: 73); d) keterbatasan Nabi saw. memalingkan umatnya dari kesesatan dan kebutaan terhadap petunjuk yang dibawanya (QS. Yûnus [10]: 43, QS. An-Naml [27]: 81, QS. Ar-Rûm [30]: 53, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 40).
3. Dengan bentuk *mashdar, al-'amâ* ( الْعَمَى ) terulang dua kali, digunakan di dalam konteks latar belakang kehancuran kaum Tsamud, yaitu mereka lebih memilih kebutaan daripada hidayah yang diberikan Allah kepada mereka (QS. Fushshilât [41]: 17) dan di dalam konteks orang kafir yang buta hatinya, yakni bahwa Al-Qur'an tidak memberi petunjuk kepada mereka (QS. Fushshilat [41]: 44).
4. Dengan bentuk kata kerja lampau: a) bentuk tunggal intransitif, *'amiyat* ( عَمِيَتْ ) digunakan di dalam konteks orang yang tidak melihat kebenaran sehingga ia akan mendapatkan balasan dari perbuatannya itu (QS. Al-An'âm [6]: 104) dan permintaan pertanggungjawaban orang-orang musyrik di akhirat (QS. Al-Qashash [28]: 66); b) bentuk tunggal transitif, *a'mâ* ( أَعْمَى ) digunakan di dalam kaitan dengan laknat Allah terhadap orang munafik dan murtad yang dibutakan hatinya (QS. Muhammad [47]: 23); c) bentuk tunggal pasif wanita *'ummiyat* ( عُمِّيَتْ ) berulang satu kali, digunakan berkaitan dengan kaum Nuh as., yakni mereka buta terhadap rahmat yang dibawa oleh Nabi Nuh as. berupa petunjuk, tetapi mereka mendustakan dan menghinanya (QS. Hûd [11]: 28); d) bentuk jamak, *'amû* ( عَمُوا ) berulang tiga kali, digunakan di dalam konteks

dakwah Nabi saw., yakni bahwa mereka yang tidak menerima dakwahnya adalah buta (QS. Al-Mâ'idah [5]: 71) dan kesombongan orang kafir, padahal mereka tidak mengetahui atau buta tentang hari akhirat karena hanya Allah swt. yang mengetahui perkara gaib (QS. An-Naml [27]: 66).

5. Dengan bentuk kata kerja bentuk sekarang (*mudhâri'*), *ta'mâ* ( تَعْمَى ) terulang dua kali, digunakan di dalam kaitan dengan orang musyrik yang mendustakan seruan Nabi saw. sehingga Allah menegaskan bahwa yang buta dari mereka bukan matanya melainkan hatinya, seperti yang dilakukan oleh kaum Nuh, Ad, Tsamud, Ibrahim, Luth, penduduk Madyan, dan Musa as. (QS. Al-Hajj [22]: 46).
6. Dengan bentuk sifat, *'amîn* ( عَمِيْن ) digunakan di dalam konteks kaum Nuh as. yang mendustakan nabinya, yakni mereka buta (mata hatinya) atas kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Nuh as. (QS. Al-A'râf [7]: 64).

Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa kata *al-a'mâ* ( الأَعْمَى ) dan pecahannya lebih banyak digunakan untuk mereka yang buta mata hatinya karena tidak dapat menerima kebenaran yang disampaikan oleh rasul-rasul Allah swt. Mereka itu adalah orang kafir, munafik, musyrik, dan mereka yang tidak dapat mengetahui atau menerima kebenaran meskipun mata mereka melihat. Di dalam hal itu tepat pembagian Al-Ashfahani bahwa *al-a'mâ* ( الأَعْمَى ) terbagi atas dua bagian, yaitu 1) *iftiqâd al-bashar* ( إِفْتِقَادُ البَصَر ) berarti 'buta matanya' dan *iftiqâd al-bashîrah* ( إِفْتِقَادُ البَصِيْرَة ) berarti 'buta hatinya'. Makna yang kedua, kata Al-Ashfahani, merupakan kebutaan yang sangat dikecam oleh Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 18); bahkan, Al-Qur'an tidak menganggap buta orang yang kehilangan mata, tetapi buta pada hakikatnya adalah kehilangan penglihatan hati (QS. Al-Hajj [22]: 46). Az-Zajjaj juga menyebutkan bahwa orang kafir dikatakan *al-a'mâ* ( الأَعْمَى ) atau 'buta' karena mereka tidak dapat melihat dan menerima kebenaran dan orang Mukmin dikatakan *al-bashîr* ( البَصِيْر ) atau 'melihat' karena dapat melihat dan menerima kebenaran serta mendapat bimbingan dari Allah swt. Menurut Mujahid, *al-a'mâ* ( الأَعْمَى ) berarti 'bodoh', yakni buta dari hujah. Menurut Naqtawaih, kata itu berarti 'buta dari bimbingan dan jalan untuk mendapatkan bimbingan' sehingga mereka tidak dapat mengerjakan perbuatan baik atau kebenaran. ❖ *Arifuddin Ahmad & Ahmad Rofiq* ❖

## A'RÂB ( أَعْرَاب )

*A'râb* ( أَعْرَاب ) ialah orang-orang Arab Badui yang bertempat tinggal di pedesaan di luar kota. Kata ini seasal dengan kata *'Arab* ( عَرَب ) yang merujuk pada suatu golongan etnik dari ras Semit yang berasal dari keturunan Nabi Ismail as. dan daerah asalnya adalah Semenanjung Arabia. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *A'râb* ( أَعْرَاب ) pada mulanya merupakan jamak dari *'Arab* ( عَرَب ), kemudian dipergunakan di dalam pergaulan sebagai sebutan bagi penduduk Arab yang tinggal di pedalaman. Kata *'Arab* ( عَرَب ) menjadi nama generik bagi semua orang Arab, dan kadang kala menunjukkan pada orang-orang Arab yang tinggal di perkotaan.

Kata *'Arab* ( عَرَب ) memunyai tiga arti pokok. **Pertama**, 'kejelasan dan kefasihan'; misalnya *a'rab ar-rajul 'an nafsih* ( أَعْرَبَ الرَّجُلُ عَنْ نَفْسِهِ = lelaki itu menjelaskan identitasnya); **kedua**, 'keaktifan dan keceriaan'; misalnya *al-mar'ah al-'arûb* ( الْمَرْأَةُ الْعَرُوْب = wanita yang ceria menyenangkan suaminya); **ketiga**, makna 'rusak' seperti pada *'aribat ma'idatuh* ( عَرِبَتْ مَعِدَتُهُ = rusak lambungnya).

Di dalam Al-Qur'an kata *A'râb* ( أَعْرَاب ) disebut sepuluh kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 90, 97, 98, 101, dan 120, QS. Al-Ahzâb [33]: 20, QS. Al-Fath [48]: 11, 16, serta QS. Al-Hujurât [49]: 14.

Penyebutan *A'râb* ( أَعْرَاب ) di dalam Al-Qur'an merujuk pada orang-orang Badui di dalam pergaulannya dengan Nabi Muhammad saw.; ada yang negatif, tetapi ada pula yang positif. Sikap mereka yang negatif misalnya mencari-cari uzur agar diizinkan tidak ikut berjihad (QS. At-Taubah [9]: 90), kaku dan menganggap infak di jalan Allah sebagai kerugian (QS. At-Taubah [9]: 98). Kekafiran dan

kemunafikan mereka menurut Thabarsi, lebih hebat daripada orang-orang kota yang kafir karena tabiat mereka yang kasar, jauh dari tempat ilmu pengetahuan, tidak mendengar wahyu dan perintah Rasul, tidak menyaksikan mukjizat dan berkat wahyu. Orang-orang Arab Badui dimaksud bertempat tinggal di sekitar Madinah, terdiri dari penduduk Juhaina, Muzayyanah, Aslam, Asyja', dan Gifar.

Al-Qur'an juga menunjukkan perilaku sebagian *A'râb* yang positif, yaitu ada yang benar-benar beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi Muhammad saw., serta memandang infak pada jalan Allah (*sabîlillâh*) sebagai jalan mendekatkan diri pada Allah (QS. At-Taubah [9]: 99); ada pula yang sudah masuk Islam tetapi keislamannya itu perlu pembuktian iman dengan tidak ragu-ragu berjuang pada jalan Allah (*sabîlillâh*) dengan mengorbankan harta dan jiwa (QS. Al-Hujurât [49]: 14). ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## A'ÛDZU ( أَعُوْذُ )

Kata *a'ûdzu* ( أَعُوْذُ ) adalah salah satu bentuk kata kerja yang menunjuk waktu sekarang dan/atau yang akan datang (*al-fi'l al-mudhâri'* = الْفِعْلُ الْمُضَارِعُ ) dari kata dasar *'âdza* ( عَاذَ ) - *ya'ûdzu* ( يَعُوْذُ ) - *'audzan* ( عَوْذًا ), *'iyâdzan* ( عِيَاذًا ), *dan ma'âdzan* ( مَعَاذًا ). Kata *a'ûdzu* ( أَعُوْذُ ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 17 kali, dengan rincian *'udztu* ( عُذْتُ ) dua kali, *a'ûdzu* ( أَعُوْذُ ) tujuh kali, *yaûdzûna* ( يَعُوْذُوْنَ ) dan *u'îdzu* ( أُعِيْذُ ) masing-masing satu kali, *ista'idz* ( اسْتَعِذْ ) empat kali, dan *ma'âdz* ( مَعَاذ ) satu kali.

Arti dasar dari *al-'audz* ( الْعَوْذُ ) ialah "berlindung pada sesuatu" (*al-iltijâ' ilâ asy-syai'* = الْالْتِجَاءُ إِلَى الشَّيْئِ ). Sementara itu ada pula yang mengartilan *isti'âdza* ( اِسْتِعَاذَةٌ ) sebagai *istidfâ' al-adnâ bi al-a'lâ 'alâ wajh al-khudhû' wa at-tadzallul* = اسْتِدْفَاعُ الأَدْنَى بِالأَعْلَى عَلَى وَجْهِ الْخُضُوْعِ وَالتَّذَلُّلِ ( permohonan dari pihak yang lebih rendah kepada pihak yang lebih tinggi dengan penuh ketundukan hati dan kerendahan hati [agar diselamatkan]) atau *thalab al-i'tishâm min syarri asy-syai'* ( طَلَبُ الْاِعْتِصَامِ مِنْ شَرِّ الشَّيْئِ = memohon perlindungan dari kejahatan sesuatu). Dengan demikian, inti dari permohonan perlindungan ialah permohonan agar dihindarkan dari kejahatan sesuatu.

Al-Qur'an setidak-tidaknya berbicara tentang lima hal di dalam konteks permohonan kepada Allah swt., yaitu a) semua kesulitan yang ditimbulkan oleh orang-orang kafir dan orang-orang yang takabbur (QS. Ghâfir [40]: 27 dan 56); b) semua bentuk godaan manusia, jin, dan setan (QS. Al-Mu'minûn [23]: 97 dan QS. An-Nâs [114]: 1–6); c) semua akibat kejahilan/ketidaktahuan (QS. Hûd [11]: 47); d) semua akibat kezaliman (QS. Al-Mu'minûn [23]: 98 dan QS. Al-Falaq [113]: 1–5); dan e) semua bujuk rayu wanita yang akan membawa kepada keruntuhan moral (QS. Yûsuf [12]: 23).

Permohonan perlindungan kepada Allah swt. tidak hanya untuk diri yang bersangkutan sendiri, tetapi dapat pula untuk orang lain sebagaimana yang dilakukan oleh istri Imran untuk anaknya, Maryam, dan keturunannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 36).

Allah swt. menurunkan dua buah surat pendek–masing-masing terdiri dari lima dan enam ayat pendek–yaitu QS. Al-Falaq [113) dan QS. An-Nâs [114). Kedua surat tersebut dinamakan juga surat *al-mu'awwidzatain* ( الْمُعَوِّذَتَيْنِ ).

QS. Al-Falaq [113) berisikan perintah kepada manusia agar memohon perlindungan kepada Allah swt. dari segala macam kejahatan, baik yang menyangkut jasmani maupun akal pikiran (jiwa), dan secara khusus menyangkut kejahatan orang-orang yang membawa berita bohong untuk memutuskan hubungan persahabatan di antara sesama manusia. Ada juga ulama yang memahami QS. Al-Falaq [113] sebagai permohonan berlindung dari kejahatan para penyihir yang membaca mantra-mantra tertentu.

QS. An-Nâs [114] mengandung perintah yang ditujukan kepada manusia agar memohon perlindungan kepada Allah dari kejahatan atau bencana besar yang lebih khusus, yaitu kejahatan yang menyangkut kejiwaan yang diciptakan dan dihembuskan oleh jin dan manusia. Kejahatan dimaksud adalah kejahatan yang secara lahiriah

mirip dengan kebahagiaan dan kegembiraan. Kemiripannya dengan kebahagiaan dan kegembiraan membuat orang tidak menyadari bahwa dia sesungguhnya berada di dalam kesesatan atau kejahatan, dia merasa berada pada garis kebenaran. Oleh karena itu ia tidak berusaha untuk keluar dari kejahatan tersebut.

Secara khusus di dalam QS. An-Nahl [16]: 98 Allah swt. memerintahkan umat Islam agar memohon perlindungan kepada-Nya ketika akan memulai membaca Al-Qur'an, terutama ketika akan mengkaji dan mengamalkan isi dan kandungannya. Demikian itu karena sebagai manusia biasa yang mungkin juga keliru di dalam memahami maksud Allah swt. melalui kalam-Nya. Atau, justru ada pemaksaan di dalam menakwilkan ayat. Hal semacam ini dapat saja terjadi karena gangguan setan yang membuat pembaca Al-Qur'an merasa ragu-ragu tentang makna suatu kata. Dengan gangguan tersebut, orang yang bersangkutan tidak mampu menarik kesimpulan yang bersih. Kekeliruan semacam ini besar kemungkinan akan menyesatkan, baik diri sendiri maupun orang lain.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa membaca *ta'awwudz* ( تَعَوُّذ ) dilakukan sebelum membaca ayat Al-Qur'an, baik di dalam maupun di luar sembahyang. Pendapat lain mengatakan, membaca *ta'awwudz* ( تَعَوُّذ ) dilakukan sesudah selesai membaca Al-Qur'an dengan alasan ayat di dalam QS. An-Nahl [16]: 98 yang menggunakan kata kerja bentuk lampau yang berarti "setelah". Akan tetapi, kelompok jumhur mengatakan bahwa yang dimaksud oleh kata *idzâ qara'ta* ( إِذَا قَرَأْتَ ) tersebut adalah *idzâ aradt al-qirâ'ah* ( إِذَا أَرَدْتَ الْقِرَاءَةَ ) sebagaimana pada ayat *idzâ qumtum ilâ ash-shalâh* ( إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ ) berarti *idzâ aradtum al-qiyâm ilâ ash-shalâh.* ( إِذَا أَرَدْتُمُ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلٰوةِ ).

Mengenai status hukum membaca *ta'awwudz* ( تَعَوُّذ ), jumhur ulama mengatakannya sunah. Demikian itu karena perintah (*amr*) yang terdapat pada QS. An-Nahl [16]: 98 bersifat anjuran, bukan kewajiban. Adapun kelompok lain yang, di antaranya, diwakili oleh 'Ata' tetap mengatakannya sebagai perintah yang bersifat wajib sebagaimana bunyi lahir dari ayat tersebut.

Para pemuka (imam) *qira'at* berbeda pendapat mengenai bentuk *ta'awwudz* ( تَعَوُّذ ) sebelum membaca *tasmiyah* ( تَسْمِيَة= basmalah) pada QS. Al-Fâtihah [1]. Menurut Imam Ibnu Katsir, 'Asim, dan Abu 'Amru *lafadz ta'âwwudz* tersebut ialah *a'ûdzu billâhi minasy-syaithânir-rajîm* ( أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ ). Nafi', Ibnu 'Amir, dan Al-Kisa'i, di samping bentuk Ibnu Kasir di atas, memberikan tambahan pada bagian akhir sehingga menjadi *a'ûdzu billâhi minasy-syaithânir-rajîm. Innahû huwas-samî'ul-'Alîm* ( أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ). Sementara itu, Hamzah memberikan tambahan di tengah-tengah sehingga menjadi *a'ûdzu billâhis-samî'ul-'alîm minasy-syaithânir-rajîm* ( أَعُوْذُ بِاللهِ السَّمِيْعِ الْعَلِيْمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ ). Imam Syafi'i dan Abu Hanifah memilih bentuk pertama, Imam Ahmad menganggap bentuk kedua lebih baik, sedangkan Ats-Tsauri dan Al-Auza'i menganjurkan bentuk yang ketiga.

Adapun topik-topik atau konteks pembicaraan dari ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *a'ûdzu* ( أَعُوْذُ ) dengan segala bentuk turunannya adalah tentang a) salah satu pengikat tali keluarga adalah agama (QS. Hûd [11]: 47; b) pokok-pokok akhlak mulia dan godaan moral (QS. Âli 'Imrân [3]: 36, QS. Al-A'râf [7]: 200, QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Maryam [19]: 18, dan QS. Fushshilat [41]: 36); c) berbagai malapetaka dan godaan yang mungkin akan menimpa orang-orang Mukmin, termasuk para nabi (QS. Al-Falaq [113]: 1–5 dan QS. An-Nâs [114]: 1–6); dan d) di antara sikap orang terhadap ajaran Islam dan kebenaran akan siksaan dari Allah swt. (QS. Al-Baqarah [2]: 67 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 97). Kesemua topik ini tercakup di bawah tema Iman dan Etika. ❖ *Cholidi* ❖

## ABÂ ( أَبَى )

Kata *abâ* ( أَبَى ) adalah kata kerja bentuk lampau/tunggal. Bentuk waktu kininya *ya'bâ* ( يَأْبَى ), dan kata benda abstrak (*mashdar*)nya *ibâ'*. Kata *abâ*

( أَبِى ) terdiri atas tiga huruf, yaitu *hamzah, bâ',* dan *yâ'*. Ibnu Faris berpendapat bahwa huruf *hamzah, bâ',* dan *yâ'* menunjukkan arti *'imtinâ''* ( إِمْتِنَاع = enggan). *Al-Ibâ'* ( الإِبَاء ) atau *al-ubâ'* ( الأُبَاء ) adalah keadaan Anda menawarkan sesuatu hal kepada seseorang, lalu ia menolak tawaran Anda tersebut. Kata *abâ* ( أَبِى ) juga dapat diterapkan untuk arti 'rewel' atau 'binal', seperti unta atau kuda; 'mengeluarkan kembali (makanan yang dimasukkan ke dalam mulut)', dan 'belum membuahi atau menghamili'. Karena itu, seekor unta betina yang sudah kawin, tetapi belum pernah hamil, disebut *awabi*.

Ibnu Manzhur di dalam *Lisân Al-'Arab* mengatakan bahwa kata *abâ* ( أَبِى ) berarti *imtinâ' au kariha* ( إِمْتِنَاع أَوْ كَرِهَ = enggan atau membenci); namun, kata *abâ* ( أَبِى ) lebih berat dan tegas daripada *imtinâ'* ( إِمْتِنَاع ). Pendapat ini sejalan dengan pendapat yang diberikan oleh Al-Ashfahani, yakni *al-ibâ'* ( الإِبَاء ) berarti *syiddah al-imtinâ', fa kullu ibâ' imtinâ' wa laisa kullu imtinâ' ibâ'* ( شِدَّةُ الامْتِنَاع، فَكُلُّ إِبَاءٍ امْتِنَاعٌ وَلَيْسَ كُلُّ امْتِنَاع إِبَاء ) = enggan atau penolakan keras. Maka, setiap *ibâ'* [ إباء ] itu *imtinâ'* [ إِمْتِنَاع ], dan sebaliknya, tidak setiap *imtinâ'* [ إِمْتِنَاع ] itu *ibâ'* [ إباء ]).

Di dalam Al-Qur'an, kata *abâ* ( أَبِى ) atau yang seasal dengan itu disebut tiga belas kali. Di dalam bentuk tunggalnya, *abâ* ( أَبِى ) digunakan 7 kali, di dalam bentuk jamak orang ketiga disebut 2 kali, yaitu *abau* ( أَبَوْا ) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 77, dan *abaina* ( أَبَيْنَ ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 72. Selain itu, kata tersebut digunakan di dalam bentuk *mudhâri'* (kini dan akan datang) tunggal empat kali. ❖ *Ahmad Asymuni* ❖

## ABADAN ( أَبَدًا )

*Abadan* adalah keterangan waktu untuk menunjukkan masa yang akan datang, bentuk *plural*-nya adalah *âbâd* ( آبَادٌ ) dan *abûd* ( أُبُودٌ ) artinya *dahrun* ( دَهْرٌ = selama-lamanya, kekal, terus menerus, masa yang tidak putus).

Kata *abad* di dalam Al-Qur'an ditampilkan di dalam beberapa variasi. Pada umumnya berfungsi sebagai *taukîd* ( تَوْكِيْدٌ = penguatan) dari kata *khâlidîn* ( خَالِدِيْنَ = kekal) dan beberapa bentuk kalimat negatif yang menggunakan huruf *nafi'* (negasi]: *lau, lâ,* dan *mâ* ( لو، لا، ما = tidak) dan bentuk negatif yang menggunakan bentuk *lâ nâhi* ( لَا = jangan).

Penguatan makna yang dikombinasikan dengan kata *khâlidîn* dijumpai di dalam dua kondisi, kekekalan para penghuni surga dan kekekalan para penghuni neraka. Karakteristik kekekalan penghuni surga adalah: (1) orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Allah baik yang *matluw* ( مَتْلُوّ = yang tersurat) maupun yang *ghairu matluw* ( غَيْرُ مَتْلُوّ = yang tersirat); (2) orang-orang beramal saleh, masing-masing seperti yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 57; Al-Kahfi [18]: 3; dan Ath-Thaghâbun [64]: 9; (3) orang-orang jujur akan mendapat surga yang kekal (QS. Al-Mâ'idah [5]: 119); (4) orang-orang yang hijrah; (5) orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 22; (6) kelompok *as-sâbiqûn al-awwalûn* ( اَلسَّبِقُوْنَ اْلأَوَّلُوْنَ = orang-orang yang mula-mula masuk Islam) dari golongan Muhajirin dan Anshar dan pengikutnya, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 100; (7) orang-orang yang berakal dan beriman; dan (8) orang-orang yang sebagai makhluk terbaik, yaitu orang-orang yang beriman dan beramal saleh sebagai imbangan dari orang-orang ahli kitab, yang mengetahui kebenaran Nabi Muhammad saw. dengan kitab Al-Qur'an, tetapi mereka mendustakannya karena kedengkian, dan orang-orang Jahiliyah penyembah berhala. Mereka yang kafir ini disebut sebagai makhluk terburuk, sementara yang beriman disebut makhluk terbaik. Balasan untuk mereka adalah surga Aden dari ridha Allah swt.

Sementara itu, karakteristik penghuni neraka yang kekal: (1) orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-Nya (QS. An-Nisâ' [4]: 169); (2) orang yang merintangi arah kepada jalan Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 169); (3) orang yang melakukan kezaliman (QS. An-Nisâ' [4]: 169); (4) orang yang bertaklid kepada pemimpin yang salah (QS. Al-Ahzâb [33]: 65); (5) orang yang tidak berakal sehingga tidak menghargai hidayah Allah (QS. Al-Kahfi [18]: 57); dan (6) orang yang durhaka kepada

Allah dan Rasul-Nya (QS. Al-Jinn [72]: 23).

Keingkaran kepada Allah dan rasul-Nya, kemudian melakukan kedurhakaan, baik karena menyesatkan orang dari petunjuk maupun menzalimi diri sendiri, hukuman mereka adalah neraka jahanam. Orang yang bertaklid kepada pemimpin yang membuat mereka jadi sesat hukuman untuk mereka adalah neraka *sa'ir*, kekal mereka di dalamnya.

Di dalam versi yang lain Allah juga menggunakan kata *abad* membantah klaim orang Yahudi terhadap status kewalian dan surga (QS. Al-Baqarah [2]: 95). Di dalam ayat tersebut digunakan kalimat *lan-nafiyah* ( لَنْ النَّافِيَة = huruf yang berarti tidak), sebab substansi bantahannya terhadap klaim surga, sedangkan pada QS. Al-Jumu'ah [62]: 7 digunakan kalimat *la nâfiyah* ( لَا النَّافِيَة ) karena bantahannya terhadap klaim kewalian. Ketidakyakinan mereka akan surga disebabkan olah mereka banyak berbuat durhaka kepada Allah dan mengingkari kebenaran Nabi Muhammad saw. yang mereka ketahui.

Kata *abad* yang diucapkan oleh manusia misalnya di dalam kisah-kisah seperti:

1. Keengganan umat Nabi Musa as. memasuki daerah Syam setelah mereka selamat dari kerajaan Firaun. Ketika itu, penduduk Syam adalah orang yang ahli di dalam berperang dan menyembah berhala. Umat manusia tidak mau masuk selama-lamanya, selagi manusia pangan itu masih di sana. Mereka menyarankan agar Musa as. dengan Harun as. berdua saja yang masuk dan berperang sementara mereka menonton dari jauh. Keberhasilan memasuki Syam setelah Nabi Musa dan generasi tua di kalangan umatnya wafat berganti dengan generasi baru yang beriman (QS. Al-Mâ'idah [5]: 24).
2. Nasihat *ashhâbul-kahfi* ( أَصْحَابُ الْكَهْفِ = penghuni gua) kepada temannya supaya berhati-hati di dalam melangkah agar tidak tercium *spionase* raja Diqyanus. Apabila mereka tertangkap tidak akan ada keuntungan selama-lamanya. Sebab mereka akan mati dibunuh atau dipaksa meninggalkan kebenaran. Kiranya pada waktu itu raja yang memerintah adalah raja yang saleh (QS. Al-Kahfi [18]: 20).

Di samping kisah-kisah tersebut, penggunaan *abad* juga digunakan di dalam kisah Nabi memboikot orang yang munafik dan tidak akan mengikutsertakan mereka di dalam peperangan bersamanya selama-lamanya (QS. At-Taubah [9]: 83 dan QS. Al-Fath [48]: 12); Janji orang munafik kepada orang Yahudi Madinah untuk membantu dan tidak akan meninggalkan mereka selama-lamanya (QS. Al-Hasyr [59]: 11); Orang yang cinta dunia, tidak percaya akan baharunya alam, seperti seorang pemilik kebun yang mengira kesuburan kebunnya tidak akan hilang selama-lamanya (QS. Al-Kahfi [18]: 35). Sikap Nabi Ibrahim as. dan pengikutnya memusuhi kemusyrikan selama-lamanya adalah suatu keteladanan. Sebab Ibrahim memerangi kemusyrikan tanpa penolong. Akan tetapi, ada hal yang dikecualikan dari keteladanan tersebut yaitu Ibrahim as. mendoakan ayahnya, Azar yang musyrik (QS. Al-Mumtahanah [60]: 4).

Di samping penggunaan kata *abad* di dalam kalimat *khabariyah* di atas, ada juga yang digunakan pada kalimat *insyâ'iyah* di dalam bentuk *nafi*. Penggunaan bentuk ini berkaitan dengan beberapa hukum *furû'* (cabang), seperti: larangan menyembahyangkan jenazah orang munafik selamanya (QS. At-Taubah [9]: 84); larangan shalat di masjid Dhirar selamanya (QS. At-Taubah [9]: 108); larangan melakukan *qadzaf* dan larangan menerima persaksian orang yang melakukannya selama-lamanya. (QS. An-Nûr [24]: 4, 21); dan halangan menikah dengan istri Nabi selamanya, karena mereka adalah ibunya orang Mukmin (*Ummul Mu'minîn*) sekalipun setelah wafatnya Rasulullah saw. (QS. Al-Ahzâb [33]: 53).

Dari beberapa variasi bentuk kalimat di atas, kata *abad* yang disebutkan sebanyak 28 kali dipahami di dalam dua makna, *eternalitas* (kekekalan) yang permanen dan kekekalan yang terbatas. *Eternalitas* ke depan yang permanen adalah pengekalan yang baharu di akhirat untuk selama-

lamanya. Kekekalan secara esensial seperti zat Allah disebut *Bâqî*. ❖ *Ahmad Sudirman Abbas* ❖

## ABÂRÎQ ( أَبَارِيق )

*Abârîq* adalah bentuk jamak dari *ibrîq* ( إِبْرِيق ), merupakan turunan dari kata *baraqa – yabruqu – barqan* ( بَرَقَ – يَبْرُقُ – بَرْقًا ) yang secara harfiah berarti 'bercahaya' atau 'cahaya', 'berkilat' atau 'kilat' dan 'mengancam'. Selain *baraqa* (yang *'ain fi'il*-nya *fathah*), ada juga kata kerja lampau dari *abârîq*, juga dijumpai pula kata kerja *bariqa – yabraqu – baraqan* ( بَرِقَ – يَبْرَقُ – بَرَقًا ) yang *kasrah* pada *'ain fi'il*-nya yang berarti *al-'ain al-munfatihah* ( العَيْن المُنْفَتِحَة = mata terbelalak), seperti di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 7. Mata yang terbelalak pada ayat ini terang bagai cahaya disebabkan keheranan dan ketakutan dari apa yang disaksikan. *Barq* juga terkadang berarti *tahayyara* ( تَحَيَّرَ = heran). Makna lain dari kata *barq* adalah *tahaddada wa tawa''ada* ( تَهَدَّدَ وَ تَوَعَّدَ = mengancam). Pengertian yang demikian mengingatkan orang seseorang yang melihat kilat seakan-akan terancam siksaan sebagaimana halnya kilat mengancam akan turun hujan. Kata *al-burâq* ( البُرَاق = binatang yang ditunggangi Nabi saw. pada malam isra mikraj), juga terbentuk dari akar kata yang sama. Disebut demikian karena *syiddah barîqihi wa sur'atu harakatihî* ( شِدَّةُ بَرِيْقِهِ وَ سُرْعَةُ حَرَكَتِهِ = sangat cepat kalau bergerak).

Dengan derivasinya, kata *abârîq* di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak sebelas kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata benda, kecuali QS. Al-Qiyâmah [75]: 7 di atas. Kata tersebut antara lain terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19, 20, QS. Ar-Ra'd [13]: 12, dan QS. Ar-Rûm [30]: 24.

*Barq* yang berarti *al-lam'u wa at-tala'lu'* ( اللَّمْعُ وَالتَّلَأْلُؤ = berkilat atau kilat) disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19 dan 20, QS. Ar-Ra'd [13]: 12, serta QS. Ar-Rûm [30]: 24. Kelima ayat tersebut menggambarkan kilat sebagai sesuatu yang dapat menimbulkan ketakutan dan harapan sebagai tanda kekuasaan Allah.

*Barq* yang berarti *al-'ain al-munfatihah* disebutkan di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 7. Ayat ini berkaitan dengan kekuasaan Tuhan menghidupkan kembali manusia di akhirat, seperti halnya menghidupkan mereka ketika di dunia.

Dua bentuk kata yang tampaknya berasal dari akar kata *ba-ra-qa*, yaitu *abârîq* dan *istibraq* ( إِسْتَبْرَق ) diperselisihkan maknanya oleh para ahli bahasa. Ada yang berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari akar kata *ba-ra-qa*, sedangkan yang lain berpendapat bahwa keduanya berasal dari bahasa asing, yang dengan sendirinya tidak berakar dari kata *ba-ra-qa*, sehingga pengertian bahasanya sulit ditemukan persesuaiannya dengan kata sebelumnya. *Al-Abârîq*, menurut Ats-Tsa'labi, Ar-Razi, Ibnu Manzhur, dan Ismail Haqi berasal dari bahasa Persia *âbrîz* ( آبْرِيز = cerek, kendi). Demikian juga dengan *istabraq*, berasal dari bahasa Persia, yang diarabkan dengan memiliki arti *ad-dîbâj al-galîzh* ( الدِّيْبَاجِ الغَلِيْظ = sutra tebal/kasar). Namun, jika dilihat dari arti kata tersebut, yakni cerek, kendi dan sutra, dapat dikatakan bahwa keduanya terkait dengan *barq* ( بَرْق = kilat), mengingat cerek atau piala yang digunakan di surga terbuat dari emas murni, yang berkilat, dan bercahaya. Demikian pula halnya dengan kain sutra yang digunakan oleh penghuni surga di akhirat.

*Abârîq* yang bermakna cerek atau piala disebutkan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 17. Di dalam konteks ayat ini disebutkan bahwa pelayan-pelayan di surga berkeliling di sekitar mereka dengan membawa tempat minuman yang sempurna, yang terdiri atas berbagai gelas, kendi, piala, serta khamar yang mengalir dari sumber-sumbernya dan tidak perlu diperas lagi. Jadi, khamar itu adalah khamar yang jernih, bersih, dan tidak terputus untuk selama-lamanya. Mereka boleh meminta sekehendak hati dan tidak pening karena meminumnya dan tidak pula menghilangkan akal sebagaimana khamar di dunia.

*Istabraq* yang bermakna sutra tebal disebutkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31, QS. Ar-Rahmân [55]: 54, QS. Al-Insân [76]: 21. Ayat-ayat tersebut menggambarkan balasan Allah kepada orang-orang yang bertakwa dan yang berbuat kebaikan kelak di akhirat. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## ABQÂ ( أَبْقَى )

Kata *abqâ* ( أَبْقَى ) adalah bentuk *ismut-tafdhîl, superlative*, yang berarti 'lebih kekal'. Kata kekal di dalam bahasa Indonesia berarti 'tetapnya sesuatu atas keadaan semula'. Lawannya ialah *afnâ* ( أَفْنَى = lenyap, musnah). Dari kata turunannya timbul beberapa pengertian, seperti 'sisa' (QS. Al-Baqarah [2]: 278 dan 248), *bâqîn/ûlû baqiyyah* ( بَاقِيْن / أُولُوْا بَقِيَّة = orang yang memunyai keutamaan) (QS. Hûd [11]: 116), dan 'orang-orang yang melanjutkan keturunan' (QS. Ash-Shâffât [37]: 77); namun, arti ini pada dasarnya masih bersumber pada arti 'kekal'.

Di dalam Al-Qur'an, kata ini dan yang seakar dengannya, ditemukan sebanyak 21 kali yang tersebar di dalam 16 surat. Dari 21 kali tersebut, hanya sekali diperuntukkan bagi Allah swt. dan 20 kali bagi selain Allah swt. Adapun yang satu itu disebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 27, yang memberi penjelasan tentang kekekalan zat Allah. Kata ini bila diperuntukkan bagi zat Allah menunjukkan bahwa kekekalan zat Allah itu bukanlah dikekalkan, melainkan kekal dengan sendirinya dan selama-lamanya serta tidak mungkin terkandung di dalamnya sifat kefanaan, kehancuran, dan perubahan. Adapun selain kepada Allah ditujukan pada riba (QS. Al-Baqarah [2]: 278), yang menginformasikan bahwa sisa dari praktik riba tidaklah boleh diterima lagi; kehancuran kaum Tsamud (QS. An-Najm [53]: 51 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 8); kekejaman siksaan Fir'aun (QS. Thâhâ [20]: 71); kehancuran orang yang tidak ikut kapal Nabi Nuh dan orang yang bersama beliau selamat dan dapat melanjutkan keturunan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 120 dan QS. Ash-Shâffât [37]: 77); Nabi Ibrahim yang menjadikan kalimat tauhid sebagai pegangan yang kekal atau abadi bagi keturunannya (QS. Az-Zukhruf [43]: 28); tabut sisa peninggalan Nabi Musa (QS. Al-Baqarah [2]: 248); orang yang memunyai kemuliaan (QS. Hûd [11]: 116); akhirat yang disebutkan lebih baik dan lebih kekal (QS. Al-A'lâ [87]: 17); azab Tuhan di akhirat lebih kekal dan juga neraka Saqar tidak akan ada yang tersisa darinya satu pun (QS. Thâhâ [20]: 73 dan 127, serta QS. Al-Muddatstsir [74]: 28); karunia dan apa-apa yang di sisi Allah adalah kekal, *bâqin* (QS. An-Nahl [16]: 96) dan lebih kekal, *abqâ* (QS. Thâhâ [20]: 131, QS. Al-Qashash [28]: 60, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 36); orang yang menyempurnakan takaran, sisa, atau keuntungan dari Allah lebih baik baginya (QS. Hûd [11]: 86); amal-amal yang kekal lagi saleh (*al-bâqiyât ash-shâlihât*) lebih baik pahalanya di sisi Allah (QS. Al-Kahfi [18]: 46 dan QS. Maryam [19]: 76).

Berbeda penerapannya pada Allah, kata *abqâ* ( أَبْقَى ) dan yang seakar dengannya, bila diterapkan pada sesuatu selain Allah, seperti akhirat, surga, dan neraka. Umpamanya, ia tidaklah kekal dengan sendirinya, tetapi dikekalkan Allah dan dapat hancur, musnah, dan berubah. Adapun masa kekekalannya tergantung menurut undang-undang aturan yang ditetapkan Allah sendiri terhadapnya. Karena itu, kekekalan selain Allah harus diartikan masa yang sangat lama. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## ADHÂ'Û ( أَضَاعُوْا )

Kata *adhâ'û* ( أَضَاعُوْا ) adalah kata kerja lampau plural. Bentuk tunggalnya adalah *adhâ'a* ( أَضَاعَ ); *fi'il mâdhî mazîd* (bertambahan huruf). Terbentuk dari proses penambahan huruf *hamzah* ( أ ) di awal kata *dhâ'a* ( ضَاعَ ) yang tersusun dari huruf *dhâd, yâ'*, dan *'ain*. Makna dasar *dhâ'a* ( ضَاعَ ) adalah 'hilang', 'rusak'. Penambahan itu sendiri berfungsi untuk mengubah kata kerja tersebut dari intransitif menjadi transitif. Dengan demikian, *adhâ'a* ( أَضَاعَ ) berarti *"menghilangkan"* atau *"merusak"*. Selanjutnya, dari makna dasar tersebut, kemudian muncul makna-makna 'membuang' karena sesuatu yang dibuang akan hilang; 'mengabaikan' atau 'menelantarkan' karena akibatnya akan hilang; 'memboroskan' karena harta akan hilang percuma; 'menyia-nyiakan' karena akibatnya akan menghilangkan; 'semerbak' (baunya) karena akan menghilangkan bau yang lain. Adapun kata *dhai'ah* ( ضَيْعَة = perabot), meskipun seakar dengan *dhâ'a* ( ضَاعَ ), menurut Ibnu Faris, bukan asli, tetapi bahasa *muhdatsah* ( مُحْدَثَة = baru) sehingga tidak dapat dikategorikan sebagai turunannya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *adhâ'û* ( أَضَاعُوْا ) dan kata-kata yang seakar dengannya terulang 10 kali; semuanya dalam bentuk kata kerja; sekali di dalam bentuk lampau dan sembilan kali di dalam bentuk kata kerja masa kini atau mendatang (*mudhâri'*). Semua kata itu digunakan berkaitan dengan perbuatan Allah, kecuali pada QS. Maryam [19]: 59, yaitu berkaitan dengan perbuatan manusia.

Pada QS. Maryam [19]: 59, *adhâ'a* diartikan dengan 'menyia-nyiakan (shalat)'. Para ulama berbeda pendapat tentang *adhâ'û ash-shalâh* ( أَضَاعُوا الصَّلٰوةَ = menyia-nyiakan shalat) di dalam ayat tersebut. Ibnu Jarir dan Ibnu Ka'ab Al-Qurazi menafsirkannya dengan 'meninggalkan *shalat* secara keseluruhan'. Jadi, orang yang melakukan hal yang demikian berarti kafir, sebagaimana terdapat pada hadits yang menyatakan, *"Yang membedakan di antara hamba (yang beriman) dengan syirik adalah meninggalkan shalat"*, atau di dalam hadits lain, *"Perbuatan yang membedakan kita (orang Islam) dengan mereka (orang kafir) adalah shalat dan barang siapa yang meninggalkannya sungguh telah menjadi kafir"*. Akan tetapi, menurut Ibnu Mas'ud yang didukung oleh Al-Qurthubi, maksudnya adalah menyia-nyiakan waktu, rukun-rukun, syarat-syarat *shalat* sehingga pelaksanaannya tidak sempurna. Alasan mereka didasarkan pada QS. Al-Mâ'ûn [107]: 5, *"(yaitu) orang-orang yang lalai di dalam shalatnya"*; QS. Al-Mu'minûn [23]: 9, *"Dan orang-orang yang memlihara shalatnya"*; QS. Al-Ma'ârij [70]: 23, *"yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya"*. Ayat ini sangat mengecam orang yang meninggalkan *shalat* karena perbuatan tersebut merupakan salah satu dosa besar; bahkan, di dalam riwayat Umar ra., semua amal pahala ibadah yang lain akan sia-sia bila orang tidak menunaikan *shalat*. Ulama juga berbeda pendapat tentang siapa saja yang dimaksudkan dengan "kelompok yang datang kemudian" yang menyia-nyiakan *shalat* di dalam ayat itu. Menurut Mujahid, yang datang kemudian adalah Nasrani, yaitu sesudah Yahudi, tetapi menurut Al-Qarazi, Ata', dan Mujahid sendiri di dalam riwayatnya yang lain, yang dimaksud dengan yang datang kemudian itu ialah golongan umat Muhammad di akhir zaman.

Adapun penggunaan *adhâ'a* yang merupakan perbuatan Tuhan, yaitu bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan:

1. Iman hamba-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 143). Yang dimaksud "iman" di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 adalah amal ibadah, khususnya (shalat) yang dilakukan oleh para sahabat yang meninggal sebelum turun ayat yang memerintahkan *shalat* diamalkan menghadap ke Ka'bah. Ayat ini turun berkenaan dengan pertanyaan sahabat tentang pahala *shalat* mereka karena datangnya perubahan arah kiblat. Allah menurunkan ayat ini sebagai jaminan bahwa pahala mereka itu tetap tercatat dan akan dibalas oleh Allah kelak.
2. Pahala dari amal perbuatan hamba-Nya yang beriman (QS. Âli 'Imran [3]: 171), yaitu orang-orang yang mati syahid karena membela agama Allah;
3. Pahala *ulul albâb*, baik laki-laki maupun perempuan (QS. Âli 'Imrân [3]: 195), yaitu yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, dan berbaring; memikirkan bagaimana penciptaan langit dan bumi dan mengakui keagungan Allah; beriman ketika mendengarkan seruan kepada iman itu; dan selalu berdoa kepada Allah;
4. Pahala orang yang berbuat amal saleh/perbaikan (QS. Al-A'râf [7]: 170), yaitu perbuatan umat Nabi Musa as. yang bertakwa, memegan teguh Kitab Taurat, dan mendirikan shalat;

Pahala orang yang berbuat ihsan, yaitu beriman dan beramal saleh (QS. Al-Kahf [18]: 30); membunuh musuh dalam peperangan membela agama Allah (QS. at-Taubah [9]: 120); sabar QS. Hûd [11]: 115); perbuatan Yusuf as. membantu orang mengartikan mimpi raja Mesir, menangani masalah logistik kerajaannya (QS. Yûsuf [12]: 56), membantu saudaranya yang telah berbuat jahat terhadapnya dan tidak mendendam kepada mereka (QS. Yûsuf [12]: 56 dan 90). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## ADHÂ'A ( أَضَاءَ )

Kata *adhâ'a* adalah kata kerja bentuk lampau yang mendapat tambahan huruf *alif* ( أَ ) pada kata kerja dasarnya; *dhâ'a* ( ضَاءَ ), yang tersusun dari huruf-huruf *dhâd, wâw,* dan *hamzah,* berarti 'bersinar' atau 'bercahaya'. Dari bentuk dasar itu terbentuk antara lain *dhaw' - dhû' - dhiyâ' - dhiwâ'* ( ضَوْء – ضُوْء – ضِيَاء – ضِوَاء = cahaya, sinar); *tadhawwa'a* ( تَضَوَّأَ = berada di tempat yang gelap untuk melihat yang ada di tempat terang); *istadhâ'a* ( إِسْتَضَاءَ = mencari cahaya). Menurut Az-Zajjaj, *dhâ'a* ( ضَاءَ ) dan *adhâ'a* ( أَضَاءَ ) memunyai arti sama, yaitu 'bersinar' (bentuk intransitif).

*Adhâ'a* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *adhâ'a* sendiri terulang tiga kali, dua kali di dalam bentuk lampau (QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan 20) dan sekali di dalam bentuk sekarang (S. An-Nûr [24]: 35). Kata lainnya yang berbentuk *mashdar* terdapat pada QS. Yûnus [10]: 5, Al-Anbiyâ' [21]: 48, dan Al-Qashash [28]: 71.

Kata *adhâ'a* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan 20 berarti 'menyinari' (transitif), tetapi menurut Az-Zajjaz dan Al-Farra', berarti 'bersinar' (intransitif). Kata di dalam dua ayat tersebut digunakan berkaitan dengan orang munafik. Pada Ayat 17, Allah mengumpamakan orang munafik sebagai orang yang menyalakan api di dalam kegelapan, lalu Allah memadamkan cahaya api itu sehingga mereka tetap di dalam kegelapan. Artinya, mereka telah mendapatkan cahaya, yaitu dengan pura-pura masuk Islam, tetapi karena mereka tidak beriman maka Islam itu tidak ada manfaatnya bagi mereka sehingga tetap di dalam kesesatan (kegelapan). Mereka diperumpamakan, sebagaimana di dalam Ayat 20, sebagai orang yang berjalan di dalam gelap gulita yang disertai hujan lebat, guruh, dan kilat, lalu mereka melangkah ketika kilat menyinari jalan yang mereka lalui. Artinya, menurut Ibnu Abbas, jika Al-Qur'an menguntungkan, mereka mengikutinya tetapi jika tidak, mereka berpaling dari padanya dan kembali kepada kesesatan dan kemunafikan.

Adapun kata *yudhî'u* (bentuk *mudhâri'* dari *adhâ'a*) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 35, diartikan dengan 'menyinari' atau 'menyalahi'. Di dalam ayat itu, *yudhî'u* digunakan berkaitan dengan pencerminan ayat-ayat Allah sebagai *nûr* Ilahi pada langit dan bumi, yaitu diumpamakan sebagai pelita dan Nabi Muhammad saw. diumpamakan sebagai minyaknya yang hampir menyinari karena begitu jelasnya dirinya sebagai Nabi/Rasul dengan kebenaran yang dibawanya.

Kata lain yang seakar dengan *adhâ'a* yang digunakan Al-Qur'an adalah *dhiyâ'* ( ضِيَاء ) yang berarti 'cahaya, penerang'. Kata tersebut terulang tiga kali, masing-masing digunakan berkaitan dengan matahari yang bersinar sebagai bukti kekuasaan Allah (QS. Yûnus [10]: 5); Nabi Musa dan Harun as., yaitu keduanya telah diberi Al-Furqân (Kitab Taurat) sebagai *dhiyâ'* (penerangan) serta pengajaran bagi orang-orang yang bertakwa (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48). *Dhiyâ'* di dalam ayat tersebut dimaksudkan sebagai petunjuk dan pedoman hidup (serta sinar terang yang datang setelah berlalunya malam) kepada manusia hingga kiamat sebagai bukti kebenaran Allah (QS. Al-Qashash [28]: 71).

Dari pemaparan ayat-ayat di atas, tampaknya kata *adhâ'a* dan pecahannya digunakan untuk hal yang konkret yang menggunakan makna denotatif (QS. Yûnus [10]: 5 dan Al-Qashash [28]: 71) dan hal yang abstrak dengan makna konotatif, yaitu sebagai petunjuk (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48). Di samping itu, juga digunakan dengan makna denotatif, tetapi di dalam ungkapan metaforis sehingga maknanya sepadan dengan Al-Qur'an atau petunjuk (QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan 20 serta QS. An-Nûr [24]: 35). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## ADNÂ ( أَدْنَى )

Kata *adnâ* merupakan bentuk superlatif yang *mudzakkar* (digunakan untuk menunjukkan laki-laki) dan bentuk *muannats*-nya adalah *dunyâ* ( دُنْيَا ). Kata *adnâ,* menurut Ibnu Faris dan Al-Qurthubi, turunan dari kata dasar *danâ - yadnû - dunuwwan/danâwah* ( دَنَا – يَدْنُو – دُنُوًّا/دَنَاوَةً ) yang tersusun dari huruf-huruf *dâl, nûn,* dan huruf *mu'tal* yang berarti 'dekat', atau dari *danu'a –*

*yadnu'u - danâ'atan* ( دَنُوَ - يَدْنُوْ - دَنَاءَةً ) yang tersusun dari huruf-huruf *dâl, nûn,* dan *hamzah,* yang juga berarti 'dekat'. Dari kata dasar itu terbentuk kata, antara lain: *danî* ( دَنِيّ = yang dekat); *dunyâ* ( دُنْيَا = dunia/bumi) karena bumi adalah tempat yang dekat dengan manusia dibandingkan langit dan akhirat; serta *as-samâ'a ad-dunyâ* ( السَّمَاءَ الدُّنْيَا = langit yang terdekat).

Kata *adnâ* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 133 kali dan *adnâ* sendiri terulang 12 kali. Kata yang merupakan pecahan dari *adnâ* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah: *dunyâ* ( دُنْيَا = dunia/bumi) yang terulang 115 kali, *dâniyah* ( دَانِيَة = yang dekat/rendah) tiga kali, *yudnîn* ( يُدْنِيْنَ = mengulurkan) sekali, *dân* ( دَانٍ = yang dekat/rendah) sekali, dan *danâ* ( دَنَا = mendekat) juga sekali. Kata-kata tersebut akan dibahas pada tempat lain.

*Adnâ* digunakan di dalam Al-Qur'an dengan berbagai makna sesuai dengan konteksnya masing-masing pada:

1. QS. Al-Baqarah [2]: 61, menurut Az-Zajjaj di dalam *Tafsîr Al-Qurthubî, adnâ* berarti 'lebih sedikit nilainya'. Di dalam ayat ini, *adnâ* digunakan berkaitan dengan jawaban Nabi Musa as. kepada Bani Israil yang meminta agar makanan yang selalu mereka makan yang merupakan pemberian dari Allah, yaitu *mannâ* dan *salwâ* diganti dengan sayur-mayur, ketimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah. Musa menjawab, *"Maukah kamu mengambil yang lebih rendah nilainya sebagai pengganti yang lebih baik?"*;
2. QS. Al-Baqarah [2]: 282, berarti 'lebih dekat' (kepada menghilangkan keraguan) dan digunakan berkaitan dengan perlunya pencatatan di dalam bertransaksi karena hal itu akan dijadikan bukti yang kuat jika di kemudian hari terjadi masalah;
3. QS. An-Nisâ' [4]: 3, berarti 'sekurang-kurangnya', yang digunakan berkaitan dengan jumlah maksimal wanita yang boleh dinikahi. Jika merasa tidak mampu berlaku adil kepada mereka, baik dari segi material maupun spiritual, maka seseorang menikahi satu saja atau menikahi hamba yang dimiliki agar tidak banyak tanggungan yang menyebabkan sulit berbuat adil. Demikian Asy-Syafi'i dan Ibnu Katsir di dalam tafsirnya. Arti yang sama digunakan di dalam QS. Ahzâb [33]: 51, yang digunakan berkaitan dengan Nabi dan istrinya, beliau bebas menentukan untuk memilih salah satu dari mereka, khususnya yang pernah dipisah karena hal itu sekurang-kurangnya dapat memberikan ketetapan hati, tidak sedih, dan kerelaan mereka;
4. QS. Al-A'râf [7]: 169, berarti 'kesenangan dunia', digunakan berkaitan dengan suatu kaum yang jahat lagi rakus terhadap kesenangan dunia; padahal, mereka itu mewarisi kitab Taurat;
5. QS. Ar-Rûm [30]: 3, disebutkan *adnal-ardh* ( أَدْنَى الْأَرْضِ ) yang berarti 'daerah yang lebih dekat'. Para ulama berbeda pendapat tentang maksud ayat ini; ada yang menafsirkan kalimat tersebut dengan daerah Syam. Menurut Mujahid, yang dimaksud adalah Al-Jazirah, suatu daerah di antara Irak dan Syam. Ikrimah berpendapat, Azra'at, suatu daerah di antara Syam dan negara Arab. Ibnu Atiyah menyimpulkan bahwa jika yang dimaksud adalah Azra'at maka daerah ini lebih dekat ke Mekah; jika disebut Al-Jazirah, itu lebih dekat kepada Kisra, daerah Persia; dan jika yang dimaksud adalah Yordania, ia lebih dekat kepada Romawi. Ayat ini berkaitan dengan Kerajaan Romawi yang akan mendapat kekalahan pada suatu daerah yang disebut *adnal-ardh* dan setelah itu mereka juga akan memperoleh kemenangan di kemudian hari;
6. QS. As-Sajadah [32]: 21, disebutkan *al-'adzâb al-adnâ* ( الْعَذَابِ الْأَدْنَى ) yang berarti 'siksa yang dekat/kecil/tidak lama lagi'. Para ulama juga bervariasi di dalam memberikan tafsiran *adnâ* ayat ini. Menurut *Jalalain,* yang dimaksud adalah pembunuhan, penawanan, paceklik, dan penyakit. Ibnu Abbas berpendapat bahwa yang dimaksud adalah semua bentuk

cobaan yang ditimpakan Allah kepada manusia di dunia dan juga berarti hukuman di dalam setiap pelanggaran *hudud*. Mujahid mengatakan bahwa yang dimaksud adalah siksa kubur. Ibnu Mas'ud berpendapat bahwa yang dimaksud adalah pembunuhan dengan pedang pada perang Badr; demikian juga di dalam riwayat Bukhari, Muslim, dan Malik. Ayat ini berkaitan dengan peringatan Allah kepada orang-orang fasik bahwa mereka akan mendapat siksaan yang dekat (di dunia) agar mereka dapat sadar sebelum datangnya siksaan yang lebih besar di akhirat;

7. QS. Al-Ahzâb [33]: 59, diartikan dengan 'lebih mudah', digunakan berkaitan dengan keharusan jilbab bagi wanita Muslim karena hal itu akan lebih mudah dikenal sebagai pakaian orang baik-baik;
8. QS. An-Najm [53]: 9 dan Ar-Rahmân [55]: 54, diartikan dengan 'lebih dekat'. Yang pertama berkaitan dengan malaikat Jibril yang membawa wahyu kepada Nabi Muhammad di dalam posisi yang lebih dekat kepadanya dan yang kedua berkaitan dengan buah di surga yang mudah dipetik karena sangat dekat;
9. QS. Al-Mujâdilah [58]: 7, diartikan 'kurang/sedikit', digunakan berkaitan dengan orang yang mengadakan perundingan rahasia, dan Allah selalu menyertai mereka. Jika jumlahnya tiga orang, Allah yang keempatnya dan jika lima orang, Allah yang keenamnya. Kurang atau lebih dari jumlah itu Allah selalu beserta mereka di mana pun berada. Di dalam QS. Al-Muzammil [73]: 20, juga diartikan sama, yaitu berkaitan dengan kebiasaan Nabi saw. melakukan shalat malam pada saat-saat kurang dari dua pertiga malam.

Meskipun digunakan dengan arti yang berbeda, arti-arti itu tidak terlepas dari makna denotatif kata *adnâ* itu sendiri, yaitu 'dekat'. Kata itu tidak hanya berlaku untuk menyatakan keadaan tempat/jarak, seperti pada QS. An-Najm [53]: 9, Ar-Rahmân [55]: 54, dan Ar-Rûm [30]: 3, tetapi juga dapat digunakan berkaitan dengan jumlah (sebagai jumlah minimal) seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 7, Al-Muzzammil [73]: 20, dan An-Nisâ [4]: 3, keadaan (yang mendekati) seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 282 dan Al-Ahzâb [33]: 59, nilai seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61, dan waktu (yang tidak lama lagi) seperti pada QS. As-Sajadah [32]: 21. Bahkan, digunakan sebagai bentuk metaforis, yaitu kehidupan dunia, seperti pada QS. Al-A'râf [7]: 169 di atas. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## ADZÂ'Û ( أَذَاعُوْا )

Kata *adzâ'û* ( أَذَاعُوْا ) yang merupakan bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) dengan pelaku banyak berasal dari kata *adza'a - yudzî u - idzâ'atan* ( أَذَاعَ – يُذِيْعُ – إِذَاعَةً ). *Adzâ'a* ( أَذَاعَ ) sendiri merupakan *fi'il mâdhî mazîd* (bertambahan), yakni mengandung huruf tambahan, yaitu hamzah ( أَ ) di awalnya. Kata dasarnya adalah *dzâ'a* ( ذَاعَ ); terdiri dari huruf *dzâl, yâ'*, dan *'ain*. Dalam Al-Qur'an, *adzâ'û* ( أَذَاعُوْا ) disebutkan sekali, yakni pada QS. An-Nisâ' [4]: 83.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *dzal, ya*, dan *'ain* menunjuk arti 'tampaknya sesuatu dan menyebarnya'. Dari akar kata ini lahir ungkapan, *dzâ'al-khabaru* ( ذَاعَ الْخَبَرُ = berita itu menyebar); *rajulun midzyâ'un* ( رَجُلٌ مِذْيَاعٌ = seseorang yang tidak menutupi rahasia). Bentuk jamaknya, *al-madzâyî'u* ( اَلْمَذَايِيعُ ).

Selanjutnya, *adzâ'û* ( أَذَاعُوْا ) disebut di dalam konteks pelukisan karakteristik orang-orang munafik yang apabila mendengar berita kemenangan orang-orang beriman, mereka berubah menjadi dengki; dan apabila mendengar berita ketakutan (kekalahan), mereka 'menyebarkannya'. Selanjutnya, ditegaskan bahwa apabila berita ini diserahkan kepada Rasul dan para *ulil amri* di antara orang-orang beriman, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenaran akan dapat mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *ulil amri*). Sungguh kalau bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, niscaya kamu sekalian akan mengikuti setan (menjadi penyebar berita-berita yang tidak jelas kebenarannya), kecuali sedikit di antara kamu (yang tidak menyebarkan kecuali kebaikan). ❖ *Salahuddin* ❖

## AFÂDHA ( أَفَاضَ )

Kata *afâdha* ( أَفَاضَ ) adalah *fi'il mâdhî mazîd* (verba lampau bertambahan huruf). *Mashdar*-nya adalah *ifâdhah* ( إِفَاضَةٌ ). Sedang akar katanya adalah *fâdha* ( فَاضَ ) yang secara harfiah diartikan dengan 'melimpah'. Misalnya, dikatakan *fâdh al-mâ'u* ( فَاضَ الْمَاءُ = air melimpah). Selain itu, kata tersebut diartikan juga dengan *ash-shabbu* ( الصَّبُّ = pencurahan atau penuangan) atau *ijrâ' al-mâ' min 'uluww* ( إِجْرَاءُ الْمَاءِ مِنْ عُلُوٍّ = mengalirkan atau mencurahkan air dari atas). Air yang tercurah disebut juga melimpah. Apabila digunakan untuk kata yang menunjukkan perjalanan, maka kata *fâdha* berarti 'bertolak atau berangkat dengan cepat'.

Kata *afâdha* ( أَفَاضَ ) dan semua kata yang seakar dengannya dijumpai pada sembilan tempat, yaitu lafal *tafîdhu* ( تَفِيْضُ ) di dalam QS.Al-Mâ'idah [5]: 83 dan di dalam QS.At-Taubah [9]: 92; lafal *afâdha* ( أَفَاضَ ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199; lafal *afadhtum* ( أَفَضْتُمْ ) di dalam QS.Al-Baqarah [2]: 198 dan di dalam QS. An-Nûr [24]: 14; lafal *tufîdhûna* ( تُفِيْضُوْنَ ) di dalam QS. Yûnus [10]: 61 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 8; serta lafal *afîdhû* ( أَفِيْضُوْا ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199 dan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 50.

Kata *ifâdhah* ( إِفَاضَةٌ ) populer digunakan berkaitan dengan ibahah haji, yakni *Thawâf al-ifâdhah* ( طَوَافُ الْإِفَاضَةِ ), yang merupakan salah satu di antara enam rukun ibadah haji. Dinamainya tawaf ini dengan *ifâdhah* ( إِفَاضَةٌ ) karena para jamaah haji dapat melakukannya setelah bertolak dari Arafah.

Semua kata jadian dari akar kata *fâdha* ( فَاضَ )—*afadhtum* ( أَفَضْتُمْ ), *afîdhû* ( أَفِيْضُوْا ), dan *afâdha* ( أَفَاضَ )—yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2] pada ayat-ayat yang telah disebutkan di atas, menunjuk kepada pembahasan pelaksanaan ibadah haji. Lafal *afadhtum* ( أَفَضْتُمْ ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 198, diartikan dengan bertolak, yakni bertolak dari Arafah setelah menunaikan wukuf sebagai puncak pelaksanaan ibadah haji. Pada saat itu, para jamaah haji berbondong-bondong meninggalkan tempat tersebut bagaikan air yang melimpah karena sedemikian banyaknya orang.

Kata *afîdhû* ( أَفِيْضُوْا ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199 adalah bentuk kata kerja perintah, yakni perintah untuk bertolak. Ayat ini tidak menyebut dari tempat mana perintah bertolak itu dilakukan. Dalam hal ini, ada dua penafsiran terhadap 'tempat bertolak' yang dimaksud. **Pertama**, yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah bertolak dari Arafah. Hal ini ditujukan kepada orang-orang Quraisy dan warga sekitarnya karena mereka tidak wukuf di Arafah bersama dengan manusia (para jamaah haji yang lain) dan tidak bertolak dari tempat itu. Mereka berkata, "Kami penduduk tanah haram, kami tidak keluar dari tempat ini". Mereka yang tinggal di Muzdalifah maka Allah perintahkan kepada mereka untuk berwukuf di Arafah dan bertolak dari tempat wukuf itu sebagaimana manusia (jamaah haji lainnya) bertolak dari tempat itu juga.

**Kedua**, bahwa tempat yang dimaksud dalam perintah bertolak sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 199 adalah dari Muzdalifah menuju ke Mina untuk melempar dan berkurban sebelum terbit matahari. Pendapat yang terakhir ini dikemukakan oleh Al-Jubba'i. Ia berargumentasi bahwa perintah untuk bertolak, *tsumma afîdhû* ( ثُمَّ أَفِيضُوا = kemudian bertolaklah) disebutkan setelah ayat, *"fa idzâ afadhtum min 'Arafât"* ( فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ = Maka apabila kamu bertolak dari Arafah). Namun, ia juga mengakui bahwa *ifâdhah* baik dari Arafah maupun dari Muzdalifah, kedua-duanya wajib.

Kata *tafîdhu* ( تَفِيْضُ ) yang dikaitkan dengan kata *ad-dam'u* ( الدَّمْعُ = air mata) diartikan dengan 'bercucuran'. Perangkaian kedua kata tersebut ditemukan di dalam Al-Qur'an pada dua tempat, yakni QS. Al-Mâ'idah [5]: 83 dan QS. At-Taubah [9]: 92. Redaksi ayat pada surat yang disebutkan pertama ini menggambarkan adanya kerinduan seseorang terhadap kebenaran, dan perjuangan untuk menegakkan kebenaran. Menurut Ibnu Katsir di dalam kitab tafsirnya, yang disebutkan di dalam ayat ini adalah *kurrâbîn ya'ni fallâhîn* ( كُرَّابِيْنَ يَعْنِى فَلاَّحِيْنَ = kaum lemah dari petani),

mereka tiba di tempat Ja'far bin Abi Thalib, sepupu Nabi saw. datang dari negeri Habsyiah (sekarang = Ethiopia). Ketika Nabi saw. membaca ayat-ayat Al-Qur'an, mereka lalu beriman dan bercucuran air mata mereka (karena kerinduannya kepada kebenaran). Setelah itu, Nabi saw. berkata kepada mereka, *"La'allakum idzâ raja'tum ilâ ardhikum intaqaltum ilâ dînikum"* ( لَعَلَّكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَى أَرْضِكُمْ انْتَقَلْتُمْ إِلَى دِيْنِكُمْ = Boleh jadi jika kalian kembali ke kampung halaman, kalian berpindah agama). Mereka serentak menjawab, "Kami tidak akan berpindah kepada agama kami semula". Lalu, turunlah ayat menyambut ucapan mereka,

وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ

*(Wa mâ lanâ lâ nu'minu billlâhi wa mâ jâ'anâ minal-haqq wa nathma'u an yudkhilanâ rabbunâ ma'al-qaumish-shâlihîn)*

*"Mengapa kami tidak akan beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada kami, padahal kami sangat ingin agar Tuhan kami memasukkan kami ke dalam golongan orang-orang yang saleh."*

Adapun redaksi QS. At-Taubah [9]: 92—yang di dalamnya terdapat kata *tafîdhu* yang dikaitkan dengan kata *ad-dam'u*—menyebutkan penyesalan orang yang tidak memunyai kemampuan (fasilitas kendaraan) yang ketika itu kepadanya diminta untuk membawa orang-orang yang akan berangkat ke medan perang. Dengan demikian, bercucuran air matanya karena bersedih hati lantaran tidak dapat memenuhi permintaan itu dan khawatir jangan sampai berdosa karena tidak ada kontribusinya di dalam perjuangan. Namun, Allah swt. memberi keringanan kepada orang seperti itu sebagaimana keringanan yang diberikan kepada orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit, dan orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan. (QS. At-Taubah [9]: 91).

Kata *afîdhû* ( أَفِيْضُوْا ) yang terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 50 mengisyaratkan adanya permintaan penghuni neraka kepada penghuni surga agar dilimpahkan sebagian rezeki Allah kepada mereka berupa air atau makanan untuk menghilangkan rasa haus atau untuk meredam panasnya api neraka. Namun, permintaan mereka tidak dikabulkan. Penghuni surga berkata bahwa Allah mengharamkan kedua rezeki itu atas orang kafir.

Kata *tufîdhûna* ( تُفِيْضُوْنَ ) yang terdapat di dalam QS. Yûnus [10]: 61 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 8 diartikan dengan keterlibatan, baik dalam perbuatan atau perkataan. Kata *tufîdhûna* ( تُفِيْضُوْنَ ) yang terdapat di dalam kedua ayat tersebut dikaitkan pula dengan persoalan saksi, yakni Allah swt. menjadi saksi atas segala aktivitas manusia, baik berupa perbuatan maupun perkataan. Demikian pula kata *afadhtum* ( أَفَضْتُمْ ) di dalam QS. An-Nûr [24]: 14 dapat diartikan dengan 'keterlibatan' karena kata *afadhtum* ( أَفَضْتُمْ ) di dalam kitab tafsir pada ayat dan surat tersebut diartikan dengan *khudhtum* ( خُضْتُمْ = masuk, mencampuri, dan menyelam). Katerlibatan yang dibicarakan di dalam ayat ini adalah keterlibatan sahabat peristiwa *ifk* ( إِفْك ) = tuduhan kepada istri Rasulullah, Aisyah *ra.*). Namun, dengan karunia dan rahmat Allah, sahabat yang terlibat dalam tuduhan itu tidak ditimpa siksaan. ❖ *Mujahid* ❖

## ÂFÂQ ( آفَاق )

Kata *âfâq* ( آفَاق ) adalah jamak dari *ufq* ( أُفْق ) atau *ufuq* ( أُفُق ). Kata ini disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, satu kali di dalam bentuk jamak, *âfâq* ( ٱلْآفَاق ), terdapat di dalam QS. Fushshilat [41]: 53, dan dua kali di dalam bentuk *mufrad* (tunggal), *ufuq* ( أُفُق ), masing-masing di dalam QS. An-Najm [53]: 7 dan QS. At-Takwîr [81]: 23.

*Al-ufq* ( الأُفْق ) atau *al-ufuq* ( الأُفُق ) berarti 'cakrawala' atau 'kaki langit'. Dapat juga diartikan sebagai 'daerah atau wilayah' atau 'arah angin berhembus', yaitu *al-janûb* ( الْجَنُوْب = angin selatan), *asy-syimâl* ( الشَّمَال = angin utara), *ad-dabûr* ( الدَّبُوْر = angin barat), dan *ash-shabâ* ( الصَّبَا = angin timur). Kata itu dapat pula merujuk pada 'ruang atau jarak yang ada di antara sisi sesuatu'.

Di dalam rangkaian *âfâq as-samâ'* ( آفَاق السَّمَاء ), kata itu berarti 'daerah atau kawasan

yang paling jauh di langit' karena langit tidak lain dari batas pemandangan pada daerah yang paling jauh. Jadi, yang dimaksud dengan *âfâq* ( آفاق ) adalah batas pemandangan pada pertemuan di antara kaki langit dan permukaan bumi. Kata *âfâq* ( آفاق ) dapat bersambung dengan kata *al-ardh* ( الأرض = penjuru bumi) untuk menunjukkan seluruh kawasan sampai pada titik terjauh di bumi atau yang dikenal dengan istilah penjuru bumi. Dari kata *afiqa* ( أفِق ) terbentuk *ism fâ'il, âfiq* ( آفِق = seorang yang mencapai kemuliaan). Disebut demikian karena orang tersebut memiliki prestasi tertinggi di dalam bidangnya sehingga ia mendapat kemuliaan.

Arti kata *âfâq* ( آفاق ) yang terdapat di dalam QS. Fushshilat [41]: 53 adalah 'wilayah yang ditaklukkan umat Islam'. Sementara itu, kata *ufuq* ( أُفُق ), di dalam QS. An-Najm dan At-Takwîr berarti 'tempat malaikat Jibril bertemu dengan Nabi Muhammad saw.' Pada QS. An-Najm disebutkan bahwa Malaikat Jibril mengajarkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw., ketika Jibril berada pada *al-ufuq al-a'lâ* ( الأُفُق الأعلَى = ufuk tertinggi). Yang dimaksudkan dengan *al-ufuq al-a'lâ* ( الأُفُق الأعلَى = ufuk tertinggi) adalah ufuk yang mengatasi seluruh ufuk dunia, yaitu malaikat. Ada juga yang mengartikannya sebagai bentuk asli dari malaikat Jibril yang tampak oleh Nabi Muhammad saw. ketika matahari terbit di sebelah timur. Maksud *al-ufuq* ( الأُفُق ) pada QS. At-Takwîr adalah *al-ufuq al-a'lâ* ( الأُفُق الأعلَى ) yang ditunjuk oleh QS. An-Najm itu.

Dengan demikian, maksud *ufuq*( أُفُق ), pada dua tempat tersebut menyangkut dunia malaikat, apakah itu malaikat di dalam bentuk aslinya yang tampak pada alam lahiriah ataukah pada alam di luar alam lahiriah. ❖ *A. Rahim Yunus* ❖

## AFLAHA ( أَفْلَحَ )

Kata *aflaha* adalah bentuk *fi'l mâdhî* ( فِعْل مَاض = kata kerja berbentuk lampau) dari kata *falâh* ( فَلاَح ). Kata *falâh* sendiri terambil dari kata *falaha – yaflahu – falhan wa falâhatan* ( فَلَحَ - يَفْلَحُ - فَلْحًا و فَلاَحَة ), yang berakar pada huruf-huruf *fâ'* ( فاء ), *lâm* ( لام ), dan *ha'* ( حَاء ). Rangkaian huruf-huruf ini diartikan sebagai 'hasil baik', 'sukses', atau 'memperoleh apa yang dikehendaki'. Dari sini, kata *falâh* seringkali diterjemahkan dengan 'beruntung', 'berbahagia', 'memperoleh kemenangan', 'memperoleh keselamatan', dan sejenisnya.

Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fî Gharîbil Qur'ân* membagi *falâh* di dalam arti 'kebahagiaan' menjadi dua bagian, yakni duniawi dan ukhrawi. Kebahagiaan duniawi mencakup usia panjang, kekayaan, dan kemuliaan, sedangkan kebahagiaan ukhrawi mencakup kekekalan tanpa kepunahan, kekayaan tanpa kebutuhan, kemuliaan tanpa kehinaan, dan pengetahuan tanpa kebodohan. Akan tetapi, M. Quraish Shihab mengakui bahwa memahami kata *falâh* seperti yang dirinci oleh Al-Ashfahani merupakan pembatasan makna yang tidak sejalan dengan penggunaan Al-Qur'an.

Di dalam Al-Qur'an, kata *aflaha* yang berdiri sendiri di dalam satu redaksi terulang sebanyak empat kali, yakni pada QS. Thâhâ [20]: 64, QS. Al-Mu'minûn [23]: 1, QS. Al-A'lâ [87]: 14, dan QS. Asy-Syams [91]: 9. Keempatnya didahului oleh kata *qad* ( قَدْ ), yang berarti 'sesungguhnya', yakni menunjukkan makna kepastian.

Kata *aflaha* pada QS. Thâhâ [20]: 64, digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang ucapan Firaun ketika akan terjadi pertandingan sihir antara Nabi Musa as. dan ahli-ahli sihir Firaun. Al-Maraghi menjelaskan bahwa Nabi Musa dan Firaun telah menyepakati waktu pertemuan mereka, yaitu Hari Raya mereka. Karena itu Firaun mengadakan persiapan untuk menghadapi hari itu dengan mengumpulkan para tukang sihir dengan segala perlengkapan sihirnya. Para tukang sihir menjelaskan apa yang harus mereka lakukan untuk menghadapi bahaya dan bencana yang bakal datang. Mereka (Firaun dan para tukang sihir) berkata, "Bawalah seluruh tipu-daya kalian; jangan ada sedikit pun yang tertinggal. Kemudian datanglah dengan berbaris dan lemparkanlah apa yang ada di tangan kalian secara serentak, agar mata orang-orang yang menyaksikan pemandangan

ini menjadi terbelalak, dan wibawa kalian menjadi agung di mata mereka. Sungguh, orang yang menang di antara kita akan beruntung mendapat apa yang diingininya. Adapun kita telah dijanjikan akan mendapat pemberian yang banyak dan dijadikan orang-orang yang dekat dengan raja". Jadi perkataan mereka itu tidak lain hanya dimaksudkan untuk mengukuhkan tekad dan sebagai motivasi untuk mengerahkan segala kemampuan guna meraih *aflaha,* di dalam arti 'memperoleh kemenangan' atau 'keberuntungan' yang dikehendaki.

Penggunaan kata *aflaha* pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 1, adalah di dalam konteks pembicaraan tentang penegasan Allah swt. bahwa orang-orang Mukmin pasti memperoleh keberuntungan. Hal ini ditegaskan di dalam firman-Nya, *"Qad aflah al-mu'minûn"* ( قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ = Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman). Oleh karena itu, pada ayat-ayat berikutnya (2-9) dikemukakan tujuh sifat orang-orang Mukmin. Ketujuh sifat tersebut mencerminkan pula usaha-usaha mereka yang pada akhirnya dapat dinilai sebagai upaya penyucian diri. Usaha-usaha dimaksud adalah: (1) khusyuk di dalam shalat; (2) menjauhkan diri dari perbuatan dan perkataan yang tiada berguna (sia-sia); (3) menunaikan zakat; (4) menjaga kemaluannya, yakni tidak menggunakan alat kelaminnya kecuali secara sah, (5) memelihara amanah; (6) memelihara atau menepati janji; dan (7) memelihara waktu-waktu shalat. Mereka itulah yang meraih *aflaha,* yakni keberuntungan atau kebahagiaan yang akan mewarisi surga Firdaus.

Di dalam pada itu, kata *aflaha* yang terdapat di dalam QS. Al-A'lâ [87]: 14, menunjukkan makna 'keberuntungan yang akan diperoleh bagi orang yang membersihkan atau menyucikan diri', yakni terkait dengan perintah untuk bertasbih dan menyucikan nama Tuhan Yang Mahatinggi. Firman-Nya, *"Qad aflaha man tazakkâ"* ( قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ = Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri [dengan beriman]). Menurut Muhammad Abduh bahwa yang dimaksud dengan *"tazakkâ"* adalah membersihkan diri dari hal-hal yang hina, yang berpangkal pada keingkaran dan kekerasan hati. Adapun *"al-falâh"* adalah keberuntungan atau kebahagiaan di dua alam kehidupan, yang hanya dapat diraih oleh orang yang bersih jiwanya dan jernih hatinya.

Pendapat senada ditegaskan oleh M. Quraish Shihab bahwa *tazakkâ* adalah 'menyucikan diri', bukan 'mengeluarkan zakat' sebagaimana yang dipahami oleh sementara mufasir. Alasannya, karena ayat selanjutnya berbicara tentang shalat, *"Dan ia ingat nama Tuhannya, lalu ia shalat".* Lebih lanjut, pakar tafsir Al-Qur'an ini menjelaskan bahwa penegasan Al-Qur'an yang berbicara tentang orang yang memperoleh keberuntungan, ditemukan bahwa sifat (usaha) yang harus dilakukan adalah usaha yang tidak ringan. Jadi, sungguh tidak sebanding dengan sekedar mengeluarkan zakat, misalnya dengan membayar zakat fitriah, seseorang telah dijanjikan meraih *aflaha,* keberuntungan atau kebahagiaan.

Demikian pula kata *aflaha* yang termuat pada QS. Asy-Syams [91]: 9, juga merupakan penegasan Allah swt. di dalam kaitannya dengan keberuntungan yang akan diperoleh bagi orang yang menyucikan jiwa. Firman-Nya, *"Qad aflaha man zakkâhâ"* ( قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا = Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu). Ayat sebelumnya (8) menjelaskan bahwa, *"Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya".* Itu berarti, jalan (perbuatan-perbuatan) yang mencelakakan jiwa telah diketahui umum, begitu juga halnya perbuatan-perbuatan yang membawa keberuntungan atau kebahagiaan. Allah memberi bekal kepada jiwa itu suatu kemampuan untuk membedakan sebagaimana Dia membekalinya kemampuan untuk menentukan pilihan sehingga siapa yang menempuh jalan kebaikan (ketakwaan) maka ia akan beruntung, dan siapa yang menempuh jalan kejahatan (kefasikan) maka ia akan merugi. Oleh karena itu, setelah menyebutkan pemberian ilham, Allah menjelaskan bahwa sungguh beruntung dan bahagialah

orang yang dapat membersihkan jiwanya, meningkatkan, dan meninggikan hingga titik kesempurnaan potensi akal dan amaliahnya, serta memberi hasil yang positif baginya dan bagi masyarakat sekelilingnya.

Dari uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa kata *aflaha* ( أَفْلَحَ ) yang disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an, kesemuanya bermakna 'beruntung'. Namun, kiranya tidak salah bila diterjemahkan dengan makna sejenisnya, seperti 'memperoleh kemenangan' atau 'berbahagia'. Penggunaan kata *qad* ( قَدْ ) sebelum kata *aflaha* ( أَفْلَحَ ) merupakan "penguat", di dalam arti bahwa keberuntungan atau kebahagiaan yang dijanjikan mengandung kepastian. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## AFSHAH ( أَفْصَحُ )

Kata *afshah* ( أَفْصَحُ ) adalah *ism tafdhîl* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *fâ - shâd - hâ*. Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk arti pokok 'bebas dan bersih dari noda'. Dari situ, bahasa yang lancar dan bahasa yang benar disebut *fashîh* ( فَصِيْحٌ ) kemudian berkembang, kata tersebut dipakai untuk menunjukkan pada bahasa Arab. Begitu pula susu yang murni dan bersih dari busa disebut *labanun mufshih* ( لَبَنٌ مُفْصِحٌ ). Siang yang cerah, tanpa awan, disebut *yaûmun mufshih* ( يَوْمٌ مُفْصِحٌ ), dan bila cahaya pada pagi hari telah tampak jelas maka dikatakan *afshah ash-shubhu* ( أَفْصَحَ الصُّبْحُ ).

Bentuk kata yang digunakan di dalam Al-Qur'an dari akar kata tersebut hanya satu, yaitu bentuk *ism tafdhîl*, *afshah* ( أَفْصَحُ ) dan juga hanya terdapat satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qashash [28]: 34. Kata tersebut dirangkaikan dengan kata *lisân*, *afshahu lisânan* ( أَفْصَحُ لِسَانًا ) yang mengandung makna 'orang yang lebih lancar bahasanya', di dalam hal ini ditujukan kepada 'Harun', saudara Nabi Musa.

Ayat tersebut berbicara mengenai kisah Nabi Musa yang kaku lidahnya bila ia berbicara sehingga ia khawatir apa yang disampaikan tidak dipahami oleh orang lain. Konon lidah Nabi Musa kaku disebabkan karena di waktu kecil, semasa dia masih di bawah asuhan keluarga Firaun, dia pernah menarik jenggot Firaun yang membuatnya marah dan mau membunuhnya, tetapi Masitha (istri Firaun) membelanya dan mengatakan bahwa dia melakukan hal itu karena dia masih belum mengerti yang baik dan yang buruk dan untuk membuktikan hal itu, Musa kemudian disuruh memilih antara bara api dengan kurma atau batu permata. Saat itu, Allah membuat Musa memilih bara api dan memasukkannya ke mulutnya sehingga dia terhindar dari hukuman mati yang hendak dijatuhkan oleh Firaun kepadanya. Akan tetapi, kejadian itu membuat lidah Nabi Musa kaku dalam berbicara sehingga disebutkan pada akhir salah satu doa Nabi Musa dalam QS. Thâhâ [20]: 27–28, *wahlul 'uqdatan mil-lisânî yafqahû qaûlî* ( وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي = dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku). Pendapat lain menyatakan bahwa ketidakfasihan Nabi Musa disebabkan karena dia dibesarkan di dalam istana Firaun yang menggunakan bahasa Qibti, sedangkan masyarakat Bani Israil menggunakan bahasa Ibrani. Hal itulah yang membuat Nabi Musa ketika diutus sebagai Rasul kepada Bani Israil memohon kepada Allah agar saudaranya Harun dapat diutus untuk membantu dan mendampinginya karena saudaranya itu lebih fasih daripada dirinya. Bahkan, dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* disebutkan bahwa di samping Harun lebih fasih bicaranya, fisiknya juga lebih berisi dan lebih tinggi serta lebih putih. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## AGHNIYÂ' ( أَغْنِيَاءُ )

Kata *aghniyâ'* ( أَغْنِيَاءُ ) adalah bentuk jamak (plural) dari *ghanî* ( غَنِيٌّ ), yang merupakan *ism fâ'il* dari *ghaniya, yaghnâ, ghinân* ( غَنِيَ يَغْنَى غِنًى ). Menurut Ibnu Faris, kata *ghinân* ( غِنًى ) memunyai dua arti asal. **Pertama**, *yadullu 'alâ al-kifâyah* ( يَدُلُّ عَلَى الْكِفَايَةِ = menunjukkan cukup). **Kedua**, *shaut* ( صَوْتٌ = suara). Contoh pemakaian yang pertama adalah *ganiya fulân*, ( غَنِيَ فُلَانٌ ) dengan arti *katsura mâluhû* ( كَثُرَ مَالُهُ = banyak hartanya).

*Al-ghânî* ( الْغَنِيُّ ) berarti *shâhib al-mâl al-katsîr* ( صَاحِبُ الْمَالِ الْكَثِيْرِ =orang yang memunyai harta banyak). Di dalam bahasa Indonesia, kata *ghanî* ( غَنِيٌّ ) biasa diartikan sebagai 'orang kaya', jamaknya *aghniyâ'* ( أَغْنِيَاء = orang-orang kaya). Contoh pemakaian yang kedua adalah *taghannâ* ( تَغَنَّى ) dengan arti *tarannama* ( تَرَنَّمَ = ia bernyanyi). *Al-Ghanî* ( الْغَنِيُّ ) adalah salah satu nama dan sifat Allah (*al-asmâ'ul-husnâ*), berarti Allah tidak butuh kepada siapa pun, sedangkan yang lain butuh kepada-Nya.

Kata *aghniyâ'* ( أَغْنِيَاء ) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273, QS. Âli 'Imrân [3]: 181, QS. At-Taubah [9]: 93, dan QS. Al-Hasyr [59]: 7. Kata *ghanî* ( غَنِيٌّ ) disebut 20 kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* kata itu disebut 16 kali, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 31 kali, dan di dalam bentuk *ism maf'ûl* disebut dua kali.

Kata *aghniyâ'* ( أَغْنِيَاء ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang orang-orang yang berhak diberi infak dan sedekah, antara lain orang miskin, orang yang terikat oleh jihad di jalan Allah sehingga mereka tidak dapat berusaha. Karena mereka mencegah diri dari meminta-minta maka ada orang mengira bahwa mereka orang kaya.

Kata *aghniyâ'* ( أَغْنِيَاء ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 181 disebut di dalam konteks pernyataan Allah, bahwa Ia mendengar ucapan orang yang mengatakan, "Allah fakir dan kami kaya." "Kami akan menuliskan apa yang mereka ucapkan itu," demikian firman-Nya.

Kata *aghniyâ'* ( أَغْنِيَاء ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 93 berkaitan dengan masalah jihad dan peperangan. Ada orang-orang kaya yang memunyai harta dan kendaraan untuk ikut berperang, tetapi mereka tidak mau berjihad; bahkan, lebih suka tinggal bersama orang-orang yang memang tidak mungkin berjihad karena tidak ada harta dan kendaraan. Sikap orang-orang kaya seperti ini tidak disukai Allah dan Allah mengunci hati mereka.

Kata *aghniyâ'* ( أَغْنِيَاء ) di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7 berhubungan dengan masalah pembagian harta rampasan. Rampasan tersebut adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang di dalam perjalanan agar harta rampasan tersebut tidak hanya beredar di kalangan orang-orang kaya.

Sementara itu, kata *ghanî* ( غَنِيٌّ ) yang disebut di dalam Al-Qur'an pada umumnya merupakan sifat dan nama Allah, kecuali kata *ghaniyyan* ( غَنِيًّا ) yang tersebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6 dan 135. Kata *ghaniyyan* ( غَنِيًّا ) di dalam Ayat 6 berkaitan dengan wali anak yatim. Kalau ia kaya, hendaklah ia menahan diri dari memakan harta anak yatim itu. Akan tetapi, kalau ia miskin maka ia boleh memakan harta itu menurut yang patut (sesuai dengan upah kerjanya). Kata *ghaniyyan* ( غَنِيًّا ) pada Ayat 135 di dalam konteks keharusan berlaku adil. Setiap orang dituntut untuk menegakkan keadilan dan kesaksian karena Allah, walaupun terhadap diri sendiri, ibu bapak, atau karib kerabat, baik orang yang terdakwa/tergugat itu kaya maupun miskin, karena Allah lebih tahu kemaslahatan keduanya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## AHAD ( أَحَد )

Kata *Ahad* ( أَحَد ) biasa diterjemahkan dengan *"Esa"*. Kata ini ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 53 kali, tetapi hanya sekali digunakan sebagai sifat Allah. Ini mengandung isyarat tentang keesan-Nya yang sedemikian murni, hingga sifat *Ahad* yang menunjuk kepada-Nya hanya sekali dalam Al-Qur'an, dan hanya ditujukan kepada-Nya semata, yaitu pada QS. al-Ikhlâsh [112].

Kata *Ahad* dalam QS. al-Ikhlâsh [112] itu, mengandung arti bahwa Allah swt. memiliki sifat-sifat tersendiri yang tidak dimiliki oleh selain-Nya.

Dari segi bahasa, kata *ahad* walaupun berakar sama dengan *wâhid*, tetapi masing-masing memiliki makna dan penggunaan tersendiri. Kata *ahad* hanya digunakan untuk sesuatu yang tidak dapat menerima penambahan, baik dalam benak apalagi dalam kenyataan,

karena itu kata ini ketika berfungsi sebagai sifat, tidak termasuk dalam rentetan bilangan, berbeda halnya dengan *wâhid* (satu). Anda dapat menambahnya sehingga menjadi dua, tiga, dan seterusnya, walau penambahan itu hanya dalam benak pengucap atau pendengarnya.

Allah memang disifati juga dengan kata *Wâhid*, seperti antara lain dalam firman-Nya:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ

*"Tuhan-Mu adalah Tuhan yang* Wâhid, *tiada Tuhan selain Dia, Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang"* (QS. al-Baqarah [2]: 163).

Sementara ulama berpendapat bahwa kata *Wâhid* dalam ayat ini menunjuk kepada keesaan Zat-Nya, disertai dengan keragaman sifat-sifat-Nya. Bukankah Dia Maha Pengasih, Maha Penyayang, Mahakuat, Mahatahu, dan sebagainya, sedang kata *Ahad* dalam QS. al-Ikhlâs [112] mengacu kepada keesaan Zat-Nya saja, tanpa memerhatikan keragaman sifat-sifat tersebut.

Apa perbedaan antara *Wâhid* dan *Ahad*? Jika Anda berkata: "Tidak seorang pun yang datang," maka kata "satu orang pun" dalam bahasa Arab dilukiskan dengan kata *ahad*. Jika Anda berkata "Tidak satu orang yang datang," maka kata "satu orang" dilukiskan dengan kata *wâhid*. Kini perhatikan perbedaan maknanya:

Kalimat pertama menunjukkan bahwa sama sekali tidak ada yang datang, walau seorang, sedang kalimat kedua, dapat dipahami sebagai makna pertama, tetapi dapat juga berarti tidak satu orang yang datang, tetapi bisa juga dua atau tiga orang, atau berapa saja. Demikian perbedaan antara makna dan penggunaan *wâhid* dan *ahad*.

Terlepas dari setuju atau tidak dengan pembedaan-pembedaan yang dikemukakan di atas, namun yang jelas bahwa Allah Maha Esa. Keesaan itu mencakup Keesaan Zat, Keesaan Sifat, Keesaan Perbuatan, serta Keesaan dalam beribadah kepada-Nya.

Keesaan Zat mengandung pengertian bahwa Allah swt. tidak terdiri dari unsur-unsur atau bagian-bagian, karena bila Zat Yang Mahakuasa itu terdiri dari dua unsur atau lebih—betapapun kecilnya unsur atau bagian itu—maka ini berarti Dia membutuhkan unsur atau bagian itu, atau dengan kata lain unsur/bagian itu merupakan syarat bagi wujud-Nya. Al-Qur'an menegaskan bahwa:

فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ

*"Tidak ada sesuatu pun yang seperti dengan-Nya, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat"* (QS. asy-Syûrâ [42]: 11).

Keragaman dan bilangan lebih dari satu adalah substansi setiap makhluk, bukan ciri *Khâliq*. Itulah sebagian makna keesaan dalam zat-Nya.

Adapun keesaan sifat-Nya, maka itu antara lain berarti bahwa Allah memiliki sifat yang tidak sama dalam substansi dan kapasitasnya dengan sifat makhluk, walaupun dari segi bahasa, kata yang digunakan untuk menunjuk sifat tersebut sama. Hal ini secara panjang lebar telah diuraikan pada awal uraian tentang *Asmâ' al-Husnâ*.

Sementara ulama memahami lebih jauh keesaan sifat-Nya itu dalam arti bahwa zat-Nya sendiri merupakan sifat-Nya. Demikian mereka memahami keesaan secara amat murni. Mereka menolak adanya "sifat" bagi Allah, walaupun mereka tetap yakin dan percaya bahwa Allah Maha Mengetahui, Maha Pengampun, Maha Penyantun, dan lain-lain, yang secara umum dikenal ada sembilan puluh sembilan itu. Para ulama itu yakin tentang hal tersbut, tetapi mereka menolak menamainya sifat-sifat. Lebih jauh, penganut paham ini berpendapat bahwa "sifat-Nya" merupakan satu kesatuan, sehingga kalau dengan tauhid zat, dinafikan segala unsur keterbilangan pada zat-Nya, betapapun kecilnya unsur itu, maka dengan tauhid sifat, dinafikan segala macam dan bentuk ketersusunan dan keterbilangan bagi sifat-sifat Allah.

Bagian ketiga dari keesaan Allah adalah keesaan dalam perbuatan-Nya. Ini mengandung

arti bahwa segala sesuatu yang berada di alam raya ini, baik sistem kerjanya, maupun sebab dan wujudnya, kesemuanya adalah hasil perbuatan Allah swt. semata. Apa yang dikehendaki-Nya terjadi, dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi. Tidak ada daya untuk memperoleh manfaat, tidak pula kekuatan untuk menolak *madharat* kecuali bersumber dari Allah swt. Tetapi ini bukan berarti bahwa Allah berlaku sewenang-wenang, atau "bekerja" tanpa sistem yang ditetapkan-Nya. Keesaan perbuatan-Nya dikaitkan dengan hukum-hukum, takdir atau *sunnatullâh* yang ditetapkan-Nya.

Keesaan keempat, adalah keesaan beribadah. Kalau ketiga keesaan sebelumnya, merupakan hal-hal yang harus diketahui dan diyakini, maka keesaan keempat ini merupakan perwujudan dari makna ketiga keesaan di atas.

Ibadah beraneka ragam dan bertingkat-tingkat. Salah satu ragamnya yang paling jelas adalah amalan tertentu yang ditetapkan cara dan/atau kadarnya langsung oleh Allah melalui Rasul-Nya, dan yang secara populer dikenal dengan istilah *ibadah mahdhah*/ibadah murni.

Ibadah dalam pengertiannya yang umum mencakup segala macam aktivitas yang dilakukan demi/karena Allah. Mengesakan Allah dalam beribadah menuntut manusia untuk melaksanakan segala sesuatu demi/karena Allah, baik sesuatu itu dalam bentuk *ibadah mahdhah,* maupun selainnya. Walhasil, keesaan Allah dalam beribadah adalah dengan melaksanakan apa yang tergambar dalam firman-Nya:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ

*Katakanlah: "Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidup dan matiku, kesemuanya demi karena Allah, Pemelihara seluruh alam"* (QS. al-An'âm [6]: 162).

Demikian, wa Allah A'lam. (Lihat juga entri Wâhid). ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## AHL ( أَهْل )

Kata *ahl* ( أَهْل ) memunyai dua akar kata dengan pengertian yang jauh berbeda. Akar kata yang pertama adalah *ihâlah* ( إِهَالَة ) yang secara etimologis berarti 'lemak yang diiris dan dipotong-potong menjadi kecil'. Adapun akar kata yang kedua adalah kata *ahl* ( أَهْل ) itu sendiri, yang baru bisa dipahami pengertiannya setelah dirangkaikan dengan kata lain sehingga membentuk suatu kata majemuk. Kata *ahl* ( أَهْل ) dengan pengertian kedua inilah yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Bentuk jamaknya adalah *ahlûn* ( أَهْلُوْنَ ).

Kata *ahlul-kitâb* ( أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ ) yang disebut di dalam Al-Qur'an 30 kali berarti 'orang-orang yang menganut agama samawi yang diturunkan untuk mereka'. Sebutan *ahlul-kitâb* ( أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ ) itu digunakan secara khusus untuk penganut agama Yahudi dan Nasrani. Kata *ahl* ( أَهْل ) yang dirangkaikan dengan nama tempat tertentu berarti 'penghuni atau penduduk yang bermukim di tempat-tempat tersebut', seperti *ahli Madyan* ( أَهْلِ مَدْيَنَ ), *ahlul-qurâ* ( أَهْلُ ٱلْقُرَىٰ ), *ahla qaryah* ( أَهْلَ قَرْيَةٍ ), *ahlal-bait* ( أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ), *ahlul-Madînah* ( أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ ), dan *ahlin-nâr* ( أَهْلِ النَّارِ ). Kata *ahlal-bait* ( أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ) digunakan secara khusus untuk menyebut keluarga Nabi saw.

Kata *ahl* ( أَهْل ), yang dirangkaikan dengan kata ganti; kata ganti orang pertama, kedua, atau ketiga, berarti keluarga dari orang yang disebut oleh kata ganti itu, seperti *ahluka* ( أَهْلُكَ ), *ahlîkum* ( أَهْلِكُمْ ), *ahlanâ* ( أَهْلَنَا ), *ahlahû* ( أَهْلَهُ ), *ahlahâ* ( أَهْلَهَا ), *ahlihim* ( أَهْلِهِمْ ), *ahlihinna* ( أَهْلِهِنَّ ), *ahlî* ( أَهْلِي ), *ahlîhim* ( أَهْلِيْهِمْ ), *ahlîkum* ( أَهْلِيْكُمْ ), dan *ahlûnâ* ( أَهْلُوْنَا ). Tiga kata yang disebut terakhir ini, yaitu *ahlîhim* ( أَهْلِيْهِمْ ), *ahlîkum* ( أَهْلِيْكُمْ ), dan *ahlûna* ( أَهْلُوْنَا ), adalah bentuk jamak dari kata *ahl* ( أَهْل ), yang kemudian dirangkaikan dengan kata ganti orang ketiga, orang kedua, dan orang pertama. Kata *ahladz-dzikr* ( أَهْلَ الذِّكْرِ ), yang disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 43 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 7 berarti 'orang-orang yang memunyai ilmu pengetahuan'. Adapun kata *ahlut-taqwâ* ( أَهْلُ التَّقْوَى ), dan *ahlul-maghfirah* ( أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ), yang disebut di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 56 berarti 'zat yang paling pantas menerima sikap takwa dan paling berwenang mengabulkan permohonan ampun-

an dari para hamba-Nya, yaitu Allah swt.' Kata *ahl* ( أَهْلُ yang sudah dirangkaikan dengan kata lain, seperti yang dikemukakan di atas, di dalam Al-Qur'an disebut 126 kali. ❖ *Zulfikri* ❖

## AHL BAIT( أَهْلُ بَيْتٍ )

Kata *ahl bait* terdiri dari kata *ahl* ( أَهْلٌ = keluarga) dan *bait* ( بَيْتٌ = rumah). Ketika diterjemahkan kedua kata itu tidak secara perkata karena merupakan kata majemuk. Al-Ashfahani di dalam kitabnya *Mu'jam Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân,* mengemukakan dengan ungkapan *Ahlu bait ar-rajuli liman yajma'uhû wa iyyâhum nasab* ( أَهْلُ بَيْتِ الرَّجُلِ لِمَنْ يَجْمَعُهُ وَإِيَّاهُمْ نَسَبٌ = keluarga rumah [tangga] seseorang adalah orang yang diikat dengan tali keturunan).

Di dalam Al-Qur'an, kata *ahl bait* diulang sebanyak tiga kali, yakni terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 73, QS. Al-Qashash [28]: 12, dan QS. Al-Ahzâb [33]: 33. Dua kali disebutkan dengan bentuk kata benda definit, *ahlal-bait* ( أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ), yakni terdapat pada surah yang disebutkan pertama dan ketiga, serta satu kali disebutkan dengan bentuk kata benda indefinit, *ahli baitin* ( أَهْلِ بَيْتٍ ).

Di dalam struktur kalimat, kedudukan kata ahlil-bait yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 73 adalah yang diseru atau yang di panggil. Yang dimaksudkan adalah keluarga Nabi Ibrahim as. Keluarga ini diseru karena mereka memperoleh rahmat Allah dan keberkatan, sebagaimana dinyatakan di dalam Al-Qur'an, *Rahmatullâhi wa barakâtuhû 'alaikum ahlal-bait* ( رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ = Rahmat Allah dan keberkatan-Nya, dicurahkan atas kamu hai ahlulbait). Al-Maraghi menyebut rahmat dan keberkatan yang dicurahkan kepada keluarga Nabi Ibrahim as. itu adalah kenabian yang diwariskan kepada anak keturunannya hingga Hari Kiamat; di samping itu, Allah telah menyelamatkan dari api neraka orang-orang teraniaya; dan Allah melindunginya (ketika pergi) ke suatu negeri (Mekah) yang terdapat berkat di dalamnya bagi alam semesta.

Kata ahlal-bait di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33 ditujukan kepada keluarga Nabi Muhammad saw. Ulama tafsir sepakat dengan penafsiran tersebut. Namun, mereka berbeda pendapat siapa yang termasuk keluarga Nabi saw. itu, demikian keterangan Ath-Thabarsi di dalam kitabnya, *Majma'ul-Bayân fî Tafsîril-Qur'ân.* Ikrimah, ulama tafsir pada masa tabi'in, berkata bahwa yang dimaksudkan adalah para istri Nabi karena di depan ayat itu menyebut istri-istri Nabi, *yâ nisâin-nabiyyi lastunna ka-ahadin minan-nisâ'* ( يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ = Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain).

Lain halnya pendapat Abu Sa'id Al-Khudri, Anas bin Malik, Wasilah bin Al-Asqa', Aisyah, dan Ummu Salamah. Mereka mengatakan bahwa yang dimaksud kata ahlal-bait di dalam ayat itu adalah dikhususkan kepada Rasulullah saw., Ali, Fatimah, Hasan, dan Husain. Pendapat yang terakhir ini mengemukakan beberapa hadits Nabi saw. sebagai argumentasinya, antara lain adalah hadits yang diriwayatkan dengan sanad dari Abu Sa'id Al-Khudri dari Nabi saw., beliau bersabda:

نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِيَّ، وَفِي عَلِيٍّ، وَحَسَنٍ، وَحُسَيْنٍ، وَفَاطِمَةَ

*(Nazalat hâdzihil-âyat fî khamsah: fiyya, wa fî 'Aliyy, wa Hasan, wa Husayn, wa Fâthimah)*

*Ayat ini turun pada lima orang, yakni kepadaku Muhammad saw., kepada Ali, Hasan, Husain, dan Fatimah*

Hadits lain yang mendukung pendapat tersebut adalah yang diriwayatkan oleh Jabir dari Nabi saw., beliau bersabda:

نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَيْسَتْ فِي الْبَيْتِ إِلَّا فَاطِمَةُ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَعَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ (إِنَّمَا يُرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي

*(Nazalat hâdzihil-âyat 'alân-Nabiyy shallâllâhu 'alaihi wa sallam wa laisat fil-baiti illâ Fâthimah, wal-Hasan wal-Husain 'alaihimus-salâm, wa 'Aliyy 'alaihis-salâm (innamâ yurîdullâhu liyudzhiba 'ankumur-rijsa ahlal-bait) fa qâlan-Nabiyyu shallâllâhu 'alaih wa*

*sallam "Allâhumma hâulâ'i ahlî" )*
*Ayat ini turun pada Nabi saw. dan ketika itu yang berada di rumah hanya Fatimah, Hasan, Husain, dan Ali (sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlulbait); maka Nabi saw. bersabda "Ya Allah, mereka itu keluargaku*

Adapun kata ahli-baitin yang terdapat di dalam QS. Al-Qashash [28]: 12 ditujukan kepada keluarga [Nabi] Musa, khususnya kepada ibunya, yang datang untuk menyusui, setelah saudara perempuan Musa mengusulkan kepada Firaun untuk itu. Karena sebelumnya, atas petunjuk Allah swt., Musa menolak menyusu kepada wanita-wanita penyusu yang disiapkan oleh Firaun, sebagimana dikemukakan oleh ayat tersebut,

وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ

*(Wa harramnâ 'alaihil-marâdhi' min qabl, faqâlat hal adullukum 'alâ ahla baitin yakfulûnahu lakum wa hum lahu nâshihûn)*
*Dan Kami cegah Musa dari menyusu kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui(nya) sebelum itu; maka berkatalah saudara Musa, "Maukah kamu aku tunjukkan kepadamu ahlulbait yang akan memeliharanya untukmu dan mereka dapat berlaku baik kepadanya?"*

Al-Maraghi, seorang ahli tafsir kontemporer, mengutip sebuah riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Abbas bahwa Firaun masih diliputi rasa keraguan walaupun ia telah menerima usulan saudara Musa. Oleh karena itu, ia bertanya kepadanya mengenai apa gerangan yang menyebabkan *ahl bait* itu berbaik hati dan merasa kasihan kepada sang anak (Musa). Saudara Musa menjawab: "Mereka hanya ingin memenuhi rasa kegembiraan raja dan uluran tangan baginda". Dengan demikian, selamatlah keluarga Musa dari kesewenang-wenangan Firaun, Musa dikembalikan ke ibunya, dan ia pun mulai menyusu pada sang ibu; oleh karena itu, kegirangan meliputi keluarga yang pernah dilanda duka itu. Tak lama kemudian, seorang datang ke keluarga raja menyampaikan berita gembira perkembangan Musa.

Di samping berbuat baik kepada ibu Musa dengan mengirimkan sejumlah hadiah, sang permaisuri meminta agar dapat memenuhi ajakannya untuk tinggal bersama-sama di sisinya. Namun, permintaan itu ditolak oleh ibu Musa dengan alasan bahwa ia punya suami dan sejumlah anak. Akan tetapi, kata ibu Musa, "Jika baginda senang saya menyusui anak ini di rumah sendiri, niscaya hal itu saya lakukan". Selain permintaan itu dikabulkan, kepada ibu Musa juga dikirimkan nafkah, hadiah, pakaian, dan beberapa pemberian lainnya. ❖ *Mujahid* ❖

## AHLÂM ( أَحْلَام )

Kata *ahlâm* ( أَحْلَام ) adalah bentuk jamak dari *halm* ( حَلْم ), *hulm* ( حُلْم ), *hulum* ( حُلُم ), dan *hilm* ( حِلْم ). Asalnya, menurut Ibnu Faris, adalah *halama* ( حَلَمَ ) yang memunyai tiga arti. **Pertama**, 'meninggalkan dengan tergesa-gesa'. **Kedua**, 'lubang pada sesuatu'. **Ketiga**, 'mimpi'. Contoh pemakaian yang pertama adalah *huwa halîm* ( هُوَ حَلِيْمٌ = dia penyantun), yaitu tidak segera marah. Contoh pemakaian yang kedua adalah *halima al-adîm* ( حَلِمَ الأَدِيْمُ = telah berlubang kulit itu), yaitu bila ulat masuk ke dalamnya sehingga menjadi rusak. Contoh pemakaian yang ketiga adalah *halama fî naumih* ( حَلَمَ فِي نَوْمِهِ = ia mimpi ketika tidur). Bila dibaca *hilm* ( حِلْم ) maka artinya ada tiga: 'mampu menahan marah', 'pemaaf', dan 'akal'. Bila dibaca *hulm* ( حُلْم ) atau *hulum* ( حُلُم ) maka artinya 'mimpi, dan bila dibaca *halm* ( حَلْم ), artinya 'lubang'. Kata lain yang seasal dengan kata ini adalah *halam* ( حَلَم ), yang berarti 'kera jantan' yang besar ataupun kecil, sedangkan untuk sebutan kera betina dipakai kata *halamah*. Kata *halîm* ( حَلِيْم ) di dalam bentuk *ism fâ'il* dengan *shîgat mubâlaghah*, yang di dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai 'Maha Penyantun' adalah salah satu nama Allah.

Kata *ahlâm* ( أَحْلَام ) disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 44 (2 kali); QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5, dan QS. Ath-Thûr [52]: 32. Kata *hulum* ( حُلُم ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. An-Nûr [24]: 58 dan 59. Kata

*halîm* ( حَلِيْم ) diulang sebanyak 12 kali, kata *halîmâ* ( حَلِيْمًا ) disebut tiga kali, sedangkan kata *hilm* ( حِلْم ) di dalam bentuk *mashdar* tidak disebut di dalam Al-Qur'an.

Kata *ahlâm* ( أَحْلاَم ) di dalam QS. Yûsuf [12]: 44 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai kisah Yusuf: Raja Mesir bermimpi dan menanyakan takwilnya kepada orang-orang terkemuka di kalangan mereka. Namun, mereka tidak dapat mengetahui takwilnya, malah mengatakan bahwa mimpi itu adalah mimpi kosong.

Kata *ahlâm* ( أَحْلاَم ) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5 berkaitan dengan ocehan orang-orang musyrik yang menuduh bahwa Al-Qur'an itu hanyalah mimpi-mimpi yang kalut dan Muhammad seorang penyair.

Kata *ahlâm* ( أَحْلاَم ) di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 32 berkaitan dengan jawaban dan bantahan Tuhan terhadap orang musyrik yang menuduh Nabi tukang tenung, orang gila, dan penyair. Tuhan menegaskan di dalam ayat ini bahwa tuduhan-tuduhan itu berdasarkan pendapat mereka sendiri dan mereka orang yang melampaui batas. Kata *ahlâm* ( أَحْلاَم ) di dalam ayat ini bukan bentuk jamak dari *hulm* ( حُلْم ) dengan makna 'mimpi', tetapi dari kata *hilm* ( حِلْم ) yang di antara artinya adalah 'akal dan pikiran'.

Kata *hulum* ( حُلُم ) di dalam QS. An-Nûr [24]: 58 dan 59 berkaitan dengan pedoman pergaulan di dalam rumah tangga. Hamba sahaya, anak-anak yang belum memiliki kedewasaan berpikir (baligh), dan anak sendiri yang sudah baligh, di dalam tiga waktu perlu minta izin bila akan memasuki kamar tidur orang dewasa, yaitu sebelum sembahyang subuh, ketika menanggalkan pakaian luar di tengah hari, dan sesudah sembahyang Isya. Biasanya di waktu-waktu itulah badan banyak terbuka.

Sementara itu, kata *halîm* ( حَلِيْم ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an pada umumnya merupakan salah satu sifat dan nama Allah (*al-asmâ'ul-husnâ*). Kata *halîm* ( حَلِيْم ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 114 dan QS. Hûd [11]: 75 adalah sifat Nabi Ibrahim yang penyantun, kata *halîm* ( حَلِيْم ) di dalam QS. Hûd [11]: 87 merupakan sifat Nabi Syu'aib, dan kata *halîm* ( حَلِيْم ) di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 101 merupakan sifat Nabi Ismail yang amat penyabar. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## AHMAD ( أَحْمَد )

*Ahmad* ( أَحْمَد ) adalah *ism 'alam* ( إِسْم عَلَم ) yang diambil dari bentuk superlatif atau *ism tafdhîl* ( إِسْمُ التَّفْضِيْل ) yang berbentuk *mudzakkar* ( مُذَكَّر ) dari *hamida–yahmadu–hamdan* ( حَمِدَ – يَحْمَدُ – حَمْدًا ) yang tersusun dari huruf *ha', mîm,* dan *dâl.* Bentuk *muannats* ( مُؤَنَّث )-nya adalah *humdâ* ( حُمْدَى ). Kata *hamida* sendiri hanya memunyai satu makna dasar, yaitu *madaha* ( مَدَحَ = memuji) lawan dari kata *dzamma* ( ذَمَّ = mencela). Semua kata yang menjadi turunan dari kata tersebut tidak terlepas dari makna dasarnya. Kualitas makna *hamida* lebih tinggi daripada *madaha* karena *madaha* hanya digunakan untuk manusia dan tidak pernah digunakan untuk Tuhan, sedagkan *hamida,* di samping digunakan untuk memuji manusia yang memang memilliki sifat-sifat terpuji, juga digunakan untuk memuji Tuhan (Allah).

Kata *ahmad* dan kata lain yang seakar dengannya disebutkan sebanyak 68 kali di dalam Al-Qur'an di berbagai surah dan ayat: satu kali di dalam bentuk *fi'il* (kata kerja), 43 kali di dalam bentuk *ism ma'rifah,* sembilan belas kali di dalam bentuk sifat, dan lima kali di dalam bentuk nama orang. Kata *ahmad* sendiri hanya disebutkan sekali saja, yaitu pada QS. Ash-Shaff [61]: 6.

Kata *ahmad* di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6 tersebut merupakan salah satu nama Nabi Muhammad saw. Beliau sendiri pernah bersabda, seperti diriwayatkan oleh Bukhari, bahwa beliau memunyai lima nama, yaitu Muhammad, Ahmad, Al-Mahi (karena melalui beliaulah, Allah menghilangkan kekufuran), Al-Hasyir (karena orang selalu berkumpul di sekeliling beliau), Al-'Aqib (penghabisan/terakhir karena beliau nabi terakhir). Di riwayat lain, Muslim menambahkan nama Al-Muqaffa (pembawa rahmat, pembawa tobat, dan pembawa perbaikan). Lebih jauh, Nabi saw. juga pernah

bersabda, "Namaku di dalam kitab Taurat adalah Ahid karena aku menyelamatkan umatku dari api neraka; di dalam kitab Zabur, saya diberi nama Al-Mahi karena melalui saya menghapuskan berhala; dan di dalam kitab Injil, saya bernama Ahmad, sedangkan di dalam Al-Qur'an saya bernama Muhammad karena saya adalah orang yang selalu dipuji oleh para penghuni langit dan bumi". Menurut catatan sejarah, ketika Abd Al-Muththallib—kakek Rasulullah saw.—ditanya tentang nama Muhammad untuk cucunya, beliau menjawab, "Supaya dia dipuji oleh segenap orang di semua penjuru dunia".

Sungguhpun Nabi Muhammad saw. memunyai banyak nama dan julukan, yang paling populer adalah Muhammad, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 144, Al-Ahzâb [33]: 40, Muhammad [47]: 2, Al-Fath [48]: 29, kemudian Ahmad sebagai yang terdapat di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6.

Di dalam ayat tersebut, selain menjelaskan posisinya sebagai rasul dan pembenaran terhadap ajaran yang terdapat di dalam kitab Taurat yang dibawa oleh Nabi Musa as., Nabi Isa as. juga menjelaskan kedudukannya sebagai pembawa berita gembira dengan akan diutusnya seorang nabi terakhir dan tidak ada lagi nabi sepeninggalnya yang bernama Ahmad. Ahmad (orang yang paling terpuji) melebihi pujian yang dimiliki Nabi Isa as. sendiri dan para nabi-nabi sebelumnya, baik dari segi nama, perbuatan, maupun akhlaknya. Di dalam ayat tersebut, adanya *Ahmad* merupakan berita gembira yang dibawa Nabi Isa as. kepada umat manusia karena ia memiliki segala sifat-sifat terpuji yang akan membimbing manusia ke jalan yang benar dan memberikan keselamatan kepada mereka.

Di dalam Perjanjian Baru (Injil), kitab Yohannes, Pasal 14, disebutkan bahwa Yesus (Nabi Isa as.) bersabda kepada murid-muridnya, *"Aku bermohon kepada Bapa agar memberikan kalian Fasqalit (Penghibur) yang akan bersama kalian selamanya. Fasqalit itu adalah Ruh Qudus."* Di dalam Pasal 15 disebutkan, *"Fasqalit itu adalah Ruh Qudus, Ia diutus Bapa atas namaku. Ia akan mengajari kalian dan memberikan sesuatu kepada kalian. Dia yang mengingatkan kalian tentang apa yang telah Aku ajarkan kepada kalian."* Di dalam pasal itu juga disebutkan, *"Hal ini Aku sampaikan kepada kalian agar ia datang, kalian akan memercayainya."* Di dalam pasal berikutnya (Pasal 16), Yesus bersabda, *"Akan tetapi, sekarang Aku katakan kepada kalian dengan sebenarnya bahwa Aku pergi dari kalian adalah lebih baik. Jika Aku tidak pergi kepada Bapa dan meninggalkan kalian, Fasqalit (Penghibur) tidak akan datang kepada kalian. Jika Aku pergi, Aku akan mengirim dia kepada kalian. Apabila telah datang, maka ia akan memberikan manfaat kepada ahli ilmu, menyertai mereka di dalam kesalahan dan kebaikan serta agama."* Selanjutnya juga disebutkan, *"Aku memunyai banyak hal yang akan Aku sampaikan. Aku ingin mengatakan kepada kalian, tetapi kalian tidak akan mampu menerima dan manjaganya. Akan tetapi, apabila Ruh Qudus telah datang, ia akan mengajari kalian dan menguatkan kalian dengan segala kebenaran karena ia tidak akan mengatakan sesuatu yang berdasarkan hawa nafsunya."* Ada yang berpendapat bahwa *Fasqalit* itu adalah Yesus atau Nabi Isa as. Akan tetapi, menurut Ar-Razi, pada bagian akhir Perjanjian Baru (kitab wahyu) disebutkan bahwa pada kedatangan Yesus untuk kedua kalinya (setelah ia disalib) tidak akan mengajarkan syariat dan hukum-hukum; kedatangannya hanya sebentar dan ia tidak banyak bicara. Paling-paling ia mengatakan, *"Aku ini adalah Almasih. Jangan menganggap Aku telah meninggal, tetapi Aku diselamatkan Allah Bapa dan selalu memerhatikan kalian."* Jadi, tampaknya *Fasqalit* (Penghibur) itu adalah Nabi Muhammad saw. sebagaimana dijanjikan Nabi Isa as. di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## AHSHÂ ( أَحْصَى )

Kata *ahsha* ( أَحْصَى ) terdiri dai huruf-huruf *ha*, *shad*, dan *ya'*, mengandung tiga makna asal, yaitu, (a) *menghalangi/melarang,* (b) *menghitung (dengan teliti) dan mampu.* Dari sini lahir makna *mengetahui, mencatat* dan *memelihara,* (c) *sesuatu yang merupakan bagian dari tanah,* dari sini lahir kata *hashâ* ( حَصَى ) yang bermakna *batu*.

Ayat yang menggunakan kata kerja ini, jika pelakunya manusia dikemukakan dalam bentuk

negasi. Perhatikan ayat-ayat (QS. Ibrâhîm [14]: 34, an-Nahl [16]: 18, dan al-Muzzammil [73]: 20).

Hanya satu ayat yang memerintahkan untuk melakukan *ihshâ* (perhitungan) dengan menggunakan akar kata di atas, yakni dalam konteks perintah menghitung masa *'iddah* dalam konteks perceraian.

Salah satu dari *Asmâ' al-Husna* adalah *al-Muhshî* ( اَلْمُحْصِي ). Kata/nama ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, tetapi kata kerja yang menggunakan rangkaian huruf-hurufnya ditemukan sebanyak 11 kali, beberapa di antaranya menunjuk Allah sebagai pelaku, seperti firman-Nya dalam QS. al-Mujâdalah [58]: 6 dan QS. Yâsîn [36]: 12).

Allah swt. sebagai *Muhshî* dipahami oleh banyak ulama sebagai: "Dia yang mengetahui kadar setiap peristiwa dan rinciannya, apa yang terjangkau oleh makhluk, serta yang tidak terjangkau oleh mereka, seperti embusan nafas, rincian perolehan rezeki dan kadarnya untuk masa kini dan mendatang."

Alhasil, jika kata tersebut menunjuk Allah sebagai pelakunya, maka itu berarti bahwa Dia mengetahui dengan sangat teliti rincian segala sesuatu dari segi jumlah dan kadarnya, panjang dan lebarnya, jauh dan dekatnya, tempat dan waktunya, terang dan gelapnya, sebelum, ketika, dan saat wujudnya, dan lain sebagainya.

Imam Ghazali mengartikan *al-Muhshî* ( اَلْمُحْصِي ) sebagai *al-'Alîm* ( اَلْعَلِيم ), yakni Yang Maha Mengetahui, hanya saja—tulisnya—apabila pengetahuan itu menyangkut hal-hal yang berupa atau dari himpunan dan bilangannya, maka jangkauan pengetahuan itu dinamai *Ihshâ* dan pelakunya dinamai *Muhshî*. Karena itu hanya Allah yang menyandang sifat ini secara mutlak sebab hanya Dia yang menjangkau segala sesuatu, termasuk dari segi bilangan atau jumlah serta kadarnya. Manusia tidak akan mampu mengetahui sedetail mungkin segala sesuatu, Kendati ada sesuatu yang dapat dijangkaunya, namun jangkauan ilmunya itu tidak akan mencapai rincian kadar dari jumlah sesuatu itu. Dari sini dapat dipahami mengapa ayat yang menggunakan ketiga rangkaian huruf itu dikemukakan Al-Qur'an dalam bentuk negasi, apalagi objek pengetahuan yang dinegasinya itu adalah hal-hal yang mustahil dapat diketahui secara rinci. Siapa yang dapat mengetahui secara rinci apa yang akan terjadi setiap detik? *Lan Tuhshûhu* ( لَنْ تُحْصُوهُ ) */kamu sekali-kali tidak dapat menghitungnya,* (QS. al-Muzzammil [73]: 20), yakni tidak dapat mengetahui kadar dan peristiwa yang terjadi ketika itu. Siapa juga yang dapat mengetahui berapa banyak nikmat Allah yang telah dan akan diperolehnya? *Lâ Tuhshûhâ* ( لَاتُحْصُوهَا )*/kamu tidak dapat menghitung dan mengetahui rinciannya,* (QS. Ibrâhîm [14]: 34 dan an-Nahl [16]: 18).

Hanya sekali Allah memerintahkan melakukan *ihshâ* sebagaimana dikemukakan di atas, yakni firman-Nya dalam konteks menghitung *'iddah* (masa tunggu perempuan yang dicerai) dalam QS. ath-Thalâq [65]: 1).

Anda boleh bertanya mengapa dalam ayat ini, menggunakan kata *Uhshû al-'Iddata/hitunglah waktu iddah secara teliti,* padahal kata ini memberi kesan ketidakmampuan manusia melakukannya. Hemat penulis, itu karena pernikahan, lebih khusus lagi hubungan seksual, adalah sesuatu yang sangat suci, tidak boleh dikotori sedikit pun oleh noda, bahkan kesalahan. Rincian yang disajikan Al-Qur'an menyangkut pernikahan bukan saja tentang siapa yang dapat dinikahi, tetapi juga syarat-syarat sah pernikahan sampai kepada kata-kata yang diucapkan ketika akad nikah. Jika demikian, karena perceraian dapat menimbulkan penyesalan, di sisi lain, kesalahan dalam menghitung *'iddah* dapat mengakibatkan kekaburan keturunan akibat menyangka istri telah bersih padahal dia mengandung benih suami yang akan menceraikannya, maka Allah menggunakan kata itu untuk mengisyaratkan perlunya perhitungan yang sangat teliti, sekan-akan karena telitinya menjadikan *al-hashâ* (batu-batu) di bumi dapat terhitung. Di samping itu, perhitungan yang amat teliti pun dibutuhkan karena bila terjadi perceraian, tidak serta merta sang istri yang ditalak dapat menikah kembali dengan orang lain kecuali setelah *'iddah* (masa

tunggu)nya berlalu, tidak juga suami memunyai hak untuk rujuk kepada istri setelah masa *'iddah* berlalu, karena itu lakukan perhitungan yang sangat teliti, sampai batas terakhir kemampuan. Demikian, *wa Allah A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## AIMÂN ( أَيْمَن )

Kata *aimân* ( أَيْمَن ) adalah bentuk jamak dari kata *yamîn* ( يَمِيْن ). Kata tersebut dapat dijadikan bentuk jamak dengan pengertian yang berbeda-beda, namun tetap di dalam bingkai pengertian yang satu, seperti *yamîn* ( يَمِيْن ), *aimun* ( أَيْمُن ), *aimân* ( أَيْمَن ) yang berarti 'sebelah kanan', 'tangan kanan'; atau *yamîn* ( يَمِيْن ), *aimun* ( أَيْمُن ), *aimân* ( أَيْمَن ) yang berarti 'sumpah'; atau *yamîn* ( يَمِيْن ), *aimân* ( أَيْمَن ) yang berarti 'berkat', 'kekuatan'.

Menurut Ibnu Faris, kata *aimân* ( أَيْمَن ) berakar pada kata *yâ* ( ي ), *mîm* ( م ), dan *nûn* ( ن ) yang menunjuk pada 'tangan kanan'. Pengertian pokok tersebut (tangan kanan) dapat dikembangkan kepada pengertian lain dengan tetap berkias padanya, yaitu bermakna *al-quwwah* ( القُوَّة = kekuatan) karena tangan kanan lebih kuat dari tangan kiri pada biasanya; *al-barakah* ( البَرَكَة = berkat) karena pada sisi kanan mengandung berkah( مَيْمُوْن ) ; dan *al-halif* ( الحَلِف = sumpah) karena kedua orang yang bersumpah itu salah satu dari keduanya mengangkat tangan kanannya untuk memberikan jabat-tangan kepada yang lain.

Menurut Al-Ashfahani, kata *yamîn* ( يَمِيْن ) pengertian pokoknya adalah 'anggota badan' dan adakalanya digunakan untuk:

1. Menyifati Allah, seperti firman Allah QS. Az-Zumar [39]: 67. Ayat ini menggambarkan kekuasaan Tuhan dengan kiasan tangan kanan-Nya;
2. Menyatakan suatu kebenaran, seperti firman Allah swt. pada QS. Ash-Shâffât [37]: 28. Ayat ini mengisahkan tingkah laku kaum musyrik yang saling tuduh-menuduh dan saling bantah-membantah di hadapan Allah di hari kemudian. Di antara mereka ada yang berkata bahwa kamulah (pemimpin-pemimpin) yang mendatangi kami dengan membawa tipu muslihat yang mengikat hati. Di situlah Tuhan menampakkan kebenaran agama yang dibawa oleh nabi-Nya. Kemudian Tuhan menindak mereka, sebagaimana firman-Nya pada QS. Al-Hâqqah [69]: 45;
3. Menyatakan kemuliaan, sebagaimana firman Allah swt. di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 27. Yang dimaksudkan adalah golongan yang berbahagia, dan *al-mayâmin* ( المَيَامِن ) jamak dari *al-maimanah* ( المَيْمَنَة ) bersesuaian pengertian manusia di dalam ungkapan ayat tersebut, yang dapat diartikan 'berkah', 'kebahagiaan', dan 'kesejahteraan'. Sebaliknya, *al-masyâ'imu bisy-syimâli* ( المَشَائِمُ بِالشِّمَال = kemalangan di sisi kiri). Kata *al-yamîn* ( يَمِيْن = tangan kanan) dipinjamkan bagi *at-taimîn* ( التَّيْمِيْن = yang memiliki tangan kanan) dan *as-sa'âdah* ( السَّعَادَة = kebahagiaan dan keselamatan), yang demikian itu disebutkan di dalam firman Allah QS. Al-Wâqi'ah [56]: 90-91;
4. Menyatakan sumpah; merupakan konotatif dari 'tangan kanan' sebagai perumpamaan apa yang diperbuat oleh orang yang berjanji, orang yang bersumpah, dan lain sebagainya, sebagaimana firman Allah swt. di dalam QS. Al-Qalam [68]: 39 dan QS. Al-An'âm [6]: 109;
5. Ungkapan perjanjian yang terjadi antara tuan dengan hambanya. Perkataan tersebut menyatakan tebusan hamba yang ada di dalam genggamannya (kekuasaannya), seperti firman Allah swt. QS. An-Nûr [24]: 33.
6. Mengandung arti berkah, dikatakan *huwa maimûnun-naqîbah* ( هُوَ مَيْمُوْنُ النَّقِيْبَة = dia yang diberkati), dan *al-maimanah* ( المَيْمَنَة ) diartikan 'sisi kanan'.

Kata *aimân* dengan derivasinya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 71 kali, yaitu antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 224, 225, QS. Âli 'Imrân [3]: 77, QS. An-Nisâ' [4]: 24, 25, 33, 36, dan sebagainya. Kata-kata yang terdapat di dalam ayat-ayat di atas, 47 di antaranya yang dikemukakan di dalam bentuk jamak. Kata-kata tersebut dikemukakan di dalam persoalan, pengertian, dan penafsiran yang bermacam-macam, antara lain QS. An-Nisâ' [4]: 3, 24, 25, dan 36 diungkapkan di

dalam hubungan perkawinan, kemerdekaan, dan kebolehan hubungan seksual (tanpa nikah) dengan hamba yang dimiliki.

Kata *aimân* ( أَيْمَن ) di dalam posisi di atas senantiasa didahului oleh kata *malakat* ( مَلَكَتْ ) yang diartikan 'hamba sahaya' seperti firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 24. Menurut Al-Ashfahani, pemaknaan kata tersebut dinisbahkan pada keadaan hamba di dalam status penguasaan tuannya. Di dalam hal ini, hamba tidak memiliki kehendak sendiri melainkan kehendak tuannya. Pemaknaan ini sejalan pemaknaan Ibnu Faris dari sisi *al-quwwah* ( القُوَّة = kekuatan); artinya, seorang hamba (aspek non-materi) tidak memiliki kekuatan dan kekuasaan untuk berbuat, tetapi segalanya bergantung pada tuannya. Bisa juga dipahami (aspek materi) bahwa seorang hamba tidak memiliki apa-apa, termasuk dirinya, sehingga kebutuhan-kebutuhannya pun dijamin oleh tuannya.

Menurut *Tafsîr Al-Marâghî* bahwa kata *"au mâ malakat aimânukum"* ( أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ ) dimaksudkan adalah memiliki budak-budak lantaran mereka tertawan di dalam peperangan agama, sedangkan suami mereka berada di negeri kafir, sehingga terputuslah nikah mereka dan halal untuk dikawini, dengan ketentuan adalah wanita yang hamil setelah melahirkan anaknya dan yang haid setelah suci. Ditegaskan pula bahwa kata itu mengharamkan mengawini wanita-wanita yang bersuami, kecuali wanita-wanita yang menjadi budak karena ditawan di dalam peperangan agama, sedangkan suami-suami mereka adalah kafir dan berada di negeri kafir. Dengan demikian, terputuslah ikatan perkawinan mereka dan halal dikawini.

Menurut *Tafsîr Ibnu Katsîr* bahwa yang dimaksudkan Allah mengharamkan wanita asing yang bersuami untuk dikawininya, kecuali yang kamu kuasai atau miliki (hamba). Imam Ahmad meriwayatkan dari Abu Said Al-Khudri bahwa, *"Kami memenjarakan perempuan yang bersuami di Autas, maka kami membenci yang mendekati bagi yang mereka memunyai suami, lalu kami menanyakan kepada Nabi saw. kemudian turunlah ayat ini yang memberikan isyarat kehalalan untuk memperistrikannya."* (HR. At-Tirmidzi).

Kata *aimân* ( أَيْمَن ) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 224 dan 225 mengungkapkan tentang pokok-pokok hukum perkawinan, perceraian, dan penyusuan. Salah satu di antaranya adalah kebolehan membatalkan sumpah demi kebaikan, kemaslahatan, dan ketakwaan (QS. Al-Baqarah [2]: 224). Menurut *Tafsîr Al-Marâghî* bahwa kata *aimân* ( أَيْمَن ) dimaksudkan adalah segala hal yang dijadikan bahan sumpahan. Menurut penjelasan *Al-Qur'an dan Terjemahnya* yang diterbitkan Departemen Agama RI., yaitu ayat tersebut melarang bersumpah dengan nama Allah untuk tidak mengerjakan yang baik, seperti, "Demi Allah, saya tidak akan membantu anak yatim". Akan tetapi, apabila sumpah itu telah terucapkan, maka haruslah dilanggar dengan membayar kifarat.

Menurut *Tafsîr Al-Quthubî* bahwa kata *al-aimân* ( الأَيْمَن ) di dalam ayat tersebut mengandung persoalan berikut ini:

1. Berdasarkan riwayat Ibnu Abbas, An-Nakhai, Mujahid, Rabi', dan lain-lainnya, bahwa maksud kata *al-aimân* ( الأَيْمَن ) adalah seseorang yang bersumpah yang tidak mendatangkan kebaikan dan kemaslahatan di antara sesama manusia. Sebagian ahli takwil berkata bahwa makna kata itu adalah janganlah bersumpah dengan nama Allah disertai dengan kebohongan, apabila mereka hendak berbuat baik, takwa, dan islah, maka tidaklah dibutuhkan kata 'tidak' sesudah 'akan (melakukan)'.
2. Turunnya ayat ini berkaitan dengan sumpah yang diucapkan oleh Abu Bakar untuk tidak memberi nafkah lagi kepada Misthah setelah ia terlibat di dalam masalah *ḫadîtsul-ifki* dengan melemparkan tuduhan terhadap Aisyah ra. Peristiwa ini menyebabkan turunnya ayat tersebut.

Sedangkan menurut *Tafsîr Ibnu Katsîr*, kata *al-aimân* ( الأَيْمَن ) dimaksudkan adalah larangan untuk menjadikan sumpah dengan Allah yang menghalangi untuk berbuat kebajikan dan memutuskan hubungan silaturrahim (QS. An-

Nûr [24]: 22).

Jadi, pada intinya ayat dan penjelasan tafsir di atas menyatakan kebolehan melanggar sumpah demi kebaikan, kemaslahatan, dan ketakwaan dengan cara menebus sumpah yang telah diucapkan.

Kata *aimân* ( أَيْمَن ) juga digunakan di dalam Al-Qur'an dengan pengertian 'sebelah kanan', antara lain QS. Al-Hadîd [57]: 12 dan QS. At-Tahrîm [66]: 8. Kedua ayat ini mengungkapkan balasan orang-orang yang telah berbuat kebaikan, sehingga mereka merasa puas dan bahagia atas balasan Allah.

Menurut Adh-Dhahhak di dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* bahwa yang dimaksud kata *aimân* ( أَيْمَن = sebelah kanan) di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 12 adalah surat yang mereka terima dengan tangan kanan, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71.

Menurut Al-Farra' di dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* bahwa huruf *ba* ( ب ) yang dirangkai dengan *aimânihim* ( أَيْمَنِهِم ) diartikan *fî* ( فِي = di), yaitu *fî aimânihim* ( فِي أَيْمَنِهِم = di tangan mereka), yakni mereka berbahagia karena iman dan amal saleh mereka, dan tangan kanan merekalah menerima surat amal. Atau *bi* ( بِ ) bermakna *'an* ( عَنْ = dari), *'an aimânihim* ( عَن أَيْمَنِهِم = dari arah kanan), berarti mereka tidak di dalam posisi berdiri menerima surat amal mereka, tetapi datang dari arah kanan. Sahl bin Sa'ad As-Sa'idah dan Abu Haiwah membaca hamzah ( أ )-nya dengan *kasrah*, maka yang dimaksudkan adalah iman, kebalikan dari kafir. Sedangkan menurut Al-Maraghi bahwa kata *aimân* ( أَيْمَن ) itu menjelaskan keadaan sebelah kanan mereka terdapat buku-buku catatan amal, sebagaimana firman Allah QS. Al-Insyiqâq [84]: 7-9.

Jadi, kata *aimân* ( أَيْمَن ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an mencakup berbagai pengertian, yakni 'tangan kanan', 'kekuatan', 'berkat', 'kebahagiaan', dan 'kesejahteraan' di dalam pengungkapan yang berbeda-beda. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

## AJLIB ( أَجْلِبْ )

Kata *ajlib* ( أَجْلِبْ ) merupakan bentuk *fi'l amr* (kata kerja perintah) dari kata kerja lampau (*fi"l mâdhî*) *jalab* ( جَلَبَ ). Kata ini dan turunannya hanya ditemukan di dalam Al-Qur'an dua kali, yaitu *ajlib* ( أَجْلِبْ ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 64, dan *jalâbîb* ( جَلَابِيْب ) yang merupakan jamak dari *jilbâb* ( جِلْبَاب ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 59.

Kata yang berakar dari huruf *jâ'*, *lâ'*, dan *bâ'* ini mengandung beberapa pengertian, di antaranya 'menutupkan sesuatu di atas sesuatu yang lain sehingga tidak dapat terlihat'. Pengertian asal itu kemudian berkembang dan diartikan dengan 'pakaian' karena menutupi badan seseorang dengan baik dan tidak memperlihatkan lekukan tubuh pemakainya. Juga bisa bermakna 'kulit yag dijadikan mantel'. Menurut Ibnu Umar, *jalbah* ( جَلْبَة ) bermakna 'awan tebal yang menjulang tinggi' bagaikan gunung sehingga menutup jatuhnya sinar matahari ke bumi.

Kata ini di dalam Al-Qur'an paling tidak memunyai dua pengertian, yaitu

1. mengerahkan (QS. Al-Isrâ' [17]: 64). "*Dan hasunglah siapa yang kamu sanggupi di antara mereka dengan ajakanmu, dan kerahkanlah terhadap mereka pasukan berkuda dan pasukan yang berjalan kaki dan berserikatlah dengan mereka pada harta dan anak-anak dan beri janjilah mereka....*" Ayat di atas pada dasarnya memerintahkan kepada iblis, bila mampu, untuk merayu atau mengancam manusia dengan berbagai cara; misalnya dengan mengerahkan pasukan sebanyak-banyaknya, seolah-olah menutup apa saja selain mereka karena banyaknya pasukan yang dikerahkan itu.
2. pakaian (gamis) (QS. Al-Ahzâb [33]: 59). Ayat tersebut memerintahkan, "*Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu anak-anak perempuan, dan istri-istri orang yang beriman, hendaklah mereka mengulurkan jilbab (gamisnya) ke seluruh tubuhnya....*" Penggunaan kata jilbab di dalam ayat ini bermakna pakaian yang longgar yang menutupi seluruh badan perempuan sehingga lekuk dan bentuk tubuhnya tidak kelihatan (tidak transparan).

Kata kerja lampau (*fi'l mâdhî*) *jalab* ( جَلَبَ ) di dalam kedua ayat itu mengandung pengertian

'menutup sesuatu dengan benda lain sehingga tidak kelihatan lagi'. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## AJR/UJÛR ( أَجْر\أُجُوْر )

Kata *ajr/ujûr* ( أَجْر\أُجُوْر ) disebut 108 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Yûnus [10]: 72, QS. Yûsuf [12]: 104, dan QS. Al-Qashash [28]: 26, 27.

*Ajr* ( أَجْر ) bermakna 'sesuatu imbalan pekerjaan yang dilakukan oleh seseorang, baik imbalan itu bersifat materi keduniaan maupun yang bersifat immateri, bersifat pahala dan surga'. Pada hakikatnya upah di dalam berbagai transaksi yang dilakukan oleh manusia hanya diberikan terhadap suatu usaha yang membawa pada kebaikan. Maka, bila usaha yang dilakukan bersifat merusak dan tidak menguntungkan, tidak akan ada upahnya. Malah di dalam beberapa kasus yang bersangkutan diwajibkan membayar. Namun, di dalam kaitannya dengan upah atau balasan yang bersifat immateri, seperti pahala dan surga, Al-Qur'an menggunakan kata *ajr/ujûr* ( أَجْر\أُجُوْر ) dan tidak pernah ditemukan kata *ajr* ( أَجْر ) yang bermakna 'siksa atau neraka'.

Oleh karena itu, pembicaraan Al-Qur'an tentang *ajr* secara garis besar paling tidak dapat dibedakan atas dua macam. **Pertama**, *ajr* ( أَجْر ) yang bersifat keduniaan, di antaranya bisa dirujuk di dalam QS. Al-Qashash [28]: 26 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 41. **Kedua**, *ajr* ( أَجْر ) yang bersifat immateri. Para nabi di dalam menjalankan dakwah risalahnya tidak pernah mengharapkan upah yang bersifat materi dari orang lain (QS. Yûnus [10]: 72, QS. Yûsuf [12]: 104, dan lain lain).

Kata *ujûr* ( أُجُوْر ) juga digunakan dengan pengertian metaforis di dalam beberapa ayat yang berbicara tentang maskawin/mahar, misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 23-24, dan 152. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## ÂKHIRAH ( آخِرَة )

Kata *âkhirah* ( آخِرَة ) disebut 115 kali di dalam Al-Qur'an. Kata ini selalu disebut secara tersendiri, di samping dihubungkan dengan kata *dâr* ( دَار ) atau *nasy'ah* ( نَشْأَة ). Selain kata *âkhirah* ( آخِرَة ), Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-yaum al-âkhir* ( اَلْيَوْمُ الأَخِر ) untuk menunjuk pengertian yang sama, dan ini terulang sebanyak 26 kali. Asal kata *âkhirah* ( آخِرَة ) adalah *al-âkhir* ( الآخِر ) yang berarti lawan dari *al-awwal* ( الأَوَّل ) atau 'yang terdahulu'. Kata itu juga berarti 'ujung dari sesuatu' (QS. Yûnus [10]: 10), yang biasanya menunjuk pada jangka waktu (QS. Al-Hadîd [57]: 3).

Kata *âkhirah* ( آخِرَة ) juga ditemukan di dalam perbendaharaan bahasa Indonesia dengan pengertian yang lebih kurang sama.

Penggunaan kata *âkhirah* ( آخِرَة ) di dalam Al-Qur'an menunjuk pada pengertian alam yang akan terjadi setelah berakhirnya alam dunia. Dengan kata lain, kata *âkhirah* ( آخِرَة ) merupakan antonim dari kata dunia (misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 201 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 152). Sejalan dengan pengertian asli kata *akhirah* ( آخِرَة ), yang merupakan lawan dari yang awal, Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-ûlâ* ( الأُوْلَى = yang pertama) untuk menunjuk pengertian dunia (di dalam QS. An-Najm [53]: 25, QS. Al-Laîl [92]: 13 dan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 4).

Al-Qur'an menggunakan pula istilah atau kata lain untuk menunjuk peristiwa alam akhirat, antara lain *yaum al-qiyâmah* ( يَوْمُ الْقِيَـٰمَةِ = hari kebangkitan) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 42; *yaum ad-dîn* ( يَوْمُ الدِّيْن = hari pembalasan) pada QS. Al-Fâtihah [1]: 4; *as-sâ'ah* ( السَّاعَة = waktu) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 21; *yaum al-fashl* ( يَوْمُ الْفَصْل =hari keputusan) di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 14; *yaum al-hisâb* ( يَوْمُ الْحِسَاب = hari perhitungan) di dalam QS. Ghâfir [40]: 27; *yaum al-fath* ( يَوْمُ الْفَتْح = hari kemenangan) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 29; *yaum al-jam'i* ( يَوْمُ الْجَمْع = hari pengumpulan) dan *yaum at-taghâbun* ( يَوْمُ التَّغَابُن = hari pengungkapan kesalahan) pada QS. At-Taghâbun [64]: 9; *yaum al-khulûd* ( يَوْمُ الْخُلُوْد =hari kekekalan) pada QS. Qâf [50]: 34; *yaum al-khurûj* ( يَوْمُ الْخُرُوْج = hari keluar) pada QS. Qâf [50]: 42; *yaum 'azhîm* ( يَوْم عَظِيْم = hari yang besar) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 15; *yaum kabîr* ( يَوْم كَبِيْر =hari yang besar) di dalam QS. Hûd [11]: 3; *yaum alîm*

( يَوْمٌ أَلِيْمٌ = hari yang menyedihkan) di dalam QS. Hûd [11]: 26; *yaum muhîth* ( يَوْمٌ مُحِيْطٌ = hari yang membinasakan) pada QS. Hûd [11]: 84; *yaum al-hasrah* ( يَوْمُ الْحَسْرَةِ = hari penyesalan) di dalam QS. Maryam [19]: 39; *yaum 'aqîm* ( يَوْمٌ عَقِيْمٌ = hari siksaan) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 55; *yaum azh-zhullah* ( يَوْمُ الظُّلَّةِ = hari naungan) di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 189; *yaum al-ba'ts* ( يَوْمُ الْبَعْثِ = hari kebangkitan) di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 56; *yaum at-talâq* ( يَوْمُ التَّلاَقِ = hari pertemuan) di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 15; *yaum al-âzifah* ( يَوْمُ الأَزِفَةِ = hari yang dekat) di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 18; *yaum at-tanâd* ( يَوْمُ التَّنَادِ = hari panggil-memanggil) di dalam *al-Mu'min*, 40: 32; *al-wâqi'ah* ( الْوَاقِعَةُ = yang pasti terjadi) dan *yaum ma'lûm* ( يَوْمٌ مَعْلُوْمٌ = hari yang dikenal) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 1 dan 50; *yaum al-haqq* ( يَوْمُ الْحَقِّ = hari kebenaran) di dalam QS. An-Naba' [78]: 39; *al-yaum al-mau'ûd* ( الْيَوْمُ الْمَوْعُوْدُ = hari yang dijanjikan) pada QS. Al-Burûj [85]: 2; *al-qâri'ah* ( الْقَارِعَةُ = bencana yang menggetarkan) di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 1 dan *al-ghâsyiyah* ( الْغَاشِيَةُ = pembalasan) di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1. Nama-nama lain dari hari *âkhirah* ( آخِرَة ) di atas pada umumnya menggambarkan keadaan peristiwa yang terjadi di alam itu.

Dengan memerhatikan QS. At-Takwîr [81]: 1-14 seolah-olah berbagai peristiwa alam *âkhirah* ( آخِرَة ) terjadi di dalam waktu yang sama, tetapi jika diperhatikan beberapa hadits Nabi saw. dan banyaknya peristiwa yang terjadi pada masa itu maka dapat dipahami bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi di *âkhirah* ( آخِرَة ) mengalami proses mulai dari berakhirnya kehidupan di dunia, yaitu binasanya semua makhluk yang hidup, baik yang di langit maupun yang di bumi selain makhluk-makhluk yang dikecualikan Allah (di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68). Kemudian benda-benda langit seperti matahari menjadi padam, bintang-bintang berjatuhan, gunung-gunung dan bumi serta segala isinya dihancurkan pula (di dalam QS. At-Takwîr [81]: 1–4), lalu disusul dengan kebangkitan kembali makhluk-makhluk yang telah dimatikan itu (di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68). Api neraka pun dinyalakan dan surga didekatkan (di dalam QS. At-Takwîr [81]: 12–13). Pengadilan dan penghitungan dilakukan terhadap amal yang telah dikerjakan dan barulah terjadi pembalasan atau ganjaran (di dalam QS. An-Naba' [78]: 21–37). Al-Qur'an menegaskan bahwa hari *âkhirah* ( آخِرَة ) atau Hari Kiamat itu datangnya tiba-tiba dan hanya Allah yang mengetahui kapan datangnya. Nabi Muhammad sendiri pun tidak diberi tahu tentang hal itu (di dalam QS. Al-A'râf [7]: 187). Yang jelas, Hari Kiamat, *âkhirah* ( آخِرَة ) itu pasti tiba (di dalam QS. Al-Hijr [15]: 85), tiada keraguan tentang kedatangannya (di dalam QS. Ghâfir [40]: 59) dan telah dekat waktunya (di dalam QS. Al-Qamar [54]: 1).

Selain tergambar dari nama-nama hari *âkhirah* ( آخِرَة ) di atas, suasana yang terjadi pada masa itu juga digambarkan pada ayat-ayat yang lain. Di antaranya ialah yang berikut: pada waktu itu sekiranya manusia yang berdosa dapat menebus kebebasannya dari siksa neraka dengan emas sebesar dunia, mereka akan melakukannya, tetapi itupun tidak diterima (di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 36), orang akan lari menghindar dari saudara, ibu, ayah, teman, dan anak-anaknya karena masing-masing disibukkan dengan urusannya sendiri-sendiri (di dalam QS. 'Abasa [80]: 34–37 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 11–18), anak dan harta tak ada lagi gunanya (di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 88), tidak ada lagi urusan jual-beli dan persahabatan yang akrab (di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 254), orang tak dapat lagi memberikan bantuan atau mencelakakan orang lain (QS. Ad-Dukhân [44]: 41), tidak ada orang yang berbicara kecuali atas izin Allah (di dalam QS. Hûd [11]: 105), lidah, tangan, dan kaki mereka menjadi saksi atas perbuatan yang mereka lakukan di dunia (di dalam QS. An-Nûr [24]: 24), sementara mulut ditutup (di dalam QS. Yâsîn [36]: 65), dan tidak ada seorang pun yang dirugikan karena masing-masing mendapat balasan atas apa yang telah dilakukannya (di dalam QS. Yâsîn [36]: 54). Karena dahsyatnya suasana itu, orang-orang kafir dan yang men-

durhakai Rasul berharap agar diratakan saja dengan tanah karena mereka tidak dapat menyembunyikan kejahatan dari Allah (di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 42) betapa pun kecilnya. Mereka berangan-angan agar dijadikan tanah (QS. An-Naba' [78]: 40).

Percaya atau beriman kepada adanya alam *âkhirah* ( آخِرَة ) merupakan ajaran pokok di dalam Islam. Sedemikian pentingnya keyakinan tentang adanya alam *âkhirah* ( آخِرَة ) itu dapat dilihat dari banyaknya ayat Al-Qur'an (26 ayat) yang hanya menyebutkan beriman kepada hari *âkhirah* ( آخِرَة ) dan kepada Allah saja tanpa menyebut pokok-pokok keimanan lainnya; misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 8, 62, 126, 177 dan QS. At-Taubah [9]: 18, 29, 44, 45, dan 99.

Keimanan terhadap alam *âkhirah* ( آخِرَة ) menjadi begitu penting di dalam ajaran Islam karena itulah tujuan hidup manusia. Bahkan dapat dikatakan, inti ajakan para nabi dan rasul setelah kewajiban percaya pada Allah adalah kewajiban percaya akan adanya kehidupan akhirat. Al-Qur'an menegaskan bahwa secara sadar atau tidak manusia bertujuan untuk menghadap Tuhan (di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 6). Tujuan ini tidak akan tercapai selama manusia ada di dalam kehidupan di dunia. Hanya di akhiratlah manusia dapat mencapai tingkatan itu. Menurut Al-Qur'an, orang-orang yang mendustakan *âkhirah* ( آخِرَة ) sama dengan orang-orang yang mengingkari pertemuannya dengan Tuhan (di dalam QS. As-Sajadah [32]: 10). Pengingkaran itu terjadi karena mereka tertipu dan merasa puas oleh kesenangan dunia (di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 185) sehingga mereka dilalaikan oleh kesenangan itu (di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 7). Tujuan akhir manusia tidaklah terbatas pada kehidupan di dunia (yang akar katanya berarti dekat dan rendah) ini, tetapi manusia memiliki tujuan jangka panjang yang jauh lebih mulia dan berharga dan merupakan tujuan akhir, yaitu kehidupan di akhirat.

Keimanan terhadap hari *âkhirah* ( آخِرَة ) menjadi sangat penting dengan melihatnya dari segi moral dan keadilan. Keadilan (mutlak) sebenarnya hanya akan dapat dicapai di *âkhirah* ( آخِرَة ) dan tidak ada jaminan untuk mencapainya di dunia. Al-Qur'an berkali-kali menegaskan bahwa balasan baik atau buruk, tegasnya, neraka atau surga, yang akan diterima setiap orang di *âkhirah* ( آخِرَة ) nanti merupakan hasil dari perbuatannya pada masa hidup di dunia (misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 281) dan hanya dua tempat itu saja yang disediakan (di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 7). Pada waktu itu hanya amal perbuatan manusialah yang menentukan nasib yang akan diterimanya, yang semuanya tertulis di dalam buku catatan amal masing-masing (di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 62) dan mereka diperintahkan untuk membacanya. Orang yang beriman dengan hari *âkhirah* ( آخِرَة ) tentu akan bertindak sesuai dengan petunjuk dan aturan-aturan moral dan keadilan, melakukan kebajikan yang diajarkan Allah, dan tidak menyekutukan Tuhan dengan apa pun, karena ia berharap akan bertemu dengan Tuhannya di akhirat nanti (di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110). ❖ *Abd. Rahman Dahlan* ❖

## AKHLASHA ( أَخْلَصَ )

Kata *akhlasha* adalah bentuk kata kerja lampau transitif yang diambil dari kata kerja intransitif *khalasha* ( خَلَصَ ) dengan menambahkan satu huruf *'alif* ( أ ). Bentuk *mudhâri'* (sekarang) *akhlasha* ( أَخْلَصَ ) adalah *yukhlishu* ( يُخْلِصُ ) dan *mashdar*-nya *ikhlâsh* ( إِخْلَاص ). Kata tersebut tersusun dari huruf *khâ', lâm,* dan *shâd* yang berarti, 'murni', 'bersih', 'jernih', 'tanpa campuran'. Maknanya kemudian berkembang menjadi antara lain; 'tulus' karena perbuatannya murni dari pengaruh yang lain; 'memilih' karena mengambil sesuatu yang tidak bercampur dengan hal yang tidak dikehendaki; 'bebas' karena terlepas dari campuran atau pengaruh yang lain; 'menyendiri' karena melepaskan diri dari orang banyak; 'ikhlas' karena memurnikan perbuatan hanya untuk Allah dan terlepas dari tujuan-tujuan lain; 'khusus' karena murni kepada yang ditujukan.

Kata *ikhlâsh* (bentuk *mashdar akhlashâ*) memunyai beberapa pengertian. Menurut Al-

Qurthubi, *ikhlâsh* pada dasarnya berarti 'memurnikan perbuatan dari pengaruh-pengaruh makhluk'. Ar-Ruwaim mendefinisikannya dengan 'tidak adanya keinginan dari pelakunya terhadap imbalan dan pahala di dunia dan di akhirat'. Al-Junaid mengartikannya sebagai 'rahasia di antara hamba dan Allah, tidak diketahui oleh para malaikat lalu mencatatnya, setan juga tidak mengetahuinya sehingga tidak dapat merusaknya, dan hawa nafsu pun tidak mengenalinya, lalu condong kepadanya'. Sejalan dengan Al-Juwaini, Abu Al-Qasim Al-Qasyairi mengemukakan arti ikhlas dengan menampilkan sebuah riwayat dari Nabi saw.; beliau bersabda, "Aku pernah bertanya kepada Jibril tentang ikhlas. Lalu Jibril berkata, "Aku telah menanyakan hal itu kepada Allah," lalu Allah berfirman, "(Ikhlas) adalah salah satu dari rahasiaku yang Aku berikan ke dalam hati orang-orang yang kucintai dari kalangan hamba-hamba-Ku." Pengertian yang demikian dapat dijumpai di dalam QS. Al-Insân [76]: 9, *"Sesungguhnya kami memberi makan kepadamu hanya untuk mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharapkan balasan dari kamu dan tidak pula ucapan terima kasih."*

*Akhlasha* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 31 kali dan *akhlasha* sendiri terulang dua kali dengan pelaku yang berbeda. Bentuk lain yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah: bentuk *ism fâ'il* dari *akhlasha,* yaitu *mukhlish/mukhlishûn/mukhlishîn* ( مَخْلِص / مُخْلِصُوْن / مُخْلِصِين = orang/orang-orang yang ikhlas), terulang 20 kali. Sebagian dari kata tersebut ada ulama yang membacanya sebagai bentuk *ism maf'ûl* sehingga menjadi *mukhlash/ mukhlashîn/mukhlashûn* ( مُخْلَص/مَخْلَصِين/مُخْلَصُون = orang /orang-orang yang terpilih); bentuk kata kerja intransitif, *khalasha* ( خَلَصَ = menyendiri), sekali, bentuk *ism fâ'il*-nya, *khâlish/khâlishah* ( خالِص/خالِصَة = yang murni, yang khusus), tujuh kali, dan bentuk kata kerja sekarang (*mudhâri'*), *astakhlish* ( أستَخْلِصْ = aku memilih), satu kali.

Kata *akhlasha* yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 146 diartikan dengan 'memurnikan', yaitu memurnikan ibadah dan ketaatan kepada Allah dari ria dan syirik. Ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang tidak termasuk munafik yang akan disiksa kelak di dalam neraka yang paling rendah, yaitu orang-orang yang bertobat, dan berpegang teguh pada agama Allah dan memurnikan ibadahnya hanya kepada Allah. *Akhlasha* di dalam QS. Shâd [38]: 46, diartikan dengan menyucikan atau menjadikan tulus. Atha' dan Malik bin Dinar mengartikannya dengan 'menyucikan', yaitu Allah menyucikan hati mereka (Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub as.) dari mencintai dunia. Adapun Mujahid mengartikannya dengan 'menjadikan mereka tulus melakukan perbuatan untuk dan mengingatkan manusia tentang kehidupan akhirat.'

Orang yang melakukan perbuatan 'ikhlas' disebut *mukhlish* ( مُخْلِصْ ). Di dalam Al-Qur'an kata مُخْلِصْ dan jamaknya مُخْلِصِين/مُخْلِصُون, ada yang dapat dibaca dengan dua cara, yaitu *mukhlish* atau *mukhlishûn/mukhlishîn* (bentuk *ism fâ'il*) atau *mukhlâsh* atau *mukhlashûn/mukhlashîn* (bentuk *ism maf'ûl*), seperti yang terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 24, Maryam [19]: 51, Ash-Shâffât [37]: 40, 74, 128, 160, dan 169, serta Shâd [38]: 83. Bila dibaca *mukhlish* maka maknanya adalah 'orang yang tulus atau ikhlas kepada Allah', tetapi jika dibaca *mukhlâsh* maka maknanya adalah 'orang pilihan (Allah).' Kedua makna tersebut dapat digunakan untuk menerangkan orang yang disebut di dalam ayat yang dimaksud. Kata tersebut digunakan berkaitan dengan Nabi Musa as. (QS. Maryam [19]: 51); Nabi Yusuf as. (QS. Yûsuf [12]: 24); orang-orang yang akan mendapatkan kenikmatan di surga (QS. Ash-Shâffât [37]: 40); orang yang tidak termasuk golongan yang sesat yang akan diazab di akhirat; padahal, telah datang kepada mereka pemberi peringatan (QS. Ash-Shâffât [37]: 74); Nabi Ilyas as. dan umatnya yang tidak termasuk penyembah *Ba'l* dan akan masuk neraka (QS. Ash-Shâffât [37]: 128); jin yang tidak termasuk penghuni neraka (QS. Ash-Shâffât [37]: 160); orang musyrikin yang seandainya mendapat kitab dari Allah tentulah mereka akan termasuk

orang yang ikhlas (QS. Ash-Shâffât [37]: 169); dan orang yang akan selamat dari godaan iblis yang telah bersumpah kepada Allah akan menggoda segenap anak Adam (QS. Shâd [38]: 83).

Di samping itu, ada yang hanya dibaca dengan *mukhlish* dan jamaknya *mukhlishîn/ mukhlishûn*. Bacaan yang demikian selalu dikaitkan dengan kata *ad-dîn* ( الدِّيْن ) kecuali pada QS. Al-Baqarah [2]: 139. Kata *ad-dîn*, menurut para ahli tafsir, berarti 'ibadah' atau 'ketaatan kepada Allah'. Hal ini berarti bahwa penggunaan kata *mukhlish* ( مُخلِصْ ) selalu diartikan dengan 'orang yang melakukan perbuatan (ibadah atau ketaatan) yang tulus kepada Allah dan terlepas dari pengaruh makhluk yang terwujud di dalam ria dan syirik'. Penggunaan kata yang demikian berkaitan dengan perintah menyembah kepada Allah dengan penuh keihlasan (QS. Al-A'râf [7]: 29, Az-Zumar [39]: 2, 11, dan 14, serta Al-Mu'min [40]: 14 dan 65); tabiat manusia yang jika dalam kesulitan pasti akan memohon dengan sejernih hati (ikhlas) hanya kepada-Nya (QS. Yûnus [10]: 22, Al-'Ankabût [29]: 65, Luqmân [31]: 32); Ahli Kitab yang diperintah hanya menyembah dengan ikhlas kepada Allah, tetapi mereka mengkhianatinya (QS. Al-Bayyinah [98]: 5); dan pertentangan orang beriman dengan orang Nasrani dan Yahudi, sedangkan orang beriman adalah yang lebih tulus menyembah kepada Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 139). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## ALLÂH ( الله )

*Allâh* ( الله ) adalah nama Tuhan yang paling populer. Para ulama berbeda pendapat menyangkut lafal mulia ini, apakah ia termasuk *al-Asmâ' al-Husnâ* atau tidak. Yang tidak memasukkannya beralasan bahwa *al-Asmâ' al-Husnâ* adalah nama/sifat Allah. Bukankah Yang Maha Mulia itu sendiri menyatakan dalam Kitab-Nya bahwa, ( وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ) *Wa lillâhi Asmâ' al-Husnâ/milik Allah nama-nama Yang terindah?* karena *Asmâ' Husnâ* nama/sifat Allah, maka tentu saja kata *"Allâh"* bukan termasuk di dalamnya. Tetapi ulama lain berpendapat bahwa kata tersebut sedemikian agung, bahkan yang teragung, sehingga tidaklah wajar jika ia tidak termasuk *Asmâ' al-Husnâ*. Menurut mereka yang memasukkan lafal ini dalam *Asmâ' al-Husnâ* mengatakan, menjadikan lafal *Allâh* sebagai salah satu *Asmâ' al-Husnâ*, bukankah Allah juga merupakan nama-Nya yang indah? Bahkan apabila Anda berkata *Allâh*, maka apa yang Anda ucapkan itu telah mencakup semua nama-nama-Nya yang lain. Sedangkan bila Anda mengucapkan nama-nama-Nya yang lain–misalnya *ar-Rahmân, al-Malik,* dan sebagainya–maka ia hanya menggambarkan sifat Rahmat atau sifat Kepemilikan-Nya saja. Di sisi lain, tidak satu pun–selain yang Mahaesa itu–yang dapat dinamai Allah, baik secara hakikat maupun majazi, berbeda dengan nama-nama-Nya yang lain, yang secara umum dapat dikatakan bisa disandang oleh makhluk-makhluk-Nya. Bukankah kita dapat menamai si Ali yang pengasih sebagai *rahîm*, atau Ahmad yang berpengetahuan sebagai *'alîm*?

Betapapun pendapat itu, yang jelas bahwa kata ini terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 2.698 kali. Secara tegas Tuhan Yang Mahaesa itu sendiri yang menamai dirinya Allah,

إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ

*"Sesungguhnya Aku adalah Allah, tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku"* (QS. Thâhâ [20]: 14). Dia juga dalam Al-Qur'an yang bertanya: *Hal Ta'lamu Lahu Samiyyâ"* (QS. Maryam [19]: 65). Ayat ini, dipahami oleh pakar-pakar Al-Qur'an bermakna, *"Apakah Engkau mengetahuai ada sesuatu yang bernama seperti nama ini?"*, atau *"Apakah Engkau mengetahui ada sesuatu yang berhak memperoleh keagungan dan kesempurnaan sebagaimana Pemilik nama itu (Allah)?"*, atau bermakna, *"Apakah Engkau mengetahui ada nama yang lebih agung dari nama ini?"*, juga dapat berarti, *"Apakah kamu mengetahui ada sesuatu yang sema dengan Dia (yang patut disembah)?"*

Pertanyaan-pertanyaan yang mengandung makna sanggahan ini, kesemuanya benar, karena hanya Tuhan Yang Mahaesa yang wajib wujud-Nya itu yang berhak menyandang nama tersebut, selain-Nya tidak ada, bahkan tidak boleh. Hanya Dia juga yang berhak memperoleh keagungan dan kesempurnaan mutlak, sebagaimana tidak ada nama yang lebih agung dari

nama-Nya itu.

Para ulama dan pakar bahasa mendiskusikan kata tersebut antara lain apakah ia memiliki akar kata atau tidak. Sekian banyak ulama yang berpendapat bahwa kata *Allâh* tidak terambil dari satu akar kata tertentu, tetapi ia adalah nama yang menunjuk kepada Dzat yang wajib wujud-Nya, yang menguasai seluruh hidup dan kehidupan, yang kepada-Nya seharusnya seluruh makhluk mengabdi dan memohon. Tetapi banyak ulama berpendapat bahwa kata *Allâh* asalnya adalah *Ilâh* ( إله ), yang dibubuhi huruf *alif* dan *lam*, dengan demikian *Allâh* merupakan nama khusus yang tidak dikenal bentuk jamaknya. Sedangkan *Ilâh* adalah nama yang bersifat umum dan yang dapat berbentuk jamak (plural) *Âlihah* ( آلهة ). Dalam bahasa Inggris baik yang besifat umum maupun khusus, keduanya diterjemahkan dengan *god*. Demikian juga dalam bahasa Indonesia, keduanya dapat diterjemahkan dengan *tuhan*, tetapi cara penulisannya dibedakan. Yang bersifat umum ditulis dengan huruf kecil *god/tuhan*, dan yang bermakna khusus ditulis dengan huruf besar *God/Tuhan*.

*Alif* dan *lam* yang dibubuhkan pada kata *Ilâh* berfungsi menunjukkan bahwa kata yang dibubuhi itu (dalam hal ini kata *Ilâh*) merupakan sesuatu yang telah dikenal dalam benak. Kedua huruf tersebut sama dengan *the* dalam bahasa Inggris. Kedua huruf tambahan itu menjadikan kata yang dibubuhi menjadi *ma'rifat* atau *definite* (diketahui/dikenal). Pengguna bahasa Arab mengakui bahwa Tuhan yang dikenal oleh benak mereka adalah Tuhan Pencipta, berbeda dengan tuhan-tuhan *âlihah* (bentuk jamak dari *Ilâh*) yang lain. Selanjutnya dalam perkembangan lebih jauh dan dengan alasan mempermudah *hamzah* yang berada antara dua *lam* yang dibaca (i) pada kata *al-Ilâh*, tidak dibaca lagi sehingga berbunyi *Allâh* dan sejak itulah kata ini seakan-akan telah merupakan kata baru yang tidak memiliki akar kata, sekaligus sejak itu pula kata *Allâh* menjadi nama khusus bagi Pencipta dan Pengatur alam raya yang wajib wujud-Nya.

Sementara ulama berpendapat bahwa kata *Ilâh* yang berbentuk kata *Allâh*, berakar dari kata *al-Ilâhah* ( الإلاهة ), *al-Ulûhah* ( الألوهة ), dan *al-Ulûhiyah* ( الألوهية ) yang kesemuanya menurut mereka bermakna *ibadah/penyembahan*, sehingga *Allâh* secara harfiah bermakna Yang disembah. Ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut berakar dari kata *alaha* dalam arti *mengherankan* atau *menakjubkan*, karena segala perbuatan/ciptaan-Nya menakjubkan atau karena bila dibahas hakikat-Nya, akan mengherankan akibat ketidaktahuan makhluk tentang hakikat Dzat Yang Mahaagung itu. Apa pun yang terlintas di dalam benak menyangkut hakikat Dzat Allah, maka Allah tidak demikian. Itu sebabnya ditemukan riwayat yang menyatakan, *"Berpikirlah tentang makhkluk-makhluk Allah dan jangan berpikir tentang Dzat-Nya."*

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *Allâh* terambil dari akar kata *aliha-ya'lahu* yang berarti *tenang*, karena hati menjadi tenang bersama-Nya, atau dalam hati "menuju" dan "memohon", karena harapan seluruh makhluk tertuju kepada-Nya, dan kepada-Nya juga makhluk memohon.

Memang setiap yang dipertuhan pasti disembah, dan kepadanya tertuju harapan dan permohonan, lagi menakjubkan ciptaannya. Tetapi apakah itu berarti bahwa kata *Ilâh*–dan juga *Allâh*–secara harfiah bermakna demikian? Benar juga bahwa kamus-kamus bahasa sering kali memberi arti yang bermacam-macam terhadap makna satu kata sesuai pemakaian para penggunanya–karena bahasa mengalami perkembangan dalam pengertian-pengertiannya–tetapi makna-makna itu belum tentu merupakan makna asal yang ditetapkan oleh bahasa. Kata "sujud" misalnya, pada awalnya digunakan oleh bahasa dalam arti "ketaatan, ketundukan, kerendahan, atau kehinaan." Meletakkan dahi di lantai adalah *sujud*, karena itu pertanda kepatuhan dan kerendahan. Manusia atau binatang apabila menganggukkan kepala juga dinamai *sujud*. Mengarahkan pandangan secara bersinambung/lama kepada sesuatu jika disertai dengan kerendahan hati, juga dinamai *sujud*.

Bahkan ada jenis uang logam tertentu yang dinamai *isjâd,* yang terambil dari kata *sujud,* karena pada uang logam itu terdapat gambar penguasa yang bila dilihat oleh rakyatnya mereka "sujud." Demikian terlihat dari makna satu kata bisa beraneka ragam, selama masih ada benang merah yang mengaitkannya dengan makna asal.

Kembali kepada kata *Ilâh* yang beraneka ragam maknanya seperti dikemukakan di atas, dapat dipertanyakan apakah bahasa atau Al-Qur'an menggunakannya untuk makna "yang disembah?"

Para ulama mengartikan *Ilâh* dengan *yang disembah,* menegaskan bahwa *Ilâh* adalah segala sesuatu yang disembah, baik penyembahan itu tidak dibenarkan oleh agama Islam; seperti terhadap matahari, bintang, bulan, manusia, atau berhala; maupun yang dibenarkan dan diperintahkan oleh Islam, yakni Dzat yang wajib wujud-Nya, Allah swt. Karena itu, jika seorang Muslim mengucapkan *Lâ Ilâha Illâ Allâh* maka dia telah menafikan segala tuhan, kecuali Tuhan yang nama-Nya "Allâh."

Alasan yang digunakan memperkuat makna ini adalah alasan kebahasaan yang dikemukakan di atas, ditunjang pula dengan ayat dari satu *qira'at* (bacaan) tidak populer (*syadz*), yakni QS. al-A'râf [7]: 127 yang dibaca, *"Wa Yadzaraka wa Ilâhataka."* Kata *Ilâhataka* dalam bacaan ini adalah kata ganti dari kata *Âlihataka* yang berarti *sesembahan,* dan yang merupakan bacaan yang sah dan populer. Kata *Ilâhataka* di sini berarti *ibadah.* Jika demikian, menurut mereka *Ilâh* berarti *yang disembah,* atau yang *kepadanya ibadah tertuju.* Jika demikian, *Lâ Ilâha Illâ Allâh* ( لا إله إلاّ الله ) berarti *tidak ada yang disembah kecuali Allah.* Pernyataan ini tidak lurus menurut sementara ulama, karena dalam kenyataan terlihat dan diketahui sekian banyak zat selain Allah yang disembah. Bukankah ada yang menyembah matahari, bulan, bintang, dan lain-lain? Keberatan mereka ini dijawab dengan menyatakan bahwa pada kalimat syahadat itu ada sisipan antara kata *Ilâha* dan *Illâ* yang harus tersirat ketika mengucapkannya, yaitu *bi ḥaqq/ yang hak* sehingga makna *Lâ Ilâha Illâ Allâh* adalah "Tidak ada tuhan yang *berhak* disembah kecuali Allah." Sisipan ini tidak wajar dan tidak perlu menurut mereka yang menolak mengartikan *Ilâh* dengan *yang disembah.* Memang ada semacam kaidah yang dirumuskan oleh pakar-pakar bahasa yang menyatakan bahwa penyisipan satu kata tidak digunakan apabila redaksi kalimatnya dapat dipahami secara lurus tanpa penyisipan itu. Menurut mereka, kata *Ilâh* pada mulanya diletakkan dalam arti "Pencipta, Pengatur, Penguasa alam raya, yang di dalam genggaman-Nya segala sesuatu." Sekian banyak ayat Al-Qur'an yang mereka paparkan untuk mendukung pandangan mereka. Misalnya firman Allah dalam surah al-Anbiyâ' [21]: 22, *"Seandainya di langit dan di bumi ada Ilâh-Ilâh kecuali Allah, niscaya keduanya akan binasa."*

Pembuktian kebenaran kenyataan ayat di atas, baru dapat dipahami secara benar apabila *Ilâh* diartikan sebagai *Pengatur serta Pengusa alam raya, yang di dalam genggaman tangan-Nya segala sesuatu.* Kalau kita artikan *Ilâh* dengan *Yang disembah,* walaupun dengan penyisipan kata "yang hak" maka pembuktian kebenaran pernyataan itu, menjadi terlalu panjang, bahkan boleh jadi tidak relevan sama sekali.

Demikian juga dengan firman-Nya dalam (QS. al-Mu'minûn [23]: 91) dan (QS. al-Isrâ' [17]: 42).

Kalau diperhatikan semua kata *Ilâh* dalam Al-Qur'an, niscaya akan ditemukan bahwa kata itu lebih dekat untuk dipahami sebagai *penguasa, pengatur alam raya* atau *Siapa yang dalam genggaman tangan-Nya segala sesuatu,* walaupun tentunya yang meyakini demikian, ada yang salah pilih *Ilâh*-nya. Bahkan seperti dikemukakan sebelum ini, kata *Ilâh* bersifat umum, sedang kata *Allâh* bersifat khusus bagi penguasa sesungguhnya.

Betapapun terjadi perbedaan pendapat itu, namun agaknya dapat disepakati bahwa kata *Allâh* memunyai kekhususan yang tidak dimiliki oleh kata lain selain-Nya; ia adalah kata yang sempurna huruf-hurufnya, sempurna makna-

nya, serta memiliki kekhususan berkaitan dengan rahasianya, sehingga sementara ulama menyatakan bahwa kata itulah yang dinamai *Ismullâh al-A'zham (nama Allah yang paling mulia),* yang bila diucapkan dalam doa, Allah akan mengabulkannya.

Dari segi lafal, terlihat keistimewaannya ketika dihapus huruf-hurufnya. Bacalah kata *Allâh* dengan menghapus huruf awalnya, maka akan berbunyi *Lillâh* yang artinya *milik/bagi Allah;* kemudian hapus kata awal dari *Lillâh,* itu akan terbaca *Lahu* yang berarti *bagi-Nya.* Selanjutnya hapus lagi huruf awal dari *Lahu,* akan terdengar dalam ucapan *Hu* yang berarti *Dia (menunjuk Allah),* dan bila ini pun dipersingkat akan dapat terdengar suara *Âh* yang sepintas atau pada lahirnya mengandung makna keluhan, tetapi pada hakikatnya adalah seruan permohonan kepada Allah. Karena itu pula sementara ulama berkata bahwa kata *Allâh* terucapkan oleh manusia sengaja atau tidak sengaja, suka atau tidak. Itulah salah satu bukti adanya fitrah dalam diri manusia, sebagaimana diuraikan pada bagian awal tulisan ini. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa sikap orang-orang musyrik, ( وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ) *"Apabila kamu bertanya kepada mereka siapa yang menciptakan langit dan bumi, pastilah mereka berkata Allah"* (QS. az-Zumar [39]: 38).

Dari segi makna dapat dikemukakan bahwa kata Allâh mencakup segala sifat-sifat-Nya, bahkan Dialah yang menyandang sifat-sifat tersebut. Karena itu, jika Anda berkata, *"Yâ Allâh"* maka semua nama-nama/sifat-sifat-Nya telah dicakup oleh kata tersebut. Di sisi lain, jika Anda berkata *ar-Rahîm* ( الرَّحِيم [Yang Maha Pengasih]), maka sesungguhnya yang Anda maksud adalah Allah. Demikian juga jika Anda berkata al-Muntaqîm (Yang Membalas Kesalahan). Namun kandungan makna *ar-Rahîm* (Yang Maha Pengasih) tidak mencakup pembalasan-Nya, atau sifat-sifat-Nya yang lain. Itulah salah satu sebab mengapa dalam syahadat, seseorang harus menggunakan kata Allâh ketika mengucapkan: *Asyhadu an lâ Ilâha illâ Allâh* ( أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الله ), dan tidak dibenarkan mengganti kata Allâh dengan nama-nama-Nya yang lain, seperti *Asyhadu an lâ Ilâha illâ ar-Rahmân atau ar-Rahîm.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## ALLÂHUMMA ( اللّٰهُمَّ )

Kata *Allâhumma* ( اللّٰهُمَّ ) berasal dari perpaduan huruf *nidâ'* ( نِدَاء ), *yâ'* ( يَاء ), dan *alif* ( أَلِف ) dengan kata *Allâh* ( الله ). Huruf *yâ'* ( يَاء ) dan *alif* ( أَلِف ) di dalam ungkapan *Yâ Allâh* ( يَا الله ) itu diganti dengan dua buah huruf *mîm* ( مِيْم ) dan ditempatkan di ujung kata itu sehingga menjadi *Allâhumma* ( اللّٰهُمَّ ). Ungkapan *Allâhumma* ( اللّٰهُمَّ ) digunakan khusus untuk memohon doa kepada Allah dan berarti *'Yâ Allâh ummanâ bi khair'* ( يَا الله أُمَّنَا بِخَيْر = Ya Allah bimbinglah kami dengan cara yang sebaik-baiknya). Ungkapan ini di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26, QS. Al-Mâ'idah [5]: 114, QS. Al-Anfâl [8]: 32, QS. Yûnus [10]: 10, dan QS. Az-Zumar [39]: 46. Adapun kata *Allâh* ( الله ) digunakan secara khusus untuk menyebut nama Tuhan Yang Mahatinggi. Demikian pula kata *ilâh* ( إِلَه ), asal kata dari kata *Allâh* ( الله ) itu, yang dirangkaikan dengan kata sifat *wâhid* ( وَاحِد ) sehingga menjadi *ilâh wâhid* ( إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ). Rangkaian kedua kata ini juga mengacu kepada pengertian khusus, yaitu Allah Yang Mahaesa. Penyebutan seperti ini, misalnya, dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 163.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26, ditegaskan bahwa manusia wajib mengakui kemahakuasaan Allah dan tunduk kepada-Nya. Dialah yang dapat memberikan kekuasaan kepada seseorang atau mencabut kekuasaan itu. Dia juga yang menguasai segala bentuk kebaikan secara mutlak. Di sini terkandung pengertian bahwa ketika berdoa, seseorang harus bersikap *tawâdhu'* ( تَوَاضُع ). Demikian pula pengertian yang terkandung di dalam QS. Yûnus [10]: 10 dan QS. Az-Zumar [39]: 46. QS. Al-Mâ'idah [5]: 114 mengungkapkan kembali doa Nabi Isa supaya Allah memberikan rezeki yang baik kepada umatnya.

Akan tetapi, QS. Al-Anfâl [8]: 32 menyebutkan tantangan yang diajukan orang-orang kafir dan musyrik yang tidak mau mengakui dan menerima dakwah yang disampaikan oleh Rasulullah saw. Mereka menantang supaya Allah

menimpakan azab kepada mereka sebagai bukti kebenaran pernyataan bahwa Al-Qur'an itu benar-benar merupakan wahyu Allah. Tantangan ini muncul dari sikap takabur mereka, dan doa yang mereka ucapkan itu sebenarnya merupakan ejekan dan memperlihatkan sikap menantang terhadap kebenaran dakwah yang disampaikan oleh Rasulullah saw. ❖ *Zulfikri* ❖

## ALSINAH ( أَلْسِنَة )

Kata *alsinah* ( أَلْسِنَة ) adalah bentuk jamak dari *lisân* ( لِسَان ) yang berarti 'lidah'. Kata ini berasal dari kata *lasina* ( لَسِنَ ) yang berarti *fashîh* ( فَصِيْح = fasih dan lancar). Kata *lisân* ( لِسَان ) memunyai dua bentuk jamak dengan pengertian yang berbeda. Bentuk pertama adalah *alsun* ( أَلْسُن ); kata *lisân* ( لِسَان ) di sini dipandang sebagai *mu'annats* ( مُؤَنَّث ) yang berarti 'kata' dan 'sebutan'. sedangkan bentuk kedua adalah *alsinah* ( أَلْسِنَة ) dan kata *lisân* ( لِسَان ) di sini dipandang sebagai *mudzakkar* ( مُذَكَّر ) yang berarti 'bahasa' atau 'pembicaraan'.

Kata *lisân* ( لِسَان ) di dalam bentuk tunggalnya di dalam Al-Qur'an disebut 15 kali, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 78, QS. Ibrâhîm [14]: 4, QS. An-Nahl [16]: 103, QS. Maryam [19]: 50, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 84, dan 195. Adapun bentuk jamaknya, *alsinah* ( أَلْسِنَة ) di dalam Al-Qur'an disebut sepuluh kali, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 78, QS. An-Nisâ' [4]: 46, QS. An-Nahl [16]: 62, dan 116. Bentuk jamak yang lain, *alsun* ( أَلْسُن ), tidak disebut di dalam Al-Qur'an.

Kata *lisân* ( لِسَان ) dan *alsinah* ( أَلْسِنَة ) digunakan oleh Al-Qur'an untuk beberapa pengertian, yaitu 'nama bagi salah satu pancaindra', 'sebutan', dan 'bahasa'. Sebagai bagian dari salah satu pancaindra, yaitu lidah, kata *lisân* ( لِسَان ) itu disebut setelah penyebutan kata *'ainaini* ( عَيْنَيْن ) yang berarti 'dua mata', dan diiringi pula oleh penyebutan kata *syafataini* ( شَفَتَيْن ) yang berarti 'dua bibir'. Lidah, sesuai dengan fungsinya, dapat digunakan sebagai alat untuk berbicara, mengecap, dan menelan makanan. Adapun dua bibir, selain berfungsi sebagai pelindung gigi dan lidah, juga menambah kerapian penampilan seseorang. Dengan penyebutan ketiga macam nikmat ini, tersirat suatu pesan supaya manusia bersyukur kepada Allah. Penegasan ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Balad [90]: 9. Kata *lisân* ( لِسَان ) yang disebutkan di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 16 diawali dengan kata *lâ tuharrik* ( لَا تُحَرِّكْ ) yang berarti 'jangan Engkau gerak-gerakkan'. Dengan demikian, kata *lisân* ( لِسَان ) di sini juga berarti 'lidah'. Melalui ayat ini Allah memperingatkan supaya Nabi saw. tidak terburu-buru di dalam membaca Al-Qur'an ketika malaikat Jibril sedang menyampaikannya kepada beliau.

Kata *lisân* ( لِسَان ) dengan pengertian 'sebutan' atau 'sanjungan' dapat dilihat di dalam QS. Maryam [19]: 50 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 84. Di sini, kata *lisân* ( لِسَان ) dirangkaikan dengan kata *shidq* sehingga menjadi *lisâna shidqin* ( لِسَان صِدْق ), yang berarti 'pujian', atau 'sebutan yang baik'. Kedua ayat ini mengungkapkan kembali nikmat Allah kepada Nabi Ibrahim dan keturunannya. QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 84 memuat doa yang diucapkan Nabi Ibrahim dan beberapa putranya, seperti Ishaq dan Ya'kub, sebagai rasulnya.

Kata *lisân* ( لِسَان ) yang berarti 'bahasa' atau 'dialek' dapat dilihat antara lain di dalam QS. Thâhâ [20]: 27, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 13 dan QS. Al-Qashash [28]: 34. Ketiga ayat ini mengungkapkan kembali doa Nabi Musa supaya Nabi Harun, yang tutur kata dan bahasanya lebih fasih, diutus bersamanya untuk menghadapi Firaun. Kata *lisân* ( لِسَان ) yang diiringi oleh kata sifat *'arabî* sehingga menjadi *lisân 'arabî* ( لِسَان عَرَبِيّ ) mengandung pengertian khusus, yaitu 'bahasa Al-Qur'an'. Pengertian ini dapat ditemukan, antara lain, di dalam QS. An-Nahl [16]: 103, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 195, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 12. Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 78 dan QS. Ibrâhîm [14]: 4 ditegaskan bahwa para rasul itu diutus Allah dengan menggunakan bahasa umat mereka sendiri supaya ajaran-ajaran yang disampaikannya dapat dipahami dengan mudah.

Di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 22 dijelaskan bahwa barbeda-bedanya bahasa yang digunakan oleh setiap suku bangsa manusia merupakan sebagian dari tanda-tanda kebesaran Allah.

Sedangkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 78, QS. An-Nisâ' [4]: 46, QS. An-Nahl [16]: 116, QS. An-Nûr [24]: 15, dan QS. Al-Fath [48]: 11 Allah memperingatkan bahwa manusia sering memutarbalikkan ucapan-ucapanya sehingga berani melanggar ketentuan-ketentuan yang telah digariskan-Nya. Di sini, juga tersirat pesan supaya manusia berhati-hati di dalam bertutur kata, memutuskan suatu perkara, memberi fatwa, atau mengemukakan pendapatnya. QS. An-Nûr [24]: 24 memperingatkan bahwa pada Hari Kiamat nanti perbuatan dan ucapan seseorang di dalam kehidupan di dunia ini akan dituturkan oleh lidah, tangan, dan kaki mereka sendiri. ❖ *Zulfikri* ❖

## ALWÂH ( أَلْوَاح )

Kata *alwâh* ( أَلْوَاح ) merupakan bentuk jamak dari *lauh* ( لَوْح ) dan kata *lûh* ( لُوْح ) yang berasal dari *lâha*. Kata *lauh* ( لَوْح ) memunyai dua pengertian, yaitu 'kepingan atau lembaran besar yang terbuat dari kayu, batu, atau tulang, baik untuk menuliskan sesuatu maupun tidak' dan 'tempat khusus yang dipakai untuk menyimpan sesuatu yang berharga', seperti tulisan. Kata *lûh* ( لُوْح ) berarti 'haus', atau 'udara yang terdapat di antara langit dan bumi'. Kata *lauh* ( لَوْح ) yang bentuk jamaknya *alwâh* ( أَلْوَاح ) disebut di dalam QS. Al-A'râf [7]: 145, 150, 154, dan QS. Al-Qamar [54]: 13.

Di dalam QS. Al-Burûj [85]: 22, kata *lauh* ( لَوْح ) dirangkaikan dengan kata sifat (keterangan), yaitu *mahfûzh* ( مَحْفُوْظ ), sehingga menjadi *lauh mahfûzh* ( لَوْح مَحْفُوْظ ). Rangkaian kedua kata ini mengandung pengertian khusus. Syaikh Muhammad Abduh, ketika menafsirkan ayat ini, berpendapat bahwa *lauh mahfûzh* ( لَوْح مَحْفُوْظ ) itu adalah sesuatu yang dikatakan oleh Allah kepada kita sebagai tempat menyimpan wahyu-Nya. Akan tetapi, Allah tidak menjelaskan hakikat *lauh mahfûzh* ( لَوْح مَحْفُوْظ ) itu kepada kita. Oleh sebab itu, kata Abduh selanjutnya, kita wajib memercayai bahwa *lauh mahfûzh* ( لَوْح مَحْفُوْظ ) adalah sesuatu yang benar-benar ada, dan bahwa Allah menyimpan wahyu-Nya di sana. Keimanan kepada adanya *lauh mahfûzh* ( لَوْح مَحْفُوْظ ) itu termasuk di dalam kategori "keimanan kepada sesuatu yang gaib". Muhammad Abduh juga mengkritik pendapat sebagian ulama yang mengatakan bahwa *lauh mahfûzh* ( لَوْح مَحْفُوْظ ) itu adalah suatu benda atau materi khusus yang terletak di suatu langit tertentu. Pendapat-pendapat seperti itu, katanya, tidak didasarkan kepada hadits *mutawâtir*, dan tidak pantas dipercayai oleh orang-orang yang beriman sebagai suatu akidah.

Ada beberapa pendapat mengenai pengertian *lauh mahfûzh* ( لَوْح مَحْفُوْظ ) itu. Nafi', yang membaca kata *mahfûzh* ( مَحْفُوْظ ) itu dengan kata depan *mahfûzhun* ( مَحْفُوْظٌ = dengan baris *dhammah*, berbunyi /u/), memandangnya sebagai keterangan bagi kata Al-Qur'an dan memahami bahwa Al-Qur'an itu terpelihara dari segala bentuk perubahan, penggantian, pengurangan, dan penambahan. Adapun ulama yang membacanya sebagai *mahfûzhin* ( مَحْفُوْظٍ = dengan baris *kasrah*, yang berbunyi /i/) memandangnya sebagai keterangan bagi kata *lauhin* ( لَوْحٍ ) yang juga berbaris *kasrah*, berbunyi /i/), dan mengartikan bahwa Al-Qur'an itu tersimpan di suatu tempat khusus yang hanya diketahui oleh malaikat.

Kata *alwâh* ( أَلْوَاح ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 145, 150, dan 154 berarti 'lembaran atau kepingan yang terbuat dari kayu, batu, atau tulang yang digunakan sebagai tempat penulisan ayat-ayat kitab suci Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa. Ayat-ayat itu berisi petunjuk dan penjelasan mengenai segala sesuatu yang harus selalu dipegang teguh dan dipedomani oleh Nabi Musa dan umatnya di dalam kehidupan sehari-hari. Kata *alwâh* ( أَلْوَاح ) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 13 juga berarti kepingan atau lembaran kayu. Ayat ini mengungkapkan kembali siksaan yang menimpa kaum Nabi Nuh karena selalu menentang dakwah yang disampaikannya, yaitu musibah banjir. Setelah banjir itu semakin besar dan meluas, Allah memerintahkan Nabi Nuh supaya naik ke atas kapal (bahtera) yang dibuatnya dengan menggunakan bahan berupa kayu dan dirapikannya dengan paku.

Kata lain seasal dengan *lauh* ( لَوْح ) dan *alwâh* ( أَلْوَاح ) ini adalah *lawwâhah* ( لَوَّاحَة ) yang disebutkan di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 29. Kata ini merupakan bentuk *mubâlaghah* (superlatif) dari kata *lâha* ( لَاحَ ), dan berarti 'sangat panas serta memancarkan sinar yang sangat kuat'. Ayat ini menyatakan bahwa api neraka saqar itu sangat panas sehingga dapat menghancurkan dan menghanguskan kulit para penghuninya. ❖ *Zulfikri* ❖

## ALYASA' ( الْيَسَعُ )

*Alyasa'* adalah nama salah seorang Nabi Allah yang diutus kepada Bani Israil. Ia adalah anak dari Akhtub bin Al-Ajuz. Di dalam Al-Qur'an nama *alyasa'* ini terdapat pada dua tempat, yaitu: pada QS. Al-An'âm [6]: 86 dan QS. Shâd [38]: 48. Di dalam QS. Al-An'am [6]: 86 disebutkan bahwa Nabi Alyasa' as. (di samping Nabi Ismail, Yunus, dan Luth) diberi kelebihan oleh Allah dibanding dengan yang lain di masanya.

Ibnu Ishaq meriwayatkan dari Bisyr bin Abu Hudzaifah dari Said dari Qatadah dari Hasan, bahwasanya dia mengatakan, "Setelah Nabi Ilyâs, datang Nabi Alyasa' as. Dia pun berdiam di bumi selama waktu yang dikehendaki oleh Allah, untuk mengajak kaumnya kepada Allah berdasarkan syariat Nabi Ilyâs as. hingga wafat. Sepeninggalnya, datanglah penerus yang tidak berbudi, kesalahan banyak diperbuat, banyak penguasa otoriter dan suka membunuh para nabi."

Tentang namanya, Muhammad bin Ishaq mengatakan, "Dia adalah Alyasa' bin Akhthub." Sedang, Abul Qasim bin 'Asâkir mengatakan dalam kitab *Târikh*-nya, "Dia adalah Asbâth bin 'Adiy bin Syûtlem bin Afrâtsîm bin Yûsuf bin Ya'qub bin Ishâq bin Ibrâhîm sang kekasih Allah." Konon dia adalah saudara sepupu Nabi Ilyâs *as.*; dan pernah bersembunyi dengannya di gunung Qasiyûn untuk menghindar dari raja Baalbek. Setelah Nabi Ilyâs meninggal, Nabi Alyasa' meneruskan misinya untuk membimbing Bani Israel. *(Ibnu Katsîr, Qashash al-Anbiyâ')*.

Di kalangan masyarakat Arab, nama Alyasa' tergolong nama yang unik dan mengundang banyak perdebatan di antara mereka di dalam membacanya. Di dalam pengamatan Ath-Thabari bahwa pada umumnya para ahli qiraat (*qurrâ'*) mengikuti bacaan ulama Hijaz dan Irak, yaitu dengan menambahkan satu *lâm* tipis dan *alif* (*alyasa'*/الْيَسَعُ ). Penambahan satu huruf, *lâm* dan *alif* ini, menurut sebagian ulama, memang jarang terjadi di dalam masyarakat Arab kecuali jika benar-benar diperlukan.

Adapun menurut ulama Kufah, nama Alyasa' dibaca dengan *Al-Laisa'* ( اللَّيْسَعُ ), yakni dengan menambahkan dua huruf *lâm* dan *tasydîd*. Alasan mereka, jika dibaca dengan *Alyasa'* akan terdengar asing di telinga masyarakat Arab, sedangkan orang Arab sendiri hampir tidak pernah menambahkan huruf *alif* dan *lâm* pada sebuah nama.

Perbedaan pendapat di dalam membaca kata *alyasa'* di atas terletak pada pemahaman mereka terhadap asal kata nama tersebut. Menurut sebagian ulama, kata tersebut berasal dari bahasa Ibrani, yaitu *Yûsya'* ( يُوْشَعُ ) atau *Yasyû'* ( يَشُوْع ), yang menurut pendapat Zaid bin Aslam bahwa ia adalah anak dari seseorang yang bernama Nun. Di dalam catatan Al-Ma'luf, Yasyu' bin Nun termasuk keturunan suku Afraim. Kata ini jika ditransiliterasikan ke dalam bahasa Arab (untuk dicari akar katanya) akan mengalami dua kali perubahan, pertama dengan dihilangkannya huruf *wau* menjadi *yasya'* ( يَشَعُ ), dan kedua dengan mengganti huruf *sin* tebal dengan *sin* tipis menjadi *yasa'* ( يَسَعُ ). Jika dijadikan bentuk definitif (*ma'rifah*) yang ditambah *alif lâm* pada awalnya *ma'rûf*, seperti kata Al-Yazid di atas, akan menjadi *al-yasa'* ( الْيَسَعُ ). Pendapat ini juga dipegang oleh Rasyid Ridha.

Menurut Al-Baghdadi, kata tersebut memang berasal dari bahasa Arab, yaitu *wasi'a-yasa'u* ( وَسِعَ – يَسَعُ ), yang ditambah *alif* dan *lâm* pada awalnya menjadi *al-yasa'* ( الْيَسَعُ ). Adapun Ath-Thabari menyatakan bahwa asal kata dari nama tersebut adalah *laisa'* ( لَيْسَعُ ), yang jika dijadikan *ma'rifah* dengan ditambah *alif* dan *lâm* pada awalnya menjadi *al-laisa'* ( اللَّيْسَعُ ).

Betapapun perbedaan pendapat terjadi di kalangan para ulama, tetapi jumhur ulama menggunakan bacaan yang dipegang oleh ulama Hijaz dan Iraq, yaitu *Alyasa'*. ❖ *Sudirman* ❖

## AM'Â' ( أَمْعَاء )

Kata *am'â'* ( أَمْعَاء ) adalah bentuk jamak dari *ma'y* ( مَعْي ) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *mim* – *'ain* – *wauw* yang kemudian berubah menjadi *yâ*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung tiga makna dasar yang berbeda. **Pertama**, menunjuk makna *'ruthab* ( رُطَب = buah kurma)'. **Kedua**, menunjuk pada makna 'usus perut'. **Ketiga** menunjuk pada makna 'saluran/sungai'.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini hanya bentuk *am'â'* ( أَمْعَاء ), jamak dari *ma'y* ( مَعْي ) yang menunjuk pada arti 'usus perut'. Kata ini juga hanya ditemukan satu kali yaitu pada QS. Muhammad [47]: 15.

Penggunaan kata *am'â'* ( أَمْعَاء ) di situ menunjuk pada siksaan yang akan diterima oleh penghuni neraka, yaitu diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga *am'â'*-nya (usus-ususnya) terpotong-potong; gambaran itu disebutkan setelah Allah mengemukakan nikmat yang akan diterima oleh penghuni surga, yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa, yaitu di dalam surga tersebut ada sungai-sungai dari air yang tidak berubah rasa dan baunya, juga sungai-sungai dari air susu yang tidak berubah rasanya, begitu pula sungai-sungai dari khamar (arak) yang lezat rasanya bagi peminumnya, serta sungai-sungai dari madu yang disaring, dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan serta ampunan dari Allah swt. Kedua perumpamaan itu disebutkan untuk dipikirkan apakah keduanya sama. Tentunya pertanyaan itu tidak betul-betul bertanya, tetapi hanya mengingatkan agar manusia berusaha semaksimal mungkin agar dapat dimasukkan ke dalam surga dan dijauhkan dari neraka dengan melakukan segala yang diperintahkan oleh Allah dan menjauhi segala larangan-Nya (menjadi orang yang *muttaqîn*) karena betapa besar perbedaan di antara orang yang dimasukkan ke dalam surga dengan orang yang dimasukkan dalam neraka. Dengan kata lain, pertanyaan tersebut telah keluar dari makna aslinya, yaitu dari bertanya yang menuntut jawaban kepada makna *an-nafy* ( النَّفْي ), yang berarti bahwa kedua hal tersebut tidak sama; bahkan, jauh berbeda. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## AMAD ( أَمَد )

Kata *amad* ( أَمَد ) merupakan bentuk kata benda yang berarti 'masa, jarak, jangka waktu', atau 'akhir dari sesuatu'. Kata lain yang digunakan untuk menunjukkan waktu adalah *abad* ( أَبَد ). Akan tetapi, kata *abad* ( أَبَد ) mengacu kepada pengertian 'masa yang tidak memunyai batas yang jelas dan tidak pula ditentukan batasnya dengan menyebutkan kata yang lain', sedangkan kata *amad* ( أَمَد ) digunakan untuk 'masa yang memunyai batas yang tidak diketahui apabila tidak dirangkaikan dengan kata lain sebagai pembatasnya'. Kata lain yang hampir sama pengertiannya dengan kata *amad* ( أَمَد ) adalah *zamân* ( زَمَان ). Perbedaannya adalah, kata *amad* ( أَمَد ) digunakan untuk menyebut akhir suatu masa, sedangkan kata *zamân* ( زَمَان ) digunakan untuk menyebut suatu masa yang memunyai awal dan akhir.

Kata *amad* ( أَمَد ) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 30, QS. Al-Kahfi [18]: 12, QS. Al-Hadîd [57]: 16, dan QS. Al-Jinn [72]: 25. Sedangkan kata *abad* disebut 28 kali, dan kata *zamân* tidak disebutkan di dalam Al-Qur'an. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 30, kata *amadan* ( أَمَدًا ) dirangkaikan dengan kata sifat *ba'îdan* sehingga menjadi *amadan ba'îdan* ( أَمَدًا بَعِيْدًا ), dan berarti 'masa yang jauh', atau 'masa yang panjang'. Di dalam ayat ini dijelaskan bahwa orang-orang yang berdosa, setelah nanti mengetahui azab yang mesti diterimanya, menginginkan supaya ada masa atau jangka waktu yang panjang di antara mereka dengan hari dimulainya pelaksanaan azab itu. Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 16, kata *amad* ( أَمَد ) berfungsi sebagai subjek kata kerja *thâla* ( طَالَ ) yang berarti 'panjang'. Dengan demikian, kata *amad* di dalam

ayat ini juga mengacu pada 'jangka waktu yang panjang'. Ayat ini berbicara mengenai golongan ahli kitab yang terjerumus ke jurang kesesatan karena berlalunya masa yang panjang pada mereka.

Kata *amadan* ( أَمَدًا ) yang disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 12 dan QS. Al-Jinn [72]: 25 tidak dirangkaikan dengan kata lain sebagai pembatas atau penjelas. QS. Al-Kahfi [18]: 12 berbicara mengenai para pemuda beriman yang ditidurkan oleh Allah di dalam gua selama beberapa tahun, kemudian dibangunkan-Nya kembali supaya mereka menyadari kekuasaan dan kebesaran-Nya. Mereka memperkirakan bahwa mereka tidur hanya selama satu atau setengah hari walaupun sebenarnya mereka telah tidur di gua itu selama 309 tahun. Penjelasan mengenai jangka waktu yang dimaksud oleh kata *amad* ( أَمَد ) tersebut baru dapat diketahui setelah membaca QS. Al-Kahfi [18) itu sampai dengan Ayat 25. Kata *amadan* ( أَمَدًا ) yang disebutkan di dalam QS. Al-Jinn [72]: 25, di samping tidak dirangkaikan dengan kata yang lain sebagai pembatas, juga tidak dibatasi oleh keterangan di dalam ayat-ayat selanjutnya. Dengan demikian, masa kedatangan azab itu mungkin sudah dekat, dan mungkin pula masih jauh. ❖ *Zulfikri* ❖

## AMÂNAH ( أَمَانَة )

Kata *amânah* ( أَمَانَة ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *amina – ya'manu – amnan – wa amânatan* ( أَمِنَ - يَأْمَنُ - أَمْنًا - وَ أَمَانَةً ). Kata kerja ini berakar huruf-huruf *hamzah* ( حَمْزَة ), *mîm* ( مِيْم ), dan *nûn* ( نُوْن ), yang bermakna pokok 'aman', 'tenteram', 'tenang', dan 'hilangnya rasa takut'. Pakar bahasa, Ibrahim Musthafa, menjelaskan bahwa *amânah* mengandung arti 'pelunasan' dan 'titipan'. Di dalam bahasa Indonesia, amanah berarti 'yang dipercayakan (dititipkan) kepada orang', 'keamanan atau ketenteraman', dan 'dapat (boleh) dipercaya atau setia'.

Kata *amânah* ( أَمَانَة ), baik di dalam bentuk mufrad maupun jamak disebutkan sebanyak enam kali di dalam Al-Qur'an. Kata *amânah* di dalam bentuk *mufrad* ditemukan pada QS. Al-Baqarah [2]: 283 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 72, sedangkan di dalam bentuk jamak ditemukan pada QS. An-Nisâ' [4]: 58, QS. Al-Anfâl [8]: 27, QS. Al-Mu'minûn [23]: 8, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 32.

Al-Qur'an menggunakan kata *amânah* ( أَمَانَة )–bentuk *mufrad*–antara lain di dalam konteks pembicaraan tentang perdagangan berupa jaminan yang harus dipegang oleh orang yang amanah (jujur). Hal ini ditegaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 283. Menurut Al-Maraghi bahwa apabila kalian saling memercayai karena kebaikan dugaan bahwa masing-masing dimungkinkan tidak akan berkhianat atau mengingkari hak-hak yang sebenarnya maka pemilik uang boleh memberikan utang kepadanya. Setelah itu, orang yang berutang hendaklah bisa menjaga kepercayaan ini dan takutlah kepada Allah serta jangan sekali-kali mengkhianati amanah yang diterimanya. Utang dikatakan sebagai amanah karena orang yang memberi utang percaya padanya tanpa mengambil sesuatu pun sebagai jaminan. Jadi, kata *amânah* di sini mengacu pada pengertian khusus di dalam bidang muamalah, yakni kewajiban seseorang berlaku jujur di dalam membayar utangnya.

Penggunaan kata *amânah* lainnya adalah di dalam konteks pembicaraan tentang kesediaan manusia melaksanakan amanah yang ditawarkan oleh Allah swt. setelah sebelumnya tidak satu pun makhluk yang sanggup memikulnya. Hal ini dinyatakan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 72. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-amânah* ( الأَمَانَة ) di dalam ayat ini adalah *'ath-thâ'ah'* ( الطَّاعَة = ketaatan atau kepatuhan) yang ditawarkan Allah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung sebelum ditawarkan kepada bapak manusia, Adam as. Langit dengan segala hormatnya menolak tawaran itu karena sangat beratnya. Bumi dan gunung-gunung pun menyatakan keengganannya. Akan tetapi, manusia siap menerima dan memelihara amanah itu dengan sebaik-baiknya. Al-Fakhrur Razi di dalam *Tafsîr Al-Kabîr* mengemukakan bahwa kata *al-amânah* ( الأَمَانَة ) di sini

bermakna *'at-taklîf'* ( التَّكْلِيْف = pembebanan) karena orang yang tidak sanggup memenuhinya berarti membuat utang atas dirinya. Adapun orang yang melaksanakannya akan memperoleh kemuliaan. Di dalam kaitan itu, Abdullah Yusuf Ali menyatakan bahwa kata-kata langit, bumi, dan gunung-gunung pada ayat tersebut mengandung makna simbolik. Maksudnya, untuk membayangkan bahwa amanah itu sedemikian berat sehingga benda-benda yang sedemikian berat seperti langit, bumi, dan gunung-gunung yang cukup kuat serta teguh sekalipun, tidak sanggup menanggung dan memikulnya.

Kata *al-amânât* ( الأَمٰنٰت )–bentuk jamak–digunakan oleh Al-Qur'an antara lain di dalam konteks pembicaraan tentang perintah Allah agar manusia menunaikan amanah kepada pemiliknya. Allah berfirman di dalam QS. An-Nisâ' [4]:58. Rasyid Ridha menegaskan bahwa *al-amânât* ( الأَمٰنٰت ) di sini digunakan sebagai *ism maf'ûl* ( إِسْم مَفْعُوْل ), yakni kata sifat selaku objek dengan pengertian 'segala sesuatu yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan rasa aman'. Menurut Ath-Thabari bahwa ayat ini ditujukan kepada para pemimpin (penguasa) agar mereka menunaikan hak-hak umat Islam, seperti penyelesaian perkara rakyat yang diserahkan kepada mereka untuk ditangani dengan baik dan adil. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa *al-amânât* dimaksudkan berkaitan dengan banyak hal, salah satu di antaranya adalah perlakuan adil. Keadilan yang dituntut ini bukan hanya terhadap kelompok, golongan, atau kaum Muslim saja, melainkan mencakup semua manusia, bahkan seluruh makhluk. Oleh karena itu, berdampingan dengan amanah yang dibebankan kepada para penguasa maka ditekankan kewajiban rakyat taat terhadap mereka. Pendapat lain dikemukakan oleh Al-Maraghi, yang mengklasifikasi amanah atas: (1) tanggung jawab manusia kepada Tuhan; (2) tanggung jawab manusia kepada sesamanya; dan (3) tanggung jawab manusia kepada dirinya sendiri. Sementara itu, Thanthawi Jauhari ketika menafsirkan ayat di atas, merumuskan cakupan makna kata *al-amânât* ( الأَمٰنٰت ) yang cukup luas, yaitu segala yang dipercayakan orang berupa perkataan, perbuatan, harta, dan pengetahuan; atau segala nikmat yang ada pada manusia yang berguna bagi dirinya dan orang lain. Jadi, kalau Al-Maraghi melihat term amanah dari sudut kepada siapa amanah harus dipertanggungjawabkan maka Thanthawi merumuskan lebih abstrak lagi karena tidak saja berdasarkan pertanggungjawaban, tetapi juga kegunaan yang terkandung di dalam amanah itu.

Pada sisi lain, ditemukan pula penggunaan kata *amânâtikum* ( أَمٰنٰتِكُمْ ) yang disandarkan kepada manusia yang beriman, yakni di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 27. Menurut Asy-Syaukani, ayat ini melarang orang-orang beriman mengkhianati Allah dan Rasul-Nya dan mengkhianati amanah sesama manusia. Dengan begitu, ada dua jenis amanah. **Pertama**, amanah Tuhan dan Rasul-Nya berupa aturan-aturan dan ajaran-ajaran agama yang harus dilaksanakan. **Kedua**, amanah manusia berupa sesuatu, materiil atau non-materiil yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan maksud tertentu sesuai ajaran agama.

Dua kata *amânât* ( أَمٰنٰت ) sisanya–di dalam bentuk jamak–walaupun ditemukan di tempat yang berbeda namun redaksinya sama, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 8 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 32. Untuk kata *li-amânâtihim* ( لِأَمٰنٰتِهِمْ ) pada ayat yang disebutkan pertama digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang salah satu (di antara tujuh) sifat yang membuat orang-orang beriman beruntung adalah menjaga amanah. Karena itu, Al-Maraghi mengaitkan amanah di sini dengan sesuatu yang dipercayakan kepada manusia, baik yang berasal dari Allah swt., seperti tugas-tugas keagamaan maupun oleh sesama manusia, seperti perikatan dan sebagainya. Adapun penggunaan kata yang sama pada ayat yang disebutkan kedua adalah di dalam konteks pembicaraan tentang salah satu cara yang bisa membebaskan manusia dari rasa keluh kesah dan sifat kikir ialah dengan memelihara amanah. Jadi, amanah yang di-

kehendaki di sini adalah pemenuhan hak-hak manusia, baik terhadap dirinya sendiri, orang lain maupun kepada Allah, dan bertanggung jawab terhadap kepercayaan yang diterimanya untuk dilaksanakan dengan sebaik-baiknya.

Dengan demikian, kata *amânah* ( أَمَانَة ) di dalam Al-Qur'an mencakup amanah kepada Tuhan, sesama manusia, dan kepada diri sendiri. Amanah kepada Tuhan dan sesama manusia dapat dinyatakan sebagai amanah Allah dan Rasul-Nya berupa aturan dan ajaran-ajaran agama yang harus dilaksanakan. Amanah kepada sesama manusia dapat pula berupa sesuatu, baik materiil maupun non-materiil yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan rasa aman dan tenteram. Adapun amanah kepada diri sendiri berupa segala nikmat yang ada pada manusia yang berguna bagi dirinya, sehingga yang bersangkutan memiliki sifat jujur dan dapat dipercaya.
❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## ÂMIN ( آمِن )

Kata *âmin* ( آمِن ) adalah bentuk *ism fâ'il* dari *amina* ( أَمِنَ ) – *ya'manu* ( يَأْمَنُ ) – *amnan* ( أَمْنًا ), *amanan* ( أَمَنًا ), *amanatan* ( أَمَنَةً ). Kata *âminun* ( آمِنٌ ), berarti 'orang yang aman atau sesuatu yang aman, selamat, sejahtera, tenteram'. Menurut Ibrahim Anis, kata *âmin* ( آمِن ), *amîn* ( أَمِيْن ) dan *âmîn* ( آمِيْن ) memunyai makna yang sama, yaitu *ithma'anna wa lam yakhaf* ( اِطْمَأَنَّ وَلَمْ يَخَفْ = tenteram dan tidak merasa takut). *Amina al-balad* ( أَمِنَ الْبَلَدُ ) berarti 'negeri yang penduduknya merasa aman tinggal di dalamnya' (*ithma'anna fîh ahluh* = اِطْمَأَنَّ فِيْهِ أَهْلُهُ ). Menurut Farid Wajdi, kata *amina* ( أَمِنَ ) memunyai dua asal: **pertama**, *al-amânah* ( الأَمَانَة ) lawan *al-khiyânah* ( الْخِيَانَة ), dengan arti *sukûn al-qalb* ( سُكُوْنُ الْقَلْبِ = ketenteraman jiwa); **kedua**, *tashdîq* ( تَصْدِيْق =membenarkan, percaya). Kadang-kadang kata *âmîn* ( آمِيْن ) dimaksudkan sebagai doa dengan makna 'perkenankanlah' ( اِسْتَجِبْ = *istajib*). Namun, kata *âmîn* ( آمِيْن ) yang satu ini bukanlah *ism fâ'il*, melainkan *ism fi'l amar* (yaitu kata yang berbentuk kata benda, tetapi mengandung pengertian kata kerja perintah atau kalimat perintah). Bentuk penulisannya selalu dengan *fathah nun*, yaitu *amina* ( أَمِنَ ), barisnya tidak pernah mengalami perubahan; lain halnya dengan *ism fâ'il* yang bisa mengalami perubahan sesuai dengan kedudukannya di dalam kalimat.

Kata *âmin* ( آمِن ) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) disebut 6 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126, QS. Âli 'Imrân [3]: 97, QS. Ibrâhîm [14]: 35, QS. Al-Qashash [28]: 57, QS. Al-'Ankabût [29]: 67, dan QS. Fushshilat [41]: 40, sedangkan di dalam bentuk jamak disebutkan 10 kali.

Kata *âmin* ( آمِن ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126 dan QS. Ibrâhîm [14]: 35 termasuk di dalam rangkaian doa Nabi Ibrahim as. Ahmad Musthafa Al-Maraghi menafsirkan ayat ini dengan mengatakan, "Nabi Ibrahim berdoa semoga Allah menjadikan negeri Mekah aman, terhindar dari tangan-tangan jahil yang ingin merusaknya, dan terjauh dari siksaan Allah sebagaimana terjadi di negeri-negeri lain berupa gempa bumi, bencana, banjir besar dan sebagainya. Ternyata doa Ibrahim tersebut dikabulkan oleh Allah swt. sehingga negeri Mekah lebih aman dan makmur dari negeri-negeri lain di dunia."

Kata *âmin* ( آمِن ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97 merupakan jaminan keamanan yang diberikan Tuhan kepada orang-orang yang memasuki Masjid Haram di Mekah atau jaminan keamanan tanah suci, sementara manusia yang berada di daerah luar itu melakukan tindakan kejahatan, seperti merampok.

Kata *âmin* ( آمِن ) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 57 merupakan "pertanyaan" Tuhan kepada penduduk Mekah yang merasa khawatir, bila mereka mengikuti petunjuk Muhammad, niscaya mereka akan terusir/diusir dari negeri Mekah. Lalu Tuhan bertanya, "Apakah Kami tidak mengukuhkan kedudukan mereka di dalam negeri Haram yang aman?"

Kata *âmin* ( آمِن ) di dalam QS. Fushshilat [41]: 40 adalah rahmat keamanan yang diberikan Tuhan kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh.

Semua kata *âmin* ( آمِن ) di dalam ayat-ayat

Al-Qur'an bermakna 'aman sentosa, selamat, sejahtera', baik di dalam konteks kehidupan di dunia maupun di dalam konteks kehidupan di akhirat. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## AMÎN ( أَمِيْن )

Kata *amîn* ( أَمِيْن ) berasal dari kata *al-amn* ( الأَمْن ), yang merupakan bentuk *mashdar* dari *amina* ( أَمِنَ ) – *ya'manu* ( يَأْمَنُ ) – *amnan* ( أَمْنًا ), *amânan* ( أَمَانًا ), dan *amânatan* ( أَمَانَةً ). Atau dari *amuna* ( أَمُنَ ) – *ya'munu* ( يَأْمُنُ ) – *amânatan* ( أَمَانَةً ). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *amn* ( أَمْن ) dengan 'ketenteraman jiwa' (*thuma'nînatun-nafs* = طُمَأْنِيْنَةُ النَّفْسِ ), sedangkan kata *amân* kadang-kadang diartikan sebagai 'suatu keadaan tempat manusia berada', dan kadang-kadang diartikan sebagai 'suatu kepercayaan yang diberikan kepada manusia'. Arti yang terakhir itu hampir sama dengan yang dikemukakan Ibnu Faris, yaitu memberikan amanah (*i'thâ'ul-amânah* = إِعْطَاءُ الأَمَانَةِ ).

Berangkat dari pengertian kata *amn* di atas, dapat pula diberikan pengertian kata *amîn* ( أَمِيْن ), yang menurut bahasa berarti 'orang yang setia, jujur', atau 'orang yang aman, yang selamat', dan 'yang dipercayai' (*al-ma'mûn ats-tsiqah, al-mu'tamin wal-mu'taman*). Kata *amîn* ( أَمِيْن ) sering dihubungkan dengan kata lain, umpamanya *amînush-shundûq* ( أَمِيْنُ الصُّنْدُوْقِ = kasir), *amînul-mâl* ( أَمِيْنُ الْمَالِ = bendahara), *amînul-makhzan* ( أَمِيْنُ الْمَخْزَنِ = penjaga gudang), dan *amînul-maktabah* ( أَمِيْنُ الْمَكْتَبَةِ = penjaga pustaka).

Sejalan dengan pengertian *amîn* ( أَمِيْن ) menurut bahasa tersebut, Ibrahim Anis mengartikan *amîn* ( أَمِيْن ) menurut istilah sebagai

الْحَافِظُ الْحَارِسُ وَ الْمَأْمُوْنُ وَمَنْ يَتَوَلَّى رِقَابَةَ شَيْئٍ أَوِ الْمُحَافَظَةَ عَلَيْهِ

*(al-hâfizhul-hâris wa al-ma'mûn wa man yatawallâ riqâbah syai' awil-muhâfazhah 'alaih)*
*orang yang menjaga, memelihara, dipercayai, dan berwenang mengawasi sesuatu atau memeliharanya*

Selain itu, Al-Farisi, sebagaimana dikutip Ibnu Manzhur, mengatakan bahwa ada kata *amîn* ( أَمِيْن ) dengan *qashr* (pendek) *hamzah* atau *âmîn* ( آمِيْن ) dengan *madd* (panjang) *hamzah* yang berarti *Allâhumma istajib lî* ( اَللّٰهُمَّ اِسْتَجِبْ لِي = Ya Allah! Perkenankanlah bagiku); kata *amîn* ( أَمِيْن ) ini dipandangnya sebagai kalimat yang terdiri dari *fi'l* dan *ism* (*ism fi'l*). Kata *amîn* ( أَمِيْن ) itu biasanya diucapkan pada akhir doa atau diucapkan oleh makmum pada akhir bacaan Al-Fâtihah imam.

Di dalam Al-Qur'an, kata *amîn* ( أَمِيْن ) disebut 14 kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 68, QS. Yûsuf [12]: 54, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 107, 125, 143, 162, 178, dan 193, QS. An-Naml [27]: 39, QS. Al-Qashash [28]: 26, QS. Ad-Dukhân [44]: 18, 51, QS. At-Takwîr [81]: 21, serta QS. At-Tîn [95]: 3.

Kata *amîn* ( أَمِيْن ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 68 serta QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 107, 125, 143, 162, dan 178 bermakna 'dipercayai' (*ism fâ'il* dengan makna *ism maf'ûl*), dan kata itu merupakan pernyataan para rasul kepada kaumnya bahwa mereka adalah rasul yang dipercayai (*rasûl amîn* = رَسُوْلٌ أَمِيْنٌ ). Adapun kata *amîn* ( أَمِيْن ) di dalam Ayat 193 dari Surat yang sama adalah di dalam konteks pembicaraan turunnya Al-Qur'an dari Allah dan dibawanya oleh malaikat Jibril yang disebut *al-Rûh al-Amîn* ( اَلرُّوْحُ الْأَمِيْنُ ).

Pengungkapan kata *amîn* ( أَمِيْن ) di dalam QS. Yûsuf [12]: 54, QS. An-Naml [27]: 39, QS. Al-Qashash [28]: 26, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 18 semuanya dengan makna 'yang terpercaya'.

Kata *amîn* ( أَمِيْن ) di dalam QS. At-Takwîr [81]: 21 berkaitan dengan sifat Jibril sebagai pembawa wahyu; ia memunyai kedudukan tinggi serta terpercaya.

Kata *amîn* ( أَمِيْن ) di dalam QS. At-Tîn [95]: 3 berhubungan dengan sifat dan keadaan negeri Mekah. Negeri Mekah disebut *al-amîn* ( الأَمِيْن ) karena seharusnya negeri itu aman dari segala bentuk gangguan dan permusuhan, seperti pencurian dan perampokan. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## AN'ÂM ( أَنْعَام )

*An'âm* adalah bentuk jamak dari *na'm* ( نَعْم ) yang bermakna 'unta'. Namun, makna *an'âm* sendiri tidak terbatas pada makna tunggalnya saja; tetapi meluas, hingga mencakup 'hewan-hewan berkaki empat' seperti unta, sapi, dan kambing. Hewan-hewan itu disebut dengan *na'm* karena mendatangkan nikmat.

Kata *an'âm* dibubuhi *alif lâm, al-an'âm* ( الأنعام ) adalah nama surah yang ketujuh dari Al-Qur'an. Surah itu terdiri dari 165 ayat dan turun di Mekah. Nama ini diambil dari beberapa ayat yang menggunakan kata tersebut.

Kata *an'âm* digunakan Al-Qur'an di dalam hal-hal sebagai berikut:

1. *An'âm* sebagai harta benda yang digembalakan, posisinya sebagaimana emas, perak, kebun, sawah, dan kuda tunggangan. *An'âm* berfungsi sebagai alat angkutan, susunya dapat diminum, dagingnya dimakan, bulunya sebagai hiasan dan pakaian, kulitnya bisa dibuat tenda (QS. Âli 'Imrân [3]: 14, An-Nahl [16]: 5 dan 80, Al-Mu'min [40]: 75, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 12).
2. *An'âm* sebagai bandingan identik dengan buat manusia. *An'âm* hidup berpasang-pasangan karena berkembang-biak melalui perkawinan (QS. Asy-Syûrâ [42]: 11). Kehidupannya bertumpu pada air dan tumbuh-tumbuhan, jenis dan warna kulitnya bermacam-macam (QS. Fâthir [35]: 28).
3. *An'âm* dijadikan contoh yang buruk bagi manusia yang cinta dunia (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 133), bagi manusia yang mempunyai hati, mata, dan telinga tetapi tidak menggunakannya untuk memperoleh petunjuk (QS. Al-A'râf [7]: 179), bagi manusia yang menganggap dunia ini tempat bersenang, tempat melampiaskan nafsu seksual dan nafsu perut (QS. Muhammad [47]: 12).
4. *An'âm* di dalam keyakinan Arab Jahiliyah yaitu tradisi memberi sajian kepada berhala berupa binatang dan tumbuhan, demikian juga untuk Allah. Unta yang mereka pilih disebut *sâ'ibah, hâm,* dan *bahîrah*. Sebagai tanda, kupingnya mereka potong, unta tersebut tidak boleh dimakan oleh wanita dan orang sembarangan, hanya boleh untuk orang-orang tertentu dan *khadim* berhala. Sekiranya unta ini beranak, anaknya tidak boleh dimakan wanita, kecuali kalau anaknya yang lahir itu mati. Unta betina yang sudah ditetapkan sebagai kurban itu tidak boleh ditunggangi, tidak boleh membawa beban dan susunya dipersembahkan untuk berhala (QS. An-Nisâ', [4]: 119, QS. Al-An'âm, [6]: 136 dan 138). Ibnu Abbas menyatakan, kalau ingin mengetahui kebodohan orang Arab dahulu, bacalah QS. Al-An'âm dari Ayat 130 ke atas.
5. *An'âm* di dalam konteks hukum:
   a. Pada bulan haji bagi orang yang ihram dilarang berburu dan membunuh *an'âm*. Apabila hal itu terjadi maka harus membayar denda dengan menyembelih binatang seharga dengan yang dibunuh, lalu memberikannya kepada fakir miskin. Sekiranya tidak dapat dilakukan hal itu, maka memberi makan orang miskin seharga binatang yang dibunuh, atau puasa beberapa hari menurut takaran makanan yang harus dikeluarkan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 1).
   b. *An'âm* yang dihalalkan seperti kambing, biri-biri, lembu, dan unta (QS. Al-Mâ'idah [5]:1 dan Al-An'âm [6]:142).
   c. *An'am* yang diharamkan, yaitu yang tidak disembelih, yang matinya tercekik, dipukul, jatuh, ditanduk, diterkam binatang buas (kecuali yang sempat disembelih), yang disembelih atas nama selain Allah (QS. Al-Mâ'idah [5]: 1 dan 3, Al-An'âm [6]: 138 dan 42, serta QS. Al-Hajj [22]: 30).
   d. *An'âm* yang menjadi kurban adalah unta, lembu, dan kambing, dilakukan pada hari raya Idul Adha pada setiap tanggal 10 Zulhijjah (QS. Al-Hajj [22]: 34, An-Nisâ' [4]: 119, dan QS. Al-An'âm [6]: 136)
   e. *An'âm* adalah ciptaan Allah yang unik dan harus disyukuri, sebab Dialah yang menjinakkannya dan menciptakan air susu yang bersih, sedangkan posisinya berada antara darah dan tahi (QS. An-Nahl [16]: 66).

Dari keseluruhan ayat yang menggunakan kata *an'am* pengertiannya sesuai dengan makna *lughawi*, yaitu unta, sapi, dan kambing. Untuk binatang-binatang yang lain disebut dengan

nama, seperti *khail* ( خَيْل = kuda), *khinzîr* ( خِنْزِيْر = babi), *naml* ( نَمْل = semut), dan lain sebagainya.

❖ *Ahmad Sudirman Abbas* ❖

## ÂNÂ'A ( ءَانَاءَ )

Kata *ânâ'a* ( ءَانَاءَ ) berasal dari *anawa* ( أَنَوَ ) atau *anâ* ( أَنَى ) - *ya'nî* ( يَأْنِي ) - *inâ* ( إِنَى ), yang terdiri dari tiga huruf yang masing-masing dilambangkan dengan *alif* ( ألف ), *nûn* ( نون ), dan *wâw* ( واو ). Kata dasar yang terdiri dari huruf *alif* ( ألف ) dan *nûn* ( نون ) dan seterusnya (apa pun huruf yang ketiga) memunyai empat arti pokok, yaitu 1) *al-buth'u* ( اَلْبُطْءُ = lambat; lamban) dan sejenisnya, 2) *sâ'ah minaz-zamân* ( سَاعَةٌ مِنَ الزَّمَانِ = suatu saat tertentu dari bentangan waktu), 3) *idrâk asy-syai* ( إِدْرَاكُ الشَّيْءِ = persepsi terhadap sesuatu), dan 4) *zharf minazh-zhurûf* ( ظَرْفٌ مِنَ الظُّرُوْفِ = satu dari beberapa kondisi). Kata *ânâ'a* ( ءَانَاءَ ) yang berarti 'waktu' merupakan bentuk jamak dari bentuk tunggal *al-anâ* ( الأَنَى ) atau *al-inâ* ( الإِنَى ), yang berarti 'suatu saat dari waktu malam'. Ibnu Arabi berpendapat bahwa bentuk jamak dari *al-anâ* ( الأَنَى ) atau *al-inâ* ( الإِنَى ) adalah *ânâ'a* ( ءَانَاءَ ) atau *uniy* ( أُنِيّ ), sedangkan Ar-Raghib Al-Ashfahani berpendapat bahwa bentuk tunggal dari *ânâ'a* ( ءَانَاءَ ) adalah *al-anâ* ( الأَنَى ), *al-inâ* ( الإِنَى ), atau *al-unâ* ( الأُنَى ), yang berarti 'waktu' secara global dan tidak terikat dengan siang atau malam.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ânâ'a* ( ءَانَاءَ ) hanya ditemukan tiga kali, yakni di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 113, QS. Thâhâ [20]: 130, dan QS. Az-Zumar [39]: 9. Adapun di dalam bentuk tunggalnya, yakni *inâ* ( إِنَى ), (di dalam ayat *ghaira nâzhirînâ inâhu* = غَيْرَ نَظِرِينَ إِنَىٰهُ ), disebut satu kali, yaitu di dalam surat *al-Ahzâb*, 33: 53.

*Ânâ'a* ( ءَانَاءَ ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 113 disebut di dalam konteks tidak semua *ahlul-kitâb* itu buruk. Di antara mereka terdapat golongan yang berlaku lurus (*ummah qâ'imah* = أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ )–menurut sebagian ahli tafsir, mereka adalah gologan *ahlul-kitâb* yang telah masuk Islam–mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, dan mereka juga bersujud (bersembahyang).

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 130, kata *ânâ'a* ( ءَانَآيِ ) digunakan di dalam konteks peringatan dan anjuran Allah kepada Nabi Muhammad agar tabah di dalam berdakwah menghadapi kaum musyirik Mekah.

Di dalam QS. Az-Zumar [39]: 9, kata *ânâ'a* ( ءَانَآءَ ) digunakan di dalam konteks bantahan terhadap orang musyrik yang merasa lebih beruntung dengan memiliki harta kekayaan.

Adapun kata *inâ* ( إِنَى ) sebagai bentuk tunggal dari *ânâ'a* ( ءَانَآءَ ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 53, disebut di dalam konteks adab dan sopan santun di dalam rumah tangga Nabi saw.

Di dalam tiga ayat pertama, kata *ânâ'a* ( ءَانَآءَ ) tetap di dalam bentuk jamak dan digunakan di dalam konteks ibadah atau pendekatan spiritual dengan Allah, sedangkan pada ayat keempat, yakni di dalam bentuk tunggalnya, *inâ* ( إِنَى ), berkaitan dengan muamalah, adab sopan santun, atau di dalam urusan duniawi belaka. Di dalam keseluruhannya kata *ânâ'a* ( ءَانَآءَ ) maupun *inâ* ( إِنَى ) memunyai arti 'waktu' secara umum. ❖ *Ahmad Asymuni* ❖

## ANSHITÛ ( أَنْصِتُوْا )

Kata *anshithû* ( أَنْصِتُوْا ) adalah bentuk *fi'il amr* yang ditujukan kepada banyak *mukhâthab* ( مُخَاطَب = objek). Berasal dari *anshata – yunshitu – inshâtan* ( أَنْصَتَ – يُنْصِتُ – إِنْصَاتًا ). Kata tersebut terulang dua kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 204 dan Al-Ahqâf [46]: 29. Keduanya menunjuk makna diam untuk mendengar dan memerhatikan Al-Qur'an ketika dibacakan.

Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 204 disebutkan, *"Dan apabila dibacakan Al-Qur'an maka dengarkanlah baik-baik dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat"*. Ayat ini menurut sebagian ulama berlaku pada saat melaksanakan shalat wajib ketika imam mengeraskan bacaannya. Di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Musa Al-Asyari disebutkan *innamâ ju'ilal-imâmu liyu'tamma bihi fa'idzâ kabbara fakabbirû wa'idzâ qara'a fanshitû* ( إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا = sesungguhnya imam itu hanyalah untuk diikuti, oleh

karena itu jika ia takbir maka takbirlah dan jika ia membaca (ayat) maka diamlah. Pendapat ini disandarkan kepada Ibnu Mas'ud, Abu Hurairah, Jabir, Az-Zuhri, Abdullah bin Umar, Atha bin Abi Rabah, dan Said bin Musayyab. Selanjutnya, Said mengatakan bila Rasulullah shalat, orang-orang musyrik saling menganjurkan agar tidak mendengar dan memerhatikan Al-Qur'an yang dibaca oleh Muhammad, lalu turunlah ayat ini sebagai jawabannya.

Ada juga pendapat yang disandarkan kepada Said bin Jubair, Mujahid, Atha, Umar bin Dinar, Zaid bin Aslam, Al-Qasim bin Al-Mukhaemirah, Muslim bin Yassar, Syahr bin Hausyab, dan Abdullah bin Al-Mubarak yang mengatakan bahwa ayat ini berlaku pada saat khutbah dibacakan, tetapi pendapat ini dilemahkan oleh sebagian ulama, misalnya Ibnu Al-Arabi mengatakan, di dalam khutbah tidak semua isinya adalah ayat, padahal seruan ayat itu khusus ketika ayat Al-Qur'an dibacakan. Sedangkan keharusan diam pada saat khutbah bukan hanya pada saat ada ayat yang dibacakan, tetapi pada semua khutbah itu. Kemudian An-Nuqasy menambahkan bahwa ayat itu adalah ayat *Makkiyah* dan saat itu belum ada khutbah atau shalat Jumat.

Pendapat yang lain, sebagaimana disebutkan oleh Ath-Thabari yang juga dari Said bin Jubair mengatakan bahwa ayat ini berlaku umum yang meliputi hari Idul Fitri, Idul Adha, dan hari Jumat serta ketika imam membaca ayat secara *jahar* (keras). Pendapat inilah yang didukung oleh Al-Qurthubi karena cakupannya lebih luas sebagaimana tuntutan *zhahir* ayat. Selanjutnya An-Nuqasy mengatakan, para mufasir sepakat bahwa diam untuk mendengar dan memerhatikan Al-Qur'an yang sedang dibaca, bukan hanya berlaku pada shalat wajib saja, tetapi juga berlaku pada shalat lainnya.

Adapun penggunaan kata *anshit* di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 29, berkaitan dengan penyiaran Al-Qur'an pada makhluk jin: "*Dan (ingatlah) ketika kami hadapkan serombongan jin kepadamu yang mendengarkan Al-Qur'an maka tatkala mereka menghadiri pembacaan(nya) lalu mereka berkata, "Diamlah kamu (untuk mendengarkannya)". Ketika pembacaan telah selesai mereka kembali kepada kaumnya untuk memberi peringatan*". Menurut sebagian riwayat, hal itu terjadi ketika Nabi saw. shalat Subuh bersama sahabatnya di Nakhlah. Pada saat itu ada sekelompok bangsa jin mendekatinya, jumlah mereka ada 9 jin, di antaranya ada yang bernama Zauba'ah. Misi mereka adalah untuk mencari tahu mengapa mereka tidak bisa lagi mendengar berita langit tentang kejadian-kejadian yang terjadi di bumi sebagaimana sebelumnya bahkan kalau mereka naik ke langit di tempat yang biasanya mereka tempati untuk mendengar berita tersebut, mereka dilempar dengan bunga api.

Setelah mereka mengadukan hal tersebut kepada iblis, iblis berkata bahwa pasti ada peristiwa besar di atas bumi yang membuat hal itu terjadi. Maka, dikirimlah bala tentaranya ke berbagai penjuru dunia dan kelompok Zauba'ah tersebutlah yang kebetulan mendekati Nabi dan saat mereka mendengar Nabi membaca ayat-ayat Al-Qur'an, ada di antaranya yang menyeru kepada yang lainnya agar diam dan memerhatikan bacaan tersebut dan mereka yakin bahwa hal itulah yang menyebabkan mereka tidak bisa lagi mendengarkan berita langit, kemudian turunlah ayat tersebut di atas.

Para mufasir mengatakan bahwa kejadian tersebut tidak disadari dan tidak diketahui oleh Nabi sebelum turunnya ayat tersebut. Nanti setelah kelompok Zauba'ah itu kembali kepada kaumnya dan mengingatkan akan kebenaran ayat-ayat Al-Qur'an tersebut baru kemudian dikirim kelompok demi kelompok untuk menemui Nabi dan belajar secara khusus kepadanya dan saat itulah baru terjadi komunikasi lansung antara mereka dengan Nabi saw.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## AQFÂL ( أَقْفَال )

Kata *aqfâl* ( أَقْفَال ) adalah bentuk jamak dari kata *qufl* ( قُفْل ). Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *qâf – fâ – lâm* yang

berkisar pada dua makna pokok. **Pertama,** 'kembali dari perjalanan', misalnya kembali dari pertempuran dan sebagainya. **Kedua,** makna 'keras', seperti kayu yang kering dan keras disebut *qâfil* ( قَافِل ). 'Gembok' yang dipakai mengunci pintu disebut *qufl* ( قُفْل ) karena di situ terkandung makna keras di dalam arti orang, sulit masuk dan keluar pada pintu yang telah digembok, ada juga mengatakan gembok itu terambil dari makna dasar yang pertama yakni 'kembali atau pulang' karena di dalam kepulangan itu terkandung makna keamanan bagi keluarga saat mereka pulang sebagaimana rumah yang digembok membuat perasaan aman bagi penghuninya. Dari sini, orang bakhil disebut *muqfalul-yadaini* ( مُقْفَلُ الْيَدَيْنِ = terkunci tangannya) karena tidak mau mengulurkan tangannya untuk membantu orang lain, seolah-olah tangannya terkunci.

Di dalam Al-Qur'an, *aqfâl* ( أَقْفَال ), hanya ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Muhammad [47]: 24.

Penggunaan kata *aqfâl* ( أَقْفَال ) di dalam ayat tersebut menunjuk pada orang yang tidak mau menerima kebenaran, seolah-olah di dalam hatinya ada kunci yang membuatnya tertutup dan tidak bisa menerima kebenaran tersebut. Orang yang dimaksud, sebagaimana diisyaratkan pada ayat-ayat sebelumnya, adalah orang-orang yang terdapat di dalam hatinya penyakit yang, ketika ditetapkan kewajiban berperang, mereka memandang Nabi saw. seperti orang yang mau pingsan karena takut mati dan disebutkan juga bahwa seandainya mereka berkuasa, mereka akan melakukan kerusakan dan memutuskan silaturrahmi, maka Allah berfirman *"Apakah mereka tidak memerhatikan Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci"*.

Di dalam Al-Qur'an, hati yang tidak mau menerima kebenaran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. dinyatakan dengan tiga macam bentuk kata benda, di samping sejumlah kata kerja. Kata benda tersebut adalah *aqfâl* ( أَقْفَال ), *ghulf* ( غُلْف ), dan *akinnah* ( أَكِنَّة ). Kata *ghulf* dipakai pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 88 dan An-Nisâ' [4]: 155, semuanya menunjuk pada pernyataan orang-orang yang menolak kebenaran tersebut sambil mengatakan bahwa hati mereka telah tertutup. Kemudian kata *akinnah* ( أَكِنَّة ) yang dipakai pada empat tempat, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 25; QS. Al-Isrâ' [17]: 46; QS. Al-Kahfi [18]: 57; dan QS. Fushshilat [41]: 5, menunjuk kepada orang-orang yang telah mendengarkan ajaran yang disampaikan Nabi saw. namun kemudian berpaling dan menolaknya. Dengan demikian, tingkatan yang paling tinggi di antara ketiga bentuk tersebut adalah *ghulf* (menolak disertai pernyataan bahwa hatinya telah tertutup), kemudian *akinnah* (menolak dan berpaling, tanpa menyatakan bahwa hatinya telah tertutup), baru *aqfâl* (menolak secara diam-diam atau dalam hati dan berusaha untuk tidak menampakkannya).

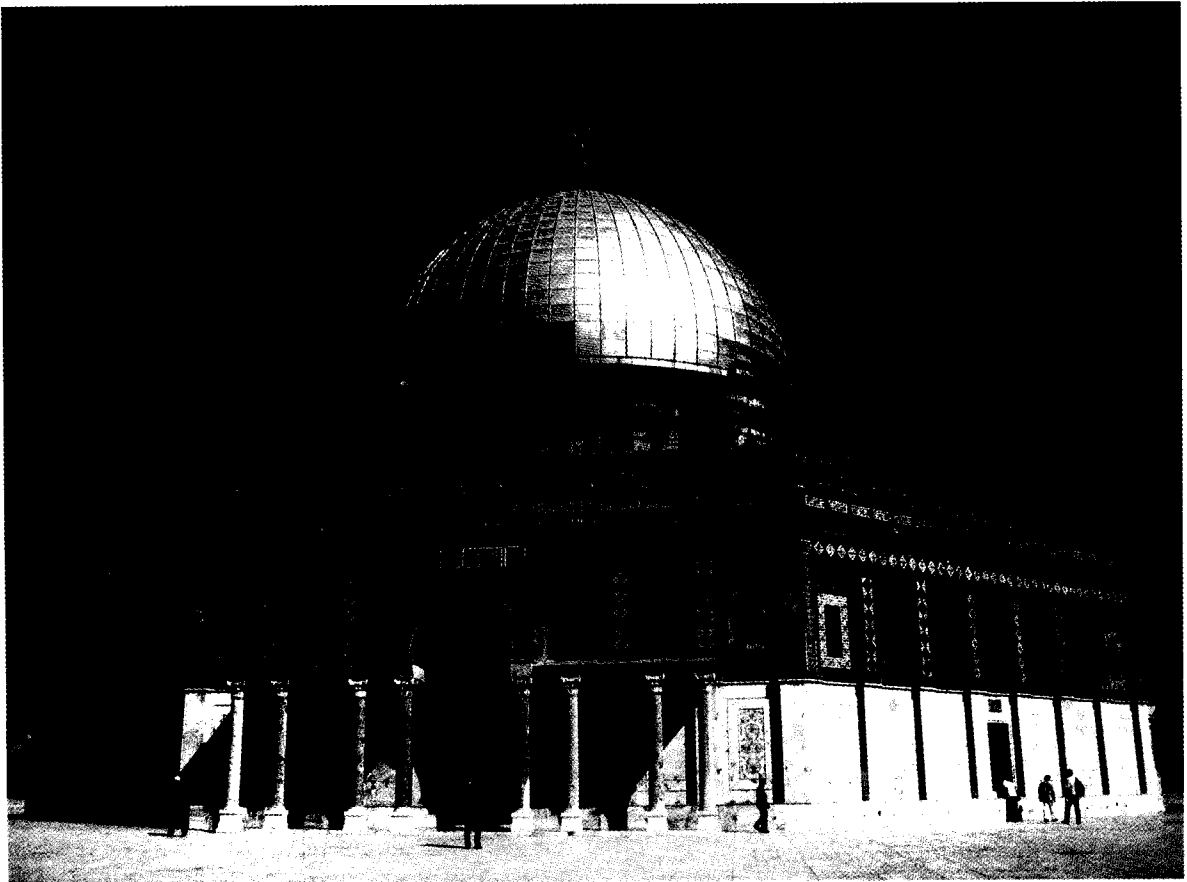
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## AQSHÂ ( أَقْصَا )

Kata *aqshâ* ( أَقْصَا ) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1, QS. Al-Qashash [28]: 20 dan QS. Yâsîn [36]: 20.

Dari segi bahasa (etimologi), kata tersebut merupakan turunan dari kata *qashâ* ( قَصَى ) yang berarti 'jauh'. Bentuk superlatif (*ism tafdhîl*)-nya dengan bentuk *mudzakkar* ialah *aqshâ* ( أَقْصَا ) dan *muannats*-nya ialah *qushwâ* ( قُصْوَى ) yang artinya 'yang terjauh'. Arti kebahasaan ini memberi kesan adanya dua sisi/arah yang terintegrasi di dalam penggunaan kata ini, arah yang satu memunyai jarak yang paling jauh dari arah yang lain. Istilah 'terjauh' bersifat relatif, tergantung kepada sisi tempat kita melihat atau membandingkan jarak tersebut.

Ayat yang menggunakan kata *aqshâ* ( أَقْصَا ) menunjukkan bahwa kata itu digunakan untuk menggambarkan 'jarak yang terjauh secara fisik di antara satu tempat dengan tempat yang lain'.

Di antara surah dan ayat yang menyebut kata *aqshâ* ( أَقْصَا ) itu ialah QS. Al-Isrâ' [17]: 1. Kata *aqshâ* ( أَقْصَا ) di dalam ayat ini digunakan sebagai sifat bagi arah masjid yang ada di Palestina, (maksudnya ialah masjid Haikal yang dibangun

*Masjid Al-Aqshâ; salah satu masjid yang sangat dianjurkan oleh Rasulullah saw. untuk dikunjungi.*

oleh Nabi Sulaiman pada abad ke-10 sebelum Masehi, tetapi kemudian dihancurkan oleh tentera Romawi ketika mereka memadamkan pemberontakan orang-orang Yahudi, dan puing-puingnya dijadikan tempat pembuangan sampah. Sejak tahun 123 H, ketika pecah lagi pemberontakan kaum Yahudi yang juga dapat dipadamkan tentera Romawi, puing-puing masjid Haikal lenyap tertimbun sampah/tanah). Tempat ini disebut sebagai masjid *Aqshâ* ( أَقْصَا ) karena merupakan tempat sujud Nabi yang paling jauh dari Mekah selama perjalanan Isra'nya di bumi.

QS. Yâsîn [36]: 20 memberi keterangan tentang seseorang yang datang dengan tergesa-gesa dari negerinya yang jauh dan menyeru kaumnya agar mengikuti seruan Rasul Allah. Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa negeri yang dimaksud adalah Antiochie (Antiokhia), termasuk wilayah Turki, tetapi setelah Perang Dunia I, negeri itu termasuk wilayah Suriah.

Demikian Al-Qur'an menggunakan kata *aqshâ* ( أَقْصَا ) untuk menggambarkan jarak terjauh di antara dua tempat secara fisik dan tidak untuk menggambarkan jarak dua arah yang bersifat nonfisik, seperti jarak waktu, hubungan, dan kepangkatan. Di sinilah perbedaan kata itu dengan kata lain yang berasal dari kata *ba'uda* ( بَعُدَ ) yang secara etimologis juga berarti 'jauh'. Kata *ba'îd* ( بَعِيْد ), bentuk *sifat musyabbahah* dari kata *ba'uda* ( بَعُدَ ) digunakan untuk arti fisik seperti di dalam QS. Hûd [11]: 89, ...*Wa mâ qaumu Lûthin minkum bi ba'îd* ( وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ ... = ... sedangkan kaum Luth itu tidak jauh tempatnya dari kamu), dapat juga digunakan untuk arti nonfisik (tidak dapat diukur dengan alat-alat ukur) seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 60, ... *Yurîduasy-syaithânu an*

*yudhillahum dhalâlan ba'îdâ* ( ... يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا = ...setan itu bermaksud menyesatkan mereka dengan penyesatan yang sejauh-jauhnya). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## ARÂDA ( أَرَادَ )

Kata *arâda* ( أَرَادَ ) dan derivasinya disebut di dalam Alqur'an sebanyak 148 kali. Kata yang hampir semakna dengan kata itu, *râwada - yurâwidu* ( رَاوَدَ يُرَاوِدُ ) disebut delapan kali, tujuh kali di dalam QS. Yûsuf [12]: 23, 26, 30, 32, dan 51, satu kali di dalam QS. al-Qamar [54]: 37. Di dalam bentuk lain lagi *ruwaidâ* ( رُوَيْدًا ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 17. Bentuk *mashdar* dari kata ini adalah *irâdah* ( إِرَادَة ).

Menurut Ibnu Manzhur *irâdah* berarti 'menghendaki'. Sa'lab mengatakan, kata *irâdah* ada kalanya digunakan di dalam arti menghendaki yang disertai rasa senang, dan ada kalanya tidak disertai rasa senang. Sementara menurut Sibawaih, *irâdah* berarti *al-qashd* ( اَلْقَصْدُ = tujuan). Adapun *irâdah* yang subjeknya benda, ia bermakna *majazi* (bukan hakiki).

Al-Ashfahani menjelaskan, *irâdah* dari *ar-raud* ( اَلرَّوْدُ ) artinya 'bolak-balik mencari sesuatu dengan perlahan-lahan'. Namun, kata itu dapat diasalkan pada kata *râda - yarûdu* ( رَادَ يَرُوْدُ ) yang artinya 'berjalan mencari sesuatu'. *Irâdah* pada dasarnya adalah kekuatan yang timbul dari *syahwat* ( شَهْوَة = keinginan), *hâjat* ( حَاجَة = kebutuhan), dan *amal* ( أَمَلٌ = angan-angan). Kata itu kemudian dijadikan nama (*ism*) untuk mencapai sesuatu dengan ketentuan bahwa sesuatu itu seyogianya dilakukan atau tidak dilakukan. Kadang-kadang kata itu digunakan pada permulaannya (*al-mabda'*) untuk mencapai sesuatu, dan kadang digunakan hanya pada bagian terakhirnya. Apabila dikaitkan dengan Allah, maksudnya untuk terakhirnya (*al-muntahâ*) bukan permulaannya. Demikian itu karena Allah Mahatinggi dari pencapaian sesuatu.

Kata *arâda - yurîdu* kadang-kadang digunakan untuk perintah (*amr*). Ini terutama di dalam kaitan *taklîf* (pembebanan) melalui syariat yang diturunkan Allah kepada hamba-Nya, yang pada hakikatnya Allah lebih menekankan kemudahan, bukan kesulitan (QS. Al-Baqarah [2]:185). *Irâdah* digunakan di dalam arti 'tujuan' (QS. Al-Qashash [28]: 83). Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33 dijelaskan "Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu hai *ahlul-bait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya". Ayat ini diturunkan berkaitan dengan lima orang, yaitu Nabi Muhammad saw., Ali, Hasan, Husain, dan Fatimah. Menurut Ibnu Abbas, ayat ini diturunkan berkaitan dengan istri-istri Nabi saw.

*Irâdah* dapat juga berarti 'mengharap', yaitu menjelaskan orang-orang yang mengharap keridhaan Allah, dengan memperbanyak ibadah dan memanjatkan doa kepada-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 52).

*Irâdah* menurut Al-Asfahani, ada dua macam, yaitu *irâdah* dengan kekuatan *taskhîriah* (ditundukkan) dan *hissiah* (indriawi). Ini dijelaskan di dalam sikap dan perilaku kaum kafir yang memilih berhakim kepada *Thâghût;* padahal, mereka telah diperintah untuk mengingkarinya. Sikap dan tindakan mereka tersebut karena pengaruh setan yang bermaksud menyesatkan mereka (QS. an-Nisâ' [4]: 60).

Kata *râwada - murâwadah* berarti 'membujuk atau menggoda'. Tetapi di dalam pengertian bahasa, kata itu berarti 'membelokkan pendapat orang lain agar mau mengikuti pendapatnya atau kehendaknya'. Di dalam hal berkaitan inilah kata *irâdah* atau *arâda* dan *râwada*. *Arâda* artinya 'menghendaki', sementara *râwada* 'menghendaki agar orang lain—dibujuk—mengikuti kehendaknya'.

Kata yang semakna dengan *arâda - yurîdu* adalah *syâ'a - yasyâ'u* ( شَاءَ يَشَاءُ ). Kata itu selalu digunakan seluruhnya di dalam bentuk kata kerja (*fi'l*) sebanyak 236 kali. Kata itu berarti 'menghendaki', seperti Allah memberi ampun kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya pula. (QS. Âl 'Imrân [3]: 129).

Istilah *irâdah* biasa digunakan di dalam

kajian teologi (ilmu kalam), yaitu pembicaraan tentang masalah perbuatan manusia, kekuasan, dan kehendak mutlak Tuhan. Selain itu, di kalangan Asy'ariah, *irâdah* dikenal sebagai salah satu sifat wajib bagi Allah. Artinya Allah Menghendaki, dan di dalam bentuk *murîd* – atau *kaunuhû murîdan* – sebagai sifat wajib yang ke-15, artinya Allah Maha Menghendaki. Itu berbeda dengan Mu'tazilah yang meniadakan sifat-sifat Tuhan dengan tujuan menghindari *ta'addudul-qudamâ'* (berbilangnya Yang Qadim).

Menurut paham Asy'ariah, kekuasan dan kehendak Tuhan bersifat mutlak. Tuhan tidak tunduk kepada siapa pun. Di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan dapat menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat Tuhan. Irâdah dan kekuasan Tuhan bersifat absolut. Misalnya, Allah menghendaki kesesatan seseorang maka siapa pun tidak akan mampu menolak sesuatu yang datang daripada-Nya (QS. al-Mâ'idah [5]: 41). Demikian juga, jika Allah menghendaki kebaikan kepada kamu maka tidak ada yang dapat menolak karunia-Nya karena Dia memberi kebaikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya (QS. Yûnus [10]: 107, QS. Al-Baqarah [2]: 253, QS. Hûd [11]: 107 dan QS. Al-Hajj [22]: 14).

Bagi Mu'tazilah, kekuasan dan *irâdah* Allah pada hakikatnya tidak lagi bersifat mutlak semutlak-mutlaknya. Kekuasaan dan *irâdah*-Nya dibatasi oleh kebebasan yang telah diberikan kepada manusia di dalam menentukan kemauan dan perbuatannya dan norma-norma keadilan yang apabila dilanggar menjadikan Tuhan tidak adil. Kekuasan dan *irâdah*-Nya dibatasi pula oleh hukum alam (sunnah Allah) yang tidak mengalami perubahan (QS. Al-Ahzâb [33]: 62, QS. Fâthir [35]: 43, QS. Al-Fath [48]: 23). Karena itu seseorang yang menghendaki pahala dunia, Allah akan memberikan kepadanya pahala dunia itu, dan siapa yang menghendaki pahala akhirat, Allah akan memberikan pula kepadanya pahala akhirat (QS. Âli 'Imrân [3]: 145). Kepada orang yang dikehendaki mendapat petunjuk-Nya, Dia melapangkan dadanya untuk memeluk agama Islam. Sebaliknya, orang yang dikehendaki kesesatannya, Allah menjadikan dadanya sesak dan sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit (QS. Âli 'Imrân [3]: 125). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## ARBÂB ( أَرْبَاب )

Kata *arbâb* ( أَرْبَاب ) adalah bentuk jamak dari *rabb* ( رَبّ ). Kata *arbâb* ( أَرْبَاب ) di dalam Al-Qur'an disebut 4 kali dan kata *rabb* ( رَبّ ) disebut 969 kali dan tersebar di dalam berbagai surat dan ayat. Kata *rabb* ( رَبّ ) berasal dari akar kata yang sama dengan *tarbiyah* ( تَرْبِيَة ) yang berarti 'pendidikan'.

Muhammad Ismail Ibrahim di dalam buku *Mu'jamul-Alfâzh-wal-A'lâmil-Qur'âniyyah* menyebutkan bahwa terdapat beberapa arti kata *rabb* ( رَبّ ), di antaranya *rabbal-walad* ( رَبَّ الْوَلَدِ ) artinya 'memelihara anak dengan memberi makan dan mengasuhnya', *rabbasy-syaî'* ( رَبَّ الشَّيْءِ ), 'mengumpulkan dan memilikinya', serta *rabbal amr* ( رَبَّ الأَمْرِ ) 'memperbaikinya'. Adapun *ar-rabb* ( الرَّبُّ ) adalah Tuhan dan merupakan salah satu dari nama Allah yang jamaknya *arbâb* ( أَرْبَاب ).

Dari keterangan di atas disimpulkan bahwa kata *rabb* ( رَبّ ) maknanya berkaitan dengan kepengasuhan, dan kemudian berkembang menjadi 'memiliki', 'memperbaiki', 'mendidik', dan juga 'Tuhan'.

Kata *rabb* ( رَبّ ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an kebanyakan menggambarkan sifat-sifat Tuhan yang dapat menyentuh makhluk-makhluk-Nya (sifat-sifat *fi'l*-Nya). Dia *rabbun* ( رَبٌّ ), artinya Dia 'yang mendidik dan memelihara'. Pendidikan dan pemeliharaan yang dimaksud antara lain menganugerahkan rezeki, mencurahkan rahmat, mengampuni dosa; namun, juga sekaligus menyiksa di dalam rangka pemeliharaan dan pendidikan-Nya. Misalnya firman Allah pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 76 tentang orang-orang yang durhaka yang disiksa karena tidak tunduk kepada Allah. Juga pada QS. Ghâfir [40]: 6 tentang kaum kafir yang mendustakan Rasul. Sebaliknya, orang-orang yang beriman, beramal saleh, melakukan shalat, dan menunaikan pembayaran zakat, Allah men-

janjikan pahala buat mereka (QS. Al-Baqarah [2]: 277).

Adapun kata *rabb* ( رَبّ ) yang dikaitkan dengan *al-'âlamîn* ( الْعَالَمِيْنَ ) terdapat 42 kali pengulangan. *Al-'âlamîn* ( الْعَالَمِيْنَ ) di dalam bentuk jamak berarti terdapat banyak alam. Kita tidak dapat memastikan berapa banyaknya alam itu. Hanya beberapa nama alam yang sudah diketahui seperti alam manusia, alam tumbuh-tumbuhan, alam binatang, alam dunia, dan alam akhirat. Sementara itu, masih ada alam-alam lain yang tidak atau belum terjangkau oleh manusia (QS. An-Nahl [16]: 8).

Kata *rabbuka* ( رَبُّكَ ) dan *rabbika* ( رَبِّكَ ) di dalam Al-Qur'an disebut 242 kali. Setelah ditelusuri, *rabbuka* ( رَبُّكَ ) dan *rabbika* ( رَبِّكَ ) ternyata menyangkut bermacam-macam hal. Di antaranya, 1) masalah rezeki (QS. Al-Isrâ' [17]: 30 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 72), 2) penciptaan manusia (QS. Maryam [19]: 9 dan QS. Al-Hijr [15]: 28), 3) curahan rahmat (QS. Al-An'âm [6]: 133), 4) keutamaan/kelebihan manusia (QS. An-Naml [27]: 73 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 57), 5) ampunan (QS. Al-A'râf [7]: 153), 6) Allah pemberi hikmah (QS. Al-Isrâ' [17]: 39), dan 7) pengutusan Rasul (QS. Thâhâ [20]: 47).

Kata *arbâb* ( أَرْبَاب ) yang disebut 4 kali di dalam Al-Qur'an menyangkut 1) seruan kepada ahli kitab agar menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan *arbâb* ( أَرْبَاب ) (tuhan-tuhan selain-Nya) (QS. Âli 'Imrân [3[: 64), 2) orang-orang musyrik yang mengangkat rahib-rahib sebagai Tuhan dan mempertuhankan Al-Masih, Putra Maryam (QS. At-Taubah [9]: 31), 3) penegasan bahwa Nabi tidak akan menyuruh manusia mengangkat malaikat-malaikat dan nabi-nabi menjadi Tuhan (QS. Âli 'Imrân [3]: 80), dan 4) pernyataan Nabi Yusuf as. kepada temannya tentang mana yang lebih baik tuhan yang bermacam-macam atau Tuhan Yang Mahaesa lagi Perkasa? (QS. Yûsuf [12]: 39).

Dengan demikian, kata *arbâb* ( أَرْبَاب ) digunakan untuk kepercayaan orang-orang musyrik yang memercayai manusia, nabi, malaikat, dan rahib-rahib sebagai Tuhan.

Di sisi lain, kata *rabb* ( رَبّ ) juga mengacu kepada gagasan pemilikan, seperti pemilikan keturunan oleh orang tuanya. Kepemilikan di dalam jenis ini hanya kepemilikan relasional karena kepemilikan yang sebenarnya hanya milik Allah semata. Di dalam kalimat *rabbirhamhumâ kamâ rabbayânî shagîrâ* ( رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا = Wahai Tuhanku, kasihanilah mereka keduanya sebagaimana mereka mendidik aku dari kecil) (QS. Al-Isrâ' [17]: 24). Kata *rabbayânî* ( رَبَّيَانِي ) berarti 'pemeliharaan yang diberikan oleh kedua orangtua pada anak-anaknya, seperti memberi makan, pakaian, kasih sayang, dan tempat berteduh'. Tindakan Tuhan memelihara, memberi, menjaga, dan sebagainya itu yang menyebabkan Tuhan disebut *ar-rabb* ( الرَّبُّ ). Tindakan itu merupakan rahmat dan kasih sayang Allah swt. Jika manusia melakukan tindakan-tindakan seperti itu kepada keturunannya maka secara analogis tindakan tersebut merupakan tindakan *rahmah* juga.

Jadi, dapatlah disimpulkan bahwa kata *ar-rabb* di dalam bentuk tunggal pada umumnya digunakan dengan arti 'Tuhan yang dihubungkan dengan sifat *fi'il*-Nya'. Adapun kata *arbâb* ( أَرْبَاب ) menunjukkan adanya manusia yang menyekutukan Allah dengan makhluk-Nya.

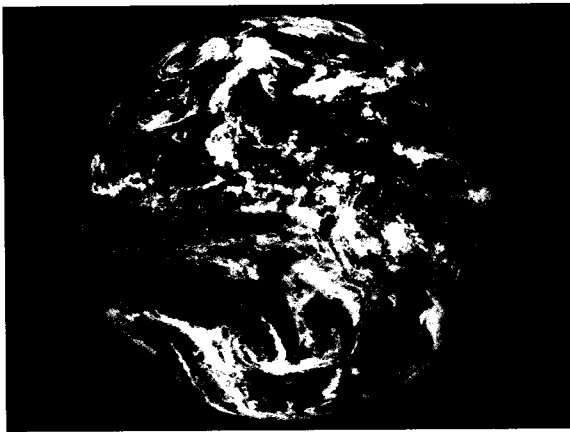
❖ *Afraniati Affan* ❖

## ARDH ( أَرْض )

Kata *ardh* ( أَرْض ) yang ada di dalam Al-Qur'an biasa diartikan sebagai 'bumi'. Akan tetapi, tidak semua kata itu diartikan sebagai 'bumi', karena ada juga yang digunakan untuk menginformasikan penciptaan alam semesta dengan sistem tata surya (*solar system*) belum terbentuk seperti sekarang. Ayat dimaksud ialah QS. Hûd [11]: 7, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30, QS. As-Sajadah [32]: 4, QS. Fushshilat [41]: 9-12, dan QS. Ath-Thalâq [65]: 12. Kata *ardh* ( أَرْض ). di dalam ayat-ayat ini lebih tepat dipahami sebagai 'materi', yakni cikal bakal bumi. Ia telah ada sesaat setelah Allah swt. menciptakan jagad raya, alam semesta. Sebab, menurut penelitian ilmuwan, bumi baru terbentuk sekitar 4,5 miliar tahun yang lalu dan tanah di planet bumi kita ini baru terjadi sekitar

Ardh

3 miliar tahun yang lalu sebagai kerak di atas magma.

Berbeda dengan *as-samâ'* ( السَّمَاء = langit), kata *ardh* ( أَرْض ) di dalam Al-Qur'an sebanyak 461 kali di dalam 80 surah hanya disebut di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) saja dan tidak pernah muncul di dalam bentuk jamak. Ini dimaksudkan agar manusia tidak tercengang dan tidak menuntut kepada Rasulullah saw. untuk menunjukkan bumi yang lain. Bila *ardh* ( أَرْض = bumi) disebutkan secara eksplisit berjumlah tujuh, tentu saja bertentangan dengan apa yang mereka saksikan setiap hari karena mereka hidup di bumi. Oleh sebab itu, penyebutannya secara

*Bumi; dihamparkan dan dikukuhkan agar dapat dihuni oleh manusia dengan tenang dan tenteram tanpa gangguan dan ketakutan.*

eksplisit hanya satu, sangat sesuai dengan daya nalar manusia. Penyebutannya secara implisit berjumlah tujuh (QS. Ath-Thalâq [65]: 12), ditujukan khusus kepada para pakar dan kaum intelektual yang dapat mengetahuinya setelah melakukan penelitian dan penganalisisan.

Adapun bilangan tujuh yang dihubungkan dengan *ardh* ( أَرْض = bumi)–juga *samâ'* ( سَمَاء )–hanya merupakan angka simbolik yang berarti banyak. Penggunaan bilangan tujuh di dalam arti banyak bukan hanya dilakukan oleh orang Arab, melainkan juga oleh orang-orang Yahudi dan Romawi. Dengan demikian, maksud tujuh bumi adalah banyak bumi yang tidak bisa ditentukan secara pasti berapa jumlahnya. Dengan kata lain, pada alam semesta ini tidak hanya ada satu bumi, tetapi ada bumi lain selain dari bumi kita ini. Keterangan ini sejalan dengan temuan ilmuwan, yakni selama proses evolusi ketika berlangsungnya proses penciptaan alam semesta, mungkin muncul beberapa alam beserta hukum masing-masing. Namun kosmolog tidak dapat memastikan secara tepat berapa jumlahnya yang pasti karena materi dari energi yang tersedia yang akhirnya berakibat terhentinya evolusi tak terjadi secara serentak. Maka, di lokasi-lokasi tertentu terdapat konsentrasi materi yang merupakan benih galaksi-galaksi yang tersebar di seluruh alam.

Al-Qur'an juga mengisyaratkan stabilitas umum permukaan bumi, ia diciptakan di dalam bentuk hamparan (QS. Al-Baqarah [2]: 22, QS. Ar-Ra'd [13]: 3, dan QS. Thâhâ [20]: 53–54). Ini dimaksudkan agar bumi dapat dijadikan tempat tinggal oleh manusia. Dengan bersifat hamparan itu juga manusia mendapatkan berbagai kemudahan hidup di bumi (QS. Al-Mulk [67]: 15). Agar bumi yang terhampar ini tidak terguncang dan tergulung maka Allah swt. melengkapinya dengan gunung-gunung. Gunung inilah yang berfungsi sebagai pasak yang mengukuhkan bumi dan menarik hujan serta mengatur suhu udara dan aliran air (QS. An-Naẖl [16]: 15 dan QS. An-Naba' [78]: 6–7). Dengan mantap dan stabilnya bumi, manusia dapat hidup di atasnya dengan tenang dan tenteram tanpa gangguan dan ketakutan (QS. An-Naml [27]: 61).

Al-Qur'an juga menegaskan bahwa bumi diciptakan Allah untuk kepentingan manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 29 dan QS. An-Naẖl [16]: 12). Karena itu, segala keperluan manusia disediakan Allah swt. di bumi, di antaranya adanya penyediaan air (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30), aneka tumbuh-tumbuhan dan buah-buahan (QS. Al-An'âm [6]: 141, QS. An-Naẖl [16]: 11, QS. Fushshilat [41]: 39, dan QS. Qâf [50]: 9–11), bergantinya siang dan malam, hewan, angin, awan (QS. Al-Baqarah [2]: 22 dan 164, dan QS. An-Naẖl [16]: 5–8).

Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa proses penciptaan manusia dari bumi (tanah). Adam diciptakan Allah swt. dari tanah (QS. Al-An'âm [6]: 2, QS. Al-A'râf [7]: 12, serta QS. Al-Hijr [15]: 26, 28, dan 33), sedangkan keturunannya dari sari atau ekstrak yang berasal dari tanah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12), tanah liat (QS. Ar-Rahmân [55]: 4) dan lain-lainnya. Pada dasarnya semua itu berasal dari tanah bumi ini. Hasil penelitian sains membuktikan bahwa jasad manusia tersusun dari sel-sel yang terbentuk dari bagian-bagian yang disebut organel yang tersusun dari molekul-molekul senyawa kimiawi yang terdapat di bumi. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## ASFAL ( أَسْفَلُ )

*Asfal* ( أَسْفَل ) adalah *af'al tafdhîl* (bentuk superlatif) dari *safala, yasfulu* ( سَفَلَ يَسْفُلُ ), atau *safila, yasfalu* ( سَفِلَ يَسْفَلُ ), atau *safula, yasfulu, suflan, siflan, wa safalan* ( سَفَلَ يَسْفُلُ سُفْلاً وسِفْلاً وسَفَلاً ). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, Ibnu Faris, dan Ibnu Manzhur, *asfal* ( أَسْفَل = paling rendah) adalah lawan dari *a'lâ* ( أَعْلَى = paling tinggi). *Sufl* ( سُفْل = rendah) lawan dari *'uluw* ( عُلُوّ = tinggi).

Kata *asfal* ( أَسْفَل ) (di dalam bentuk *mufrad*) disebut 4 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 145, QS. Al-Anfâl [8]: 42, QS. Al-Ahzâb [33]: 10, dan QS. At-Tîn [95]: 5. Di dalam bentuk jamak kata itu disebut 2 kali, yaitu di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 98 dan QS. Fushshilat [41]: 29. Di dalam bentuk *suflâ* ( سُفْلَى ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 40, sedangkan di dalam bentuk *ism fâ'il, sâfil* ( سَافِل ) disebut 3 kali, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 82; QS. Al-Hijr [15]: 74, dan QS. At-Tîn [95]: 5.

Kata *asfal* ( أَسْفَل ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 145 berkaitan dengan tempat orang munafik pada Hari Kiamat. Mereka akan ditempatkan oleh Tuhan di neraka pada tingkatan yang paling bawah. Al-Qurthubi menjelaskan bahwa maksud ayat ini ialah orang munafik akan ditempatkan oleh Tuhan di dalam neraka *hâwiyah*, yang merupakan tingkatan yang paling bawah. Ia juga mengemukakan macam-macam tingkatan neraka tersebut, yang paling tinggi *jahannam*, kemudian *lazhâ, huthamah, sa'îr, saqar, jahîm*, dan terakhir *hâwiyah*. Ibnu Mas'ud, sebagaimana dikutip Al-Qurthubi, menakwilkan ayat *fid darkil asfali minan nâr* ( فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ) dengan 'kamar-kamar besi yang berapi dan terkunci'.

*Asfal* ( أَسْفَل ) di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 42 berhubungan dengan situasi perang Badar, sewaktu pasukan kaum Muslim berada di pinggir lembah yang dekat, dan pasukan musuh berada di pinggir lembah yang jauh, sedang kafilah musuh berada di bawah pasukan kaum Muslim, yaitu di tepi pantai kira-kira 5 mil dari Badar.

Kata *asfal* ( أَسْفَل ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 10 berkaitan dengan peperangan Ahzab: musuh-musuh kaum Muslim datang dari arah atas dan bawah – *wa min asfala minkum* ( وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ ). Waktu itu kaum Muslim merasa takut dan khawatir; namun, Allah menolong mereka dengan bantuan tentara yang tidak kelihatan (malaikat).

Adapun kata *asfal* ( أَسْفَل ) di dalam QS. At-Tîn [95]: 5 berhubungan dengan masalah manusia. Pada ayat sebelumnya (Ayat 4) Tuhan menyatakan bahwa Ia telah menciptakan manusia di dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Di dalam ayat ini Tuhan menyatakan, kemudian manusia itu dikembalikan oleh-Nya ke *asfala sâfilîn* ( أَسْفَلَ سَافِلِينَ = tempat yang serendah-rendahnya).

Di kalangan ulama terdapat perbedaan pendapat di dalam menafsirkan ayat *asfala sâfilîn* ( أَسْفَلَ سَافِلِينَ = tempat yang serendah-rendahnya). Menurut Asy-Syanqithi, maksud kata itu ialah 'neraka' dan makna ini menurutnya lebih kuat dari makna 'tua bangka' atau 'usia lanjut' yang dikemukakan oleh sebagian ulama.

Jadi, Al-Qur'an telah menggunakan kata *asfal* ( أَسْفَل ) di dalam berbagai konteks. Namun, tetap mengacu kepada makna asal, yaitu paling rendah, di bawah, baik di dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat nanti. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## ASHHÂB ( أَصْحَاب )

*Ashhâb* adalah bentuk jamak dari *shâhib* ( صَاحِب = kawan, teman, sahabat, penghuni, dan pen-

duduk). Kata tersebut berasal dari *shahiba – yashhabu - shuhbatan* ( صَحِبَ – يَصْحَبُ – صُحْبَةً ) yang secara harfiah memunyai beberapa makna. Di antaranya terekam di dalam Al-Qur'an, seperti *ashhâb* yang berarti *murâfiq*: *shâhib fis-safar* ( مُرَافِق: صَاحِبُ فِى السَّفَرِ = teman di dalam perjalanan), *mu'âsyir: shâhib fisy-syiddati war-rakhâ'* ( مُعَاشِر: صَاحِب فِى الشِّدَّةِ وَ الرَّخَاءِ = bergaul di dalam susah dan senang), *mâlik* ( مَالِك ), *qâim 'alâ syai'* ( قَائِم عَلَى شَيْئٍ = penjaga), *muallif* ( مُؤَلِّف = penyusun), *tâbi' au qaum* ( تَابِع أَوْ قَوْم = pengikut atau kaum), *al-mutarjim* ( المُتَرْجِم = penerjemah), dan sebagai *laqabun tasyrifiy* ( لَقَبٌ تَشْرِيْفِى = gelar kehormatan).

Kata *ashhâb* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak 97 kali di dalam Al-Qur'an yang tersebar di 46 surah dengan makna-makna yang berbeda seperti disebutkan di atas. Penggunaannya sebagian besar (94 kali) di dalam bentuk *ism* (kata benda). Dari 94 kali tersebut, 78 kali di antaranya disebutkan di dalam bentuk jamak (*ashhâb*), 14 kali di dalam bentuk tunggal (*shâhib*), dan hanya dua kali di dalam bentuk *mutsannâ* ( مُثَنَّى = kata benda yang menunjukkan dua) yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 39 dan 41.

*Ashhâb* yang bermakna 'penghuni' disebutkan di dalam beberapa ayat, terutama yang *mudhâf* ( مُضَاف = disandarkan) kepada kata *an-nâr* ( النَّار = neraka), *al-jahîm* ( الجَحِيْم = neraka Jahim), *as-sa'îr* ( السَّعِيْر = neraka Sair), dan *al-jannah* ( الجَنَّة = surga), seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 39, QS. Al-Mâ'idah [5]: 10, QS. Al-Mulk [67]: 10, dan QS. Al-Baqarah [2]: 82.

*Ashhâb* yang bermakna 'penduduk' juga disebutkan di dalam beberapa ayat, terutama yang *mudhâf* kepada nama kampung atau menyebut secara langsung kampung itu sendiri, seperti Madyan, Aikah, Rass, dan Qaryah, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 70, QS. Yâsîn [36]: 13, QS. Al-Furqân [25]: 38. Ayat pertama dan kedua menggambarkan ancaman Tuhan kepada orang-orang yang mendustakan Allah dan rasul-Nya bahwa mereka disediakan azab yang pedih dan akan dimasukkan ke dalam neraka sebagaimana umat-umat sebelum mereka, seperti umat Nabi Nuh, kaum 'Ad, kaum Tsamud, penduduk Madyan, dan penduduk Aikah yang selalu mendustakan rasul-rasul yang diutus kepada mereka. Ayat ketiga berkaitan dengan kisah penduduk suatu kota yang bisa menjadi pelajaran bagi penduduk Mekah, yakni Allah mengutus kepada penduduk kota tersebut tiga orang utusan tetapi mereka tetap mendustkannya.

*Ashhâb* yang bermakna *'mâlik'* (pemilik) disebutkan antara lain di dalam QS. Al-Fîl [105]: 1. Ini digunakan di dalam kaitan azab Allah kepada tentara bergajah yang akan menghancurkan Ka'bah. Mereka dipimpin Abrahah, gubernur Yaman. Sebelum masuk kota Mekah, tentara diserang burung-burung yang melemparinya dengan batu-batu kecil hingga mereka musnah.

*Ashhâb* yang bermakna *'qâim 'alâsy syai"* ( قَائِم عَلَى الشَّيْئِ = penjaga) disebutkan antara lain di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 31. Ini digunakan di dalam kaitan neraka Saqar yang dijaga oleh banyak malaikat.

*Ashhâb* yang bermakna *tâbi' au qaum* ( تَابِع أَوْ قَوْم = pengikut atau kaum) disebutkan di dalam beberapa ayat, di antaranya di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 61. Ini digunakan di dalam kaitan perintah Tuhan kepada Musa as. untuk menyelamatkan Bani Israil dari Firaun sekaligus perintah untuk membinasakan Firaun beserta pengikut-pengikutnya.

Pecahan kata *ashhâb* yang bermakna *'murâfiq: shâhib fis-safar'* (menemani di dalam perjalanan) disebut di dalam QS. Al-Kahf [18]: 76. Ini digunakan di dalam kaitan kisah pertemuan Musa dan Khidr as. ketika Musa dilarang untuk bertanya tentang apa yang dilakukan oleh Khidr apabila ia masih ingin diikutsertakan di dalam perjalanan.

Pecahan kata *ashhâb* yang bermakna *'mu'âsyir'* (menggauli) disebutkan di dalam QS. Luqmân [31]: 15. Dan pecahan lainnya yang bermakna 'teman', 'kawan', dan 'sahabat' dapat dilihat di dalam kisah hijrah Nabi saw. bersama Abu Bakar ra. yang terekam di dalam QS. At-Taubah [9]: 40. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## ASHÎL ( أَصِيْل )

*Ashîl* ( أَصِيْل ) adalah bentuk tunggal dari *ushul* – *âshâl* - *ashâil* ( أَصَائِل – آصَال – أُصُل ) turunan dari huruf *hamzah, shâd,* dan *lâm.* Kata yang berakar huruf-huruf demikian memunyai tiga makna denotatif yang berbeda. **Pertama**, *ashl* ( أَصْل = dasar sesuatu) bentuk jamaknya adalah *ushûl* ( أُصُوْل ). Makna ini berkembang menjadi 'berakar' karena akar dasar tumbuhan; 'jernih' (pikiran) karena berasal dari dasarnya; 'mencabut' karena mengambil dasarnya; 'nasab' karena merupakan dasar dari keturunan; 'kaidah' karena merupakan dasar pemikiran, dan seterusnya. **Kedua**, *ashalah* ( أَصَلَة = biji yang besar) seperti yang terdapat di dalam hadits yang menggambarkan tentang Dajjal yang disebut sebagai *ka'anna ra'sahu ashalah* ( كَأَنَّ رَأْسَهُ أَصَلَة = kepalanya bagaikan biji besar). **Ketiga**, *ashîl* ( أَصِيْل = waktu sore hari).

Kata *ashîl* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 10 kali. *Ashîl* ( أَصِيْل ) sendiri dan bentuk jamaknya terulang sebanyak tujuh kali, seperti yang terdapat di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 15; QS. An-Nûr [24]: 36; QS. Al-Furqân [25]: 5; QS. Al-Ahzâb [33]: 42, dan sebagainya. Kata lainnya: *ashl* ( أَصْل = akar, dasar, asal, asas) dan bentuk jamaknya, *ushûl* ( أُصُوْل ) terulang tiga kali (QS. Ibrâhîm [14]: 24; QS. Ash-Shâffât [37]: 64; dan QS. Al-Hasyr [59]: 5). Kata *ashîl* selalu dikontraskan dengan kata *bukrah* ( بُكْرَة = waktu pagi) dan bentuk jamaknya (*âshâl*) selalu dikontraskan dengan kata *ghuduw* ( غُدُوّ = waktu pagi).

Kata *ashîl* ( أَصِيْل ) yang terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 5, digunakan berkaitan dengan pernyataan orang-orang kafir bahwa Muhammad saw. hanya menyampaikan dongeng yang ia telah pelajari setiap pagi dan petang. Menurut Ibnu Katsir, ayat ini menjelaskan tentang kebohongan orang kafir dengan pernyataannya itu karena mereka telah tahu persis siapa itu Muhammad sejak kecil hingga dewasa, bahkan mereka telah memberinya gelar *al-amîn,* lalu ia menuduhnya telah belajar dongeng setiap pagi dan sore hari.

Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 42, QS. Al-Fath [48]: 9, dan QS. Al-Insân [76]: 25, kata *ashîl* digunakan berkaitan dengan anjuran untuk selalu berzikir kepada Allah di waktu pagi dan petang. Adanya anjuran ini disebabkan karena: Allah yang telah mengeluarkan manusia dari kegelapan dengan rahmat-Nya dan malaikat selalu berdoa untuk orang yang beriman (QS. Al-Ahzâb [33]: 42-43); Allah yang telah mengutus Muhammad sebagai rasul, pembawa berita gembira, dan pemberi peringatan (QS. Al-Fath [48]: 8-9); dan kerena Allah yang telah menurunkan kitab kepada Nabi Muhammad saw. untuk diamalkan (QS. Al-Insân [76]: 25). Hal ini senada dengan firman Allah swt. di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 17.

Penggunaan *âshâl* (bentuk jamak *ashîl*) digunakan berkaitan dengan:

1. Adab membaca dan mendengarkan Al-Qur'an, yaitu diam ketika ada yang membacanya, selalu berzikir di dalam hati dengan penuh kerendahan dan rasa takut kepada-Nya, dan dilakukan pada waktu pagi dan petang (QS. Al-A'râf [7]: 205).
2. Seluruh makhluk beserta bayangannya yang ada di langit dan di bumi bersujud dan tunduk kepada Allah, baik dengan rela maupun enggan, pada waktu pagi dan petang hari (QS. Ar-Ra'd [13]: 15). Menurut Al-Qurthubi, di dalam ayat ini disebutkan pagi dan petang karena bayangan sesuatu hanya muncul pada kedua waktu tersebut. Mujahid menambahkan bahwa bayangan orang beriman tunduk kepada Allah dengan rela, sedangkan bayangan orang kafir juga tunduk, tetapi enggan karena demikianlah sifat orang kafir.
3. Kebolehan melakukan zikir di masjid-masjid, baik di waktu pagi maupun waktu petang (QS. An-Nûr [24]: 36). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## ASHLIH ( أَصْلِحْ )

Kata *ashlih* ( أَصْلِحْ ) adalah kata seru yang berasal dari *ashlaha – yushlihu – ishlâhan* ( أَصْلَحَ – يُصْلِحُ – إِصْلَاحًا ) dan merupakan kata turunan

dari *shaluha – yashluhu* ( صَلُحَ – يَصْلُحُ ) atau *shalaha – yashluhu* ( صَلَحَ – يَصْلُحُ ) atau *shalaha - yashlahu* ( صَلَحَ – يَصْلَحُ ) dengan kata dasar (*mashdar*) *shalâhan wa shulûhan wa shalâhiyatan* ( صَلاَحًا وَصُلُوْحًا وَصَلاَحِيَةً ). *Shalâh* ( صَلاَح ) dalam arti denotatif adalah *dhiddul fasâd* ( ضِدُّ الْفَسَادِ = lawan kata atau antonim dari kata rusak).

Di dalam buku *Al-Mu'jamul Wasîth* disebutkan *shalâh* ( صَلاَح ) berarti *zâla 'anhul fasâd* ( زَالَ عَنْهُ الْفَسَادُ = hilang kerusakannya). Berdasarkan pengertian ini didapatkan kesan bahwa *shalâh* ( صَلاَح ) berarti 'perbaikan', yakni setelah mengalami kerusakan. Sementara itu, Thabathabai mengartikan *fasâd* ( فَسَاد ) dengan *taghayyurusy-syai' 'an muqtadhal-ashlî* ( تَغَيُّرُ الشَّيْءِ عَنْ مُقْتَضَى الْأَصْلِيِّ = perubahan dari bentuk asli–yaitu bentuk sebagaimana tujuan penciptaannya ke bentuk lain), sedangkan *ishlâh* ( إِصْلاَح ) adalah *kaunuhû 'alâ muqtadhal-ashlî* ( كَوْنُهُ عَلَى مُقْتَضَى الْأَصْلِيِّ = suatu keadaan yang tetap pada bentuk aslinya). Di dalam pengertian yang dikemukakan oleh Thabathabai ini tidak tertutup kemungkinan *shalâh* ( صَلاَح ) tidak mengalami kerusakan terlebih dahulu sehingga maknanya di dalam bahasa Indonesia adalah 'baik'. Meskipun demikian, untuk mengungkapkan makna 'baik' pada umumnya digunakan pola *(wazn)* tiga huruf tanpa tambahan *(tsulâtsî mujarrad)*, yaitu *shaluha* ( صَلُحَ ) atau *shalaha* ( صَلَحَ ), sedangkan untuk makna 'memperbaiki setelah terjadinya kerusakan' biasanya digunakan pola dengan penambahan dari tiga huruf aslinya *(tsulâtsî mazîd fîh)*, yaitu *ashlaha – yuslihu – ishlâh* ( أَصْلَحَ – يُصْلِحُ – إِصْلاَح ).

Tampaknya, di dalam Al-Qur'an, kata *ashlih/ishlâh* ( أَصْلِحْ/إِصْلاَح ) kadang-kadang dihadapkan dengan kata *al-fasâd* ( اَلْفَسَادُ ), seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 56 dan kadang-kadang dikaitkan dengan kata *as-sayyi'ah* ( السَّيِّئَةُ ) seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 102. Akan tetapi, sebagaimana yang ditemukan di dalam Al-Qur'an, banyak di antara kata *ashlih/ashlihû/ishlâh* ( أَصْلِحْ/أَصْلِحُوْا/إِصْلاَح ) yang berarti 'memperbaiki', 'mendamaikan', atau 'berdamai', yang justru memberi kesan terjadi setelah adanya kerusakan. Mendamaikan atau berdamai, misalnya, tentulah terjadi setelah rusaknya suatu hubungan di antara pihak-pihak yang terkait. Begitu pula berbuat baik setelah melakukan kesalahan-kesalahan berarti terjadi setelah mengalami kerusakan, yaitu kerusakan moral. Begitu juga berbuat baik kepada anak yatim berarti memperbaiki keadaan mereka setelah rusak akibat ditinggal oleh orang tuanya (QS. Al-Baqarah [2]: 220).

Di dalam Al-Qur'an kata *ashlih* ( أَصْلِحْ ) dan segala bentuk turunannya disebut 180 kali. Makna-makna kata *shalh* ( صَلْح ) dan turunannya tersebut mencakup a) 'baik', seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 23 dan QS. Ghâfir [40]: 8. Untuk mengekspresikan makna ini pada umumnya Al-Qur'an memilih bentuk *shalaha* ( صَلَحَ ). b) 'memperbaiki' (QS. Al-Baqarah [2]: 160, QS. Al-Mâ'idah [5]: 39, QS. Al-An'âm [6]: 48 dan 54, QS. Al-A'râf [7]: 35), atau 'menjadikan baik' (QS. Al-Ahqâf [46]: 15) atau 'berbuat baik' (QS. Asy-Syûrâ [42]: 40), atau 'menetapkan sebagai sesuatu yang baik' seperti di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 71. Untuk makna-makna tersebut Al-Qur'an memakai *wazn ishlâh* ( إِصْلاَح ) di dalam bentuk kata kerja lampau *ashlaha/ashlahâ/ashlahû* ( أَصْلَحَ/أَصْلَحَا/أَصْلَحُوْا ) dan kata kerja di dalam bentuk sekarang atau yang akan datang, *yushlihu* ( يُصْلِحُ ). c) 'mendamaikan', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182, atau berdamai seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 224. Untuk mengekspresikan kedua makna tersebut; pada umumnya, digunakan bentuk *ishlâh* ( إِصْلاَح ), baik di dalam bentuk kata seru (*fi'l amr*) *ashlihû* ( أَصْلِحُوْا ), kata kerja bentuk lampau (*fi'l mâdhî*) *ashlaha* ( أَصْلَحَ ), maupun kata dasar (masdar) *ash-shulh* ( اَلصُّلْحُ ).

Mufasir Thabathabai di dalam *Mizân*-nya menyebutkan dua kemungkinan makna untuk kata *shâlih/shâlihûn/shâlihîn* ( صَالِح/صَالِحُوْنَ/صَالِحِيْنَ ), yaitu **pertama**, yang dikaitkan dengan manusianya seperti di dalam QS. An-Nûr [24]: 32, dan yang **kedua**, dikaitkan dengan perbuatan seseorang, seperti terlihat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110. Dengan kata lain, kata *shâlih/shâlihûn/shâlihîn* ( صَالِح/صَالِحُوْنَ/صَالِحِيْنَ ) dapat berfungsi

sebagai sifat bagi subjek, seperti *rabbi hab lî minash shâlihîn* ( رَبِّ هَبْ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ = ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku keturunan yang saleh) (QS. Ash-Shaffât [37]: 100); dan dapat pula berfungsi sebagai sifat bagi objek, seperti *man 'amila shâlihan fa li nafsih*... ( مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِ = barangsiapa yang melakukan perbuatan baik, maka hasilnya akan terpulang kepada dirinya sendiri) (QS. Fushshilat [41]: 46).

Sementara itu, Ath-Thabarsi di dalam tafsirnya, *Majma'ul-Bayân*, mengartikan *al-'amalush shâlih* ( اَلْعَمَلُ الصَّالِح ) sebagai 'melakukan semua (apa saja) yang diperintahkan Allah swt.', baik bersifat aktif *(al-fi'l)* maupun yang bersifat pasif *(al-kaff)*. Perbuatan baik tersebut dapat menyangkut hubungan di antara manusia dengan makhluk lainnya dan dapat pula menyangkut hubungan di antara manusia dengan Tuhannya.

Kiat untuk mewujudkan perdamaian di antara orang-orang atau pihak-pihak yang bersengketa dilakukan dengan cara menghentikan kelaliman–yang pada umumnya dilakukan oleh pihak yang kuat–dan membantu mengembalikan dan/atau memulihkan hak-hak yang telah terlanggar–yang biasanya ada pada orang atau pihak yang lemah atau–di dalam versi Ath-Thabari dikatakan, "Tekanlah pihak yang melakukan kecurangan atau kesalahan agar ia kembali ke jalan yang benar dan setelah ia sadar dan kembali, maka lanjutkan proses perdamaiannya."

Ayat-ayat yang mengandung kata *shalâh* ( صَلَاح ) dan turunannya berbicara mengenai 'sikap, perilaku, dan tindakan'. Persoalan yang besar ini terpecah menjadi beberapa persoalan kecil di antaranya: a) hubungan di antara Allah dan manusia dan di antara manusia dengan sesama makhluk, ganjaran amal saleh berupa **pertama**, ketenangan selama hidup di dunia dengan rezeki yang memadai (QS. Al-Hajj [22]: 50) serta rahmat dan hidayah dari Allah swt. (QS. Ath-Thalâq [65]: 11), dan **kedua**, ketenangan di akhirat dengan pahala dan ampun Allah swt. (QS. Fathir [35]: 7 dan QS. Al-Insyiqâq [84]: 25). b) tobat yang dimohonkan oleh seorang hamba atas kesalahannya. Kesalahan itu akan diampuni Allah swt. dengan syarat setelah melakukan perbuatan salah, ia melakukan perbuatan baik (QS. Al-Mâ'idah [5]: 39). ❖ *Cholidi* ❖

## ASMÂ' AL-HUSNÂ ( الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى )

Dalam Al-Qur'an terdapat empat ayat yang menggunakan redaksi *al-Asmâ' al-Husnâ* ( الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ) yaitu QS. al-A'râf [7]: 180, Q.S. al-Isrâ' [17]: 110 QS. Thâhâ [20]: 8, dan QS. al-Hasyr [59]: 24)

Kata *al-Asmâ'* ( الأَسْمَاء ) adalah bentuk jamak dari kata *al-ism* ( الإِسْم ) yang biasa diterjemahkan dengan *nama*. Ia berakar dari kata *as-sumuww* ( السُّمُوّ ) yang berarti *ketinggian*, atau *as-simah* ( السِّمَة ) yang berarti *tanda*. Memang nama merupakan tanda bagi sesuatu, sekaligus harus dijunjung tinggi.

Apakah nama sama dengan apa yang dinamai, atau tidak, bukan di sini tempatnya diuraikan perbedaan pendapat ulama yang berkepanjangan, melelahkan dan menyita energi itu. Namun yang jelas bahwa Allah memiliki apa yang dinamai-Nya sendiri dengan *al-Asmâ'* dan bahwa *al-Asmâ'* itu berarti *Husnâ* ( الْحُسْنَى ).

Kata *al-husnâ* adalah bentuk *mu'annats*/ feminin dari kata *ahsan* yang berarti *terbaik*. Penyifatan nama-nama Allah dengan kata yang berbentuk superlatif ini, menunjukkan bahwa nama-nama tersebut bukan saja *baik*, tetapi juga yang *terbaik* jika dibandingkan dengan yang baik lainnya, apakah yang baik dari selain-Nya itu wajar disandang-Nya atau tidak. Sifat pengasih – misalnya – adalah baik. Ia dapat disandang oleh makhluk/manusia, tetapi karena nama bagi Allah nama yang terbaik, maka pastilah sifat kasih-Nya melebihi sifat kasih makhluk, dalam kapasitas kasih maupun substansinya.

Nama/sifat-sifat yang disandang-Nya itu, terambil dari bahasa manusia, namun kata yang digunakan saat disandang manusia, pasti selalu mengandung makna kebutuhan serta kekurangan, walaupun ada di antaranya yang tidak dapat dipisahkan dari kekurangan tersebut dan ada

pula yang dapat dipisahkan. Keberadaan pada satu tempat atau arah, tidak mungkin dapat dipisahkan dari manusia. Ini merupakan keniscayaan sekaligus kebutuhan bagi manusia, dengan demikian ia tidak disandangkan kepada Tuhan, karena kemustahilan pemisahannya itu. Ini berbeda dengan kata "kuat." Bagi manusia, kekuatan diperoleh melalui sesuatu yang bersifat materi, yakni adanya otot-otot yang berfungsi baik, dalam arti kita membutuhkan hal tersebut untuk memiliki kekuatan. Kebutuhan tersebut tentunya tudak sesuai dengan kebesaran Allah, sehingga sifat kuat buat Tuhan hanya dapat dipahami hanya dengan menyingkirkan dari nama/sifat tersebut hal-hal yang mengundang makna kekurangan dan atau kebutuhan itu.

Dua dari keempat ayat yang berbicara tentang al-Asmâ' al-Husnâ di atas, pada intinya mengaitkannya dengan doa/ibadah. Perhatikan firman-Nya: ( فَٱدْعُوهُ بِهَا ) *"Maka bermohonlah kepada-Nya dengannya (menyebut al-Asmâ' al-Husnâ itu)"* (QS. Al-A'râf [7]: 180).

قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ

*"Serulah Allah atau serulah ar-Rahmân. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai Asmâ' al-Husnâ"* (QS. Al-Isrâ' [17]: 110), sedang dua ayat lainnya (QS. Al-Hasyr [59]: 24 dan QS. Thâhâ [10]: 8) hanya menekankan bahwa dia mempunyai *al-Asmâ' al-Husnâ.*

Ayat-ayat di atas mengajak manusia untuk berdoa/menyeru-Nya dengan sifat/nama-nama yang terbaik itu, dalam arti mengajak untuk menyesuaikan kandungan permohonan dengan sifat yang disandang Allah, sehingga jika seseorang memohon rezeki, ia menyeru Allah dengan sifat *ar-Razzâq* (Pemberi rezeki) misalnya dengan kata: *"Wahai Allah Yang Maha Pemberi rezeki, anugrahilah kami rezeki,"* jika ampunan yang dimohonkan-Nya, maka sifat *al-Ghafûr* (Pengampun) yang ditonjolkannya, *"Wahai Allah Yang Maha Pengampun, ampunilah dosa-dosaku,"* demikian seterusnya. Dengan menyebut sifat-sifat yang sesuai, bukan saja dapat menjadi penyebab dikabulkannya doa, tetapi juga akan memberi optimisme dalam jiwa si pemohon, karena permohonan itu lahir dari keyakinan bahwa ia bermohon kepada Tuhan yang memiliki apa yang dimohonkannya.

**Bilangan Al-Asmâ' Al- al Husnâ**

Sangat populer berbagai riwayat yang menyatakan bahwa jumlah al-Asmâ' Husnâ adalah sembilan puluh sembilan. Salah satu riwayat tersebut berbunyi: *"Sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama – seratus kurang satu – siapa yang '**ahshâhâ** (mengetahui/menghitung/memeliharanya), maka dia masuk ke surga. Allah ganjil (Esa) senang pada yang ganjil"* (HR. Bukhari, Muslim, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad dan lain-lain).

Bermacam-macam penafsiran ulama dari kata *ahshâhâ,* antara lain dalam arti memahami maknanya dan memercayainya atau mampu melaksanakan kandungan-Nya (berakhlak dengan nama-nama itu).

Ibnu Katsir di dalam tafsirnya setelah mengutip hadits di atas dari berbagai sumber berkata: At-Tirmidzi dalam susunannya menambahkan setelah kalimat, *"Allah ganjil (Esa) senang pada yang ganjil."* Nama-nama Allah itu, adalah

1) الله — Allâh
2) الرَّحْمٰنُ — Ar-Rahmân
3) الرَّحِيْمُ — Ar-Rahîm
4) الْمَلِكُ — Al-Malik
5) الْقُدُّوْسُ — Al-Quddûs
6) السَّلَامُ — As-Salâm
7) الْمُؤْمِنُ — Al-Mu'min
8) الْمُهَيْمِنُ — Al-Muhaimin
9) الْعَزِيْزُ — Al-'Azîz
10) الْجَبَّارُ — Al-Jabbâr
11) الْمُتَكَبِّرُ — Al-Mutakabbir
12) الْخَالِقُ — Al-Khâliq
13) الْبَارِئُ — Al-Bâri'
14) الْمُصَوِّرُ — Al-Mushawwir
15) الْغَفَّارُ — Al-Ghaffâr
16) الْقَهَّارُ — Al-Qahhâr
17) الْوَهَّابُ — Al-Wahhâb
18) الرَّزَّاقُ — Ar-Razzâq

19) الْفَتَّاحُ Al-Fattâh
20) الْعَلِيْمُ Al-'Alîm
21) الْقَابِضُ Al-Qâbidh
22) الْبَاسِطُ Al-Bâsith
23) الْخَافِضُ Al-Khâfidh
24) الرَّافِعُ Ar-Râfi'
25) الْمُعِزُّ Al-Mu'iz
26) الْمُذِلُّ Al-Mudzil
27) السَّمِيْعُ As-Samî'
28) الْبَصِيْرُ Al-Bashîr
29) الْحَكَمُ Al-Hakam
30) الْعَدْلُ Al-'Adl
31) اللَّطِيْفُ Al-Lathîf
32) الْخَبِيْرُ Al-Khabîr
33) الْحَلِيْمُ Al-Halîm
34) الْعَظِيْمُ Al-'Azhîm
35) الْغَفُوْرُ Al-Ghafûr
36) الشَّكُوْرُ Asy-Syakûr
37) الْعَلِيُّ Al-'Aliyy
38) الْكَبِيْرُ Al-Kabîr
39) الْحَفِيْظُ Al-Hafîzh
40) الْمُقِيْتُ Al-Muqît
41) الْحَسِيْبُ Al-Hasîb
42) الْجَلِيْلُ Al-Jalîl
43) الْكَرِيْمُ Al-Karîm
44) الرَّقِيْبُ Ar-Raqîb
45) الْمُجِيْبُ Al-Mujîb
46) الْوَاسِعُ Al-Wâsi'
47) الْحَكِيْمُ Al-Hakîm
48) الْوَدُوْدُ Al-Wadûd
49) الْمَجِيْدُ Al-Majîd
50) الْبَاعِثُ Al-Bâ'its
51) الشَّدِيْدُ Asy-Syadîd
52) الْحَقُّ Al-Haqq
53) الْوَكِيْلُ Al-Wakîl
54) الْقَوِيُّ Al-Qawiyy
55) الْمَتِيْنُ Al-Matîn
56) الْوَلِيُّ Al-Waliyy
57) الْحَمِيْدُ Al-Hamîd
58) الْمُحْصِى Al-Muhshî
59) الْمُبْدِئُ Al-Mubdi'
60) الْمُعِيْدُ Al-Mu'îd
61) الْمُحْيِى Al-Muhyî
62) الْمُمِيْتُ Al-Mumît
63) الْحَيُّ Al-Hayy
64) الْقَيُّوْمُ Al-Qayyûm
65) الْوَاجِدُ Al-Wâjid
66) الْمَاجِدُ Al-Mâjid
67) الْوَاحِدُ Al-Wâhid
68) الْأَحَدُ Al-Ahad[1]
69) الصَّمَدُ Ash-Shamad
70) الْقَادِرُ Al-Qâdir
71) الْمُقْتَدِرُ Al-Muqtadir
72) الْمُقَدِّمُ Al-Muqaddim
73) الْمُؤَخِّرُ Al-Muakhkhir
74) الْأَوَّلُ Al-Awwal
75) الْآخِرُ Al-Âkhir
76) الظَّاهِرُ Al-Zhâhir
77) الْبَاطِنُ Al-Bâthin
78) الْوَالِى Al-Wâliy
79) الْمُتَعَالِى Al-Muta'âl
80) الْبَرُّ Al-Barr
81) التَّوَّابُ At-Tawwâb
82) الْمُنْتَقِمُ Al-Muntaqim
83) الْعَفُوُّ Al-'Afuww
84) الرَّئُوْفُ Ar-Ra'ûf
85) مَالِكُ الْمُلْكِ Mâlik al-Mulk
86) ذُو الْجَلاَلِ وَ الْإِكْرَامِ Dzu al-Jalâl wa al-Ikrâm
87) الْمُقْسِطُ Al-Muqsith
88) الْجَامِعُ Al-Jâmi'
89) الْغَنِيُّ Al-Ghaniyy
90) الْمُغْنِي Al-Mughnî
91) الْمَانِعُ Al-Mâni'
92) الضَّارُّ Adh-Dhârr
93) النَّافِعُ An-Nâfi'
94) النُّوْرُ An-Nûr
95) الْهَادِى Al-Hâdiy
96) الْبَدِيْعُ Al-Badî'
97) الْبَاقِي Al-Bâqiy
98) الْوَارِثُ Al-Wârits
99) الرَّشِيْدُ Ar-Rasyîd
100) الصَّبُوْرُ Ash-Shabûr

At-Tirmidzi setelah mengemukakan nama-nama diatas menyatakan bahwa: Hadits ini adalah hadits *"gharîb"* (hanya diriwayatkan oleh seorang perawi) dan diriwayatkan dari berbagai sumber melalui Abu Hurairah. Kami tidak tahu—tulis Ibnu Katsir selanjutnya—dalam banyak riwayat yang lain ada disebutkan nama-

nama itu, bahkan ada riwayat lain yang juga berakhir pada Abu Hurairah yang menguraikan nama-nama tersebut dengan penambahan atau pengurangan. Yang dikukuhkan oleh sekian banyak pakar adalah bahwa penyebutan nama-nama tersebut dalam hadits di atas adalah sisipan dan bahwa itu dilakukan oleh sementara ulama setelah menghimpunnya dari al-Qur'an. Karena itu – tulis Ibnu Katsir lebih lanjut: "Ketahuilah bahwa *al-Asmâ' al-Husnâ* tidak terbatas pada sembilan puluh sembilan nama."

Memang para ulama yang merujuk kepada al-Qur'an mempunyai hitungan yang berbeda-beda, Thabathaba'i dalam tafsirnya *al-Mîzân* misalnya menyatakan bahwa jumlah *al-Asmâ' al-Husnâ* sebanyak 127, ini belum lagi bila dilengkapi dengan hadits-hadist yang juga menguraikan nama-nama tersebut. Ibnu Barjam al-Andalusi (wafat 536 H) dalam karyanya *Syarh al-Asmâ' al-Husnâ* menghimpun 132 nama populer yang termasuk dalam *al-Asmâ' al-Husnâ*. Al-Qurthubi dalam tafsirnya mengemukakan bahwa ia telah menghimpun dalam bukunya *al-Kitâb al-Asnâ Fî Syarh al-Asmâ' al-Husnâ*, nama-nama Tuhan yang disepakati dan yang diperselisihkan dan yang bersumber dari para ulama sebelumnya, keseluruhannya melebihi 200 nama. Bahkan Abu Bakar Ibnu al-Arabi salah seorang ulama bermazhab Maliki – seperti dikutib oleh Ibnu Katsir – menyebutkan bahwa sebagian ulama telah menghimpun nama-nama Tuhan dari al-Qur'an dan as-Sunnah sebanyak seribu nama, seperti antara lain *Mutimmu Nûrihî, Khair al-Wâritsîn, Khair al-Mâkirîn.*

Memang, jika merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah ditemukan sekian banyak kata/nama yang dapat dinilai sebagai al-Asmâ' al-Husnâ, walau tidak disebut dalam riwayat di atas, misalnya: *al-Maulâ, an-Nashîr, al-Ghâlib, ar-Rabb, Sayyid al-'Iqâb, Qâbil at-Taubi, Ghâfir adz-Dzanb, Mûliju al-Laili fi an-Nahâr wa Mûliju an-Nahâra fi al-Lail, Mukhrij al-Hayya min al-Mayyiti wa Mukhrij al-Mayyita min al-Hayy,* dan sebagainya.

Dari as-Sunnah ditemukan juga nama-nama antara lain: *as-Sayyid, ad-Dayyân, al-Hannân, al-Mannân,* dan masih banyak yang lain. Jika demikian jelas, bahwa nama-nama Allah tidak terbatas pada sembilan puluh sembilan nama. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## ASRÂ ( أَسْرَى )

Kata *asrâ yusrî* ( أَسْرَى - يُسْرِى ) yang ber*mashdar isrâ'* ( إِسْرَاء ), secara etimologis berarti 'berjalan pada malam hari', atau 'membawa berjalan pada waktu malam'. Kata *asrâ* sendiri adalah *mazîd bi harf* ( مَزِيْدٌ بِحَرْف ) kata kerja yang sudah mengalami penambahan satu huruf, yaitu *hamzah/alif* di awalnya. Dengan demikian, *asrâ* berasal dari *sarâ yasrî saryan wa sirâyatan* ( سَرِيَ يَسْرِي سَرْيًا وَسِرَايَةً ). Menurut Ibnu Manzhur, di dalam kamusnya *Lisânul-'Arab*, kedua kata tersebut (*asrâ* dan *sarâ*) memunyai arti yang sama, yaitu: 'berjalan pada malam hari'. Menurutnya, penambahan *hamzah* pada kata *asrâ* itu adalah menurut bahasa penduduk Hijaz, dan sebagai buktinya Al-Qur'an menggunakan kedua kata tersebut dengan arti yang sama. Misalnya, di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1 digunakan kata *asrâ* dan QS. Al-Fajr [89]: 4 yang menggunakan kata *sarâ yasrî* . Menurut Abu Ishaq, makna kedua kata tersebut adalah 'perjalanan yang dilakukan pada malam hari'. Hanya saja, pada QS. Al-Isrâ' [17]: 1, Allah swt. memperkuat atau *ta'kîd* ( تَأْكِيْد = memperkuat) kata *asrâ* dengan *al-lail* ( اللَّيْل = malam). Pendapat lain, seperti yang dikutip oleh Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil-Qur'ân* dan *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân,* menyebutkan bahwa kata *asrâ* tidak berasal dari kata *sarâ yasrî* ( سَرَى يَسْرِي ), tetapi dari kata *as-sarâh* ( السَّرَاة ), yaitu *al-irtifâ' wa al-'uluwû* ( الاِرْتِفَاع وَالْعُلُوّ = kenaikan dan ketinggian) yang kata dasarnya berasal dari *saruwa sarwan wa sarâwatan* ( سَرُوَ سَرْوًا و سَرَاوَةً ), yaitu huruf *waw* pada *lam fi'l*-nya yang berarti *shâhibul-murûûah was-sakhâ'* ( صَاحِبُ الْمُرُوْءَة وَالسَّخَاء = yang berperadaban dan memunyai sifat pemurah). Di samping itu, kata *as-sarâh* juga berarti *'ardh wâsi'ah'* ( أَرْضٌ وَاسِعَةٌ = bumi yang luas), sehingga makna firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1 adalah "Mahasuci Allah yang telah memperjalankan hamba-Nya

di tanah yang luas pada malam hari".

Dari perbedaan di atas, tampaknya tepat apa yang dikemukakan oleh Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsil Lughah* bahwa kata yang berakar dari huruf *sîn, râ',* dan *mu'tal* pada *lam fi'l*-nya memunyai makna ganda (bercampur-baur), sehingga tidak jarang dua kata bersatu di dalam satu kias.

Kata *isrâ'* dalam bentuk *mashdar* tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an, tetapi derivasinya disebutkan sebanyak delapan kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata kerja, yaitu sebanyak tujuh kali, dan sekali di dalam bentuk *ism* atau kata benda. Kata-kata tersebut terdapat di dalam QS. Al-Fajr [89]: 4; QS. Al-Isrâ' [17]: 1; QS. Hûd [11]: 18; QS. Al-Hijr [15]: 65; QS. Thâhâ [20]: 77; QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 52; QS. Ad-Dukhân [44]: 23; dan QS. Maryam [19]: 24. Tujuh kata tersebut dibagi menjadi tiga bentuk, yaitu *yasrî* ( يَسْرِي = bentuk *fi'l mudhâri'*) *asri* ( أَسْرِ = bentuk *fi'l amr*), dan *asrâ* ( أَسْرَى = bentuk *fi'l mâdhî*).

Bentuk kata kerja pertama, yaitu *yasrî*, terdapat di dalam QS. Al-Fajr [89]: 4, hanya saja di dalam ayat tersebut huruf *yâ'* pada kata *yasrî* dibuang karena merupakan *ra's* ( رأس = pangkal) ayat. Ayat ini masih terkait dengan sumpah Tuhan sebelumnya, yaitu sumpahnya tentang *al-fajr* ( الْفَجْر = waktu fajar). Akan tetapi, jika diteliti secara keseluruhan rangkaian ayat-ayat yang terdapat sesudahnya, maka sumpah Tuhan di dalam ayat ini berhubungan dengan peringatan Tuhan kepada orang-orang yang menentang Nabi Muhammad saw. yang pasti akan binasa seperti halnya umat-umat terdahulu yang menentang rasul-rasul-Nya. Khusus ayat ini, Allah menggunakan kata *yasrî* untuk menerangkan sifat malam tersebut.

Kata kerja *asri* ( أَسْرِ ) disebutkan di dalam lima ayat dan di dalam surat yang berbeda. Kelima ayat tersebut, dua di antaranya yaitu QS. Hûd [11]: 81 dan QS. Al-Hijr [15]: 65 berbicara tentang kisah Nabi Luth as. Kedua ayat itu berisi perintah kepadanya untuk meninggalkan kaumnya dengan membawa keluarga dan pengikutnya di akhir malam. Tiga ayat yang lain, yaitu QS. Thâhâ [20]: 77; QS. As-Syu'arâ' [26]: 52; dan QS. Ad-Dukhân [44]: 23 berbicara tentang kisah Nabi Musa as. Ketiga ayat tersebut juga berisi perintah kepada Nabi Musa as. untuk menyelamatkan kaumnya, Bani Israil, dari Firaun dan sekaligus membinasakannya. Perintah tersebut berisi pesan agar Musa membawa kaumnya pada malam hari agar tidak diketahui oleh Firaun.

Bentuk kata kerja ketiga, yaitu *asrâ yusrî isrâ'* ( أَسْرَى يَسْرِى إِسْرَاءً ) terdapat di dalam sebuah ayat, yaitu QS. Al-Isrâ' [17]: 1, yang berisi tentang perjalanan Nabi Muhammad pada suatu malam dari Masjid Haram di Mekah ke Masjid Aqsa di Palestina. Ketiga bentuk kata kerja di atas yang memunyai akar kata yang sama semuanya berkaitan dengan perjalanan dan perpindahan yang dilakukan pada malam hari. Istilah *isrâ'* di dalam kajian sejarah Islam berarti perjalanan peribadi Nabi Muhammad saw. pada malam hari di dalam waktu yang amat singkat dari Masjid Haram ke Masjid Aqsa. Karena peristiwa ini bersamaan dengan peristiwa *mi'râj*, maka kedua kata itu senantiasa digabung penggunaannya menjadi *isrâ'- mi'râj*.

Peristiwa *isrâ'-mi'râj* yang terjadi kira-kira satu tahun menjelang Nabi Muhammad saw. hijrah dari Mekah ke Madinah merupakan peristiwa sangat penting. Di antara indikasinya, Allah swt. mengabadikan peristiwa *isrâ'-mi'râj* dengan menjadikannya salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yakni surat ke 17 yang juga dinamakan surat Banî Isrâîl ( بَنِي إِسْرَائِيْل = anak cucu Israil).

Di dalam surat ini, yakni ayat pertama, Allah swt. menerangkan peristiwa *isrâ'*. Adapun perihal *mi'râj* terdapat di dalam QS. An-Najm [53]: 1-8. Ayat-ayat tersebut menjelaskan perihal *isrâ'-mi'râj* secara garis besar, sedangkan informasi lebih rinci dijelaskan di dalam beberapa hadits yang panjang. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## ASWÂQ ( أَسْوَاق )

*Aswâq* adalah bentuk jamak dari kata *sûq* ( سُوْق )

*Pasar (aswâq); salah satu ujian Allah bagi hamba-hamba-Nya, siapa yang berbuat adil dan siapa yang berbuat lalim.*

berasal dari kata *sâqa–yasûqu–sauqan* ( سَاقَ- يَسُوقُ-سَوْقًا ) yang berakar huruf *sîn, waw,* dan *qâf* yang berarti 'menghalau'. Oleh karena itu, dinamakan 'pasar' karena seakan menghalau manusia untuk berkumpul di suatu tempat tertentu. Dari makna dasar itu berkembang menjadi beberapa pengertian, antara lain: *sâqal-hadîts* ( سَاقَ الْحَدِيْثَ = menyebutkan perkataan) karena seakan-akan menghalau atau menggiring suatu pembicaraan pada satu titik fokus; *sâqa ilaihil-mâl* ( سَاقَ إِلَيْهِ الْمَالَ = mengirimkan barang) karena seperti menggiring barang kepada seseorang; *as-sâqah* ( السَّاقَةُ = rombongan orang di dalam perjalanan) karena seperti digiring ke suatu tempat.

Kata *aswâq* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 17 kali dan kata *aswâq* sendiri hanya disebutkan dua kali (QS. Al-Furqân [25]: 7 dan 20). Penggunaan kata *aswâq* di dalam Al-Qur'an adalah untuk menjelaskan bahwa rasul-rasul Allah berasal dari kalangan manusia biasa. Di dalam QS. Al-Furqân [25]: 7, dinyatakan bahwa orang-orang kafir heran karena rasul-rasul yang diutus makan dan berjalan di pasar-pasar (*aswâq*) sebagaimana manusia lainnya. Mereka (orang kafir) mempertanyakan mengapa rasul itu tidak ditemani malaikat agar dapat bersama-sama memberikan peringatan; atau mengapa tidak diturunkan kepadanya perbendaharaan harta; atau ada kebun baginya yang dia dapat makan dari hasilnya. Sesungguhnya keheranan orang-orang kafir itu tidak lain hanyalah sikap kesombongan dan kelaliman mereka yang menuduh Rasul saw. sebagai seorang lelaki yang terkena sihir. Menurut Ibnu Katsir, ayat itu memberi petunjuk atas sifat-sifat orang kafir atas keengganan. Bahkan, mendustakan kebenaran tanpa ada alasan yang kuat. Mereka bertanya, kalau ia (Muhammad) seorang rasul, mengapa memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Bukankah hal itu, tiada membedakan dengan manusia lainnya yang membutuhkan makanan, sehingga ia harus berusaha dan berdagang?

Kalau Ayat 7 dari QS. Al-Furqân di atas khusus berkenaan dengan Nabi Muhammad saw. sebagai seorang rasul dari manusia biasa maka pada Ayat 20 Allah memberitakan bahwa rasul-rasul sebelum Muhammad saw. juga dari manusia biasa, makan dan berjalan di pasar-pasar (mencari kehidupan dunia). Pemberitaan itu, kata Al-Qurthubi, dimaksudkan untuk mengobati kesedihan hati Nabi saw. dari celaan orang-orang kafir Quraisy sebelumnya (QS. Al-Furqân [25]: 7) dan sekaligus menjadi cobaan bagi setiap umatnya. Di dalam riwayat Ibnu Ishaq diceritakan bahwa QS. Al-Furqân [25]: 20 turun berkenaan dengan orang-orang Quraisy, Utbah bin Rabiah dan kawan-kawannya, menawarkan kepada Nabi saw. jabatan, harta, dan wanita, tetapi beliau menolaknya. Mereka (orang-orang Quraisy) merasa heran, mengapa menolak sementara Nabi saw. sendiri membutuhkan hal itu, memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar, berusaha untuk mencari nafkah. Maka Allah menurunkan ayat tersebut, *"Dan Kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu, melainkan mereka makan dan berjalan di pasar-pasar. Dan Kami jadikan sebagian kamu cobaan bagi sebagian yang lain."* Ayat ini juga menepis pendapat Ibnu Arabi dari gurunya yang mengatakan bahwa tidak boleh masuk pasar kecuali pasar kitab dan senjata. Pendapat itu didasarkan pada pemahaman tekstual terhadap hadits Nabi saw. dari Abu Hurairah ra. yang diriwayatkan oleh Muslim,

berbunyi, *Ahabbul bilâd ilâ Allah masâjiduhâ wa abghadhul bilâd ilâ Allâh aswâquhâ* ( أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللهِ مَسَاجِدُهَا وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللهِ أَسْوَاقُهَا = Tempat yang aku senangi karena Allah adalah masjid dan tempat yang aku tidak senangi karena Allah adalah pasar). Memang, diakui bahwa masjid adalah tempat orang-orang yang beribadah, sedangkan pasar adalah tempat seseorang bisa berbuat lalim. Namun, pasar sangat dibutuhkan untuk mencari kehidupan dunia. Karena itu, pasar merupakan salah satu ujian Allah bagi hamba-hamba-Nya, siapa yang dapat berbuat adil dan siapa yang berbuat lalim.

Adapun penggunaan bentuk yang lain, seperti kata *sûq*, jamak dari kata *sâq* ( سَاقٌ ) adalah: (1) berkaitan dengan ujian Tuhan terhadap Nabi Sulaiman as. (QS. Shâd [38]: 33). Allah memberikan kuda-kuda pilihan kepada Nabi Sulaiman as. yang membuatnya lalai mengingat Tuhan. Kelalaian itu menyebabkan Nabi Sulaiman as. memotong kaki (*sûq*) dan leher kuda itu dengan pedang. Ulama berbeda pendapat atas tindakan Nabi Sulaiman as. itu, sebagian mengatakan bahwa tindakan itu merupakan penghormatan atas kuda tersebut, sebagian yang lain berpendapat bahwa tindakan itu merupakan sesuatu yang *jâ'iz* (boleh); (2) berkaitan dengan sifat-sifat Nabi saw. dan para sahabatnya serta umatnya di dalam kitab Taurat dan Injil (QS. Al-Fath [48]: 29). Sifat-sifat itu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokok (*sûq*)-nya, tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir. Yakni, menyeru berbuat baik dan mencegah perbuatan mungkar.

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa penggunaan kata *aswâq* di dalam Al-Qur'an berarti 'pasar-pasar', sedangkan penggunaan dengan bentuk yang lain, seperti kata *sûq* dapat berarti 'kaki' atau 'pokok'. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## ATSAR ( أَثَر )

Kata *atsar* ( أَثَر ) di dalam bentuk tunggal hanya disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 96 dan QS. Al-Fath [48]: 29. Bentuk lain kata itu disebut 17 kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 46, QS. Yûsuf [12]: 91, QS. Al-Kahfi [18]: 6 dan 64, QS. Ar-Rûm [30]: 50, QS. Yâsîn [36]: 12, QS. Ash-Shâffât [37]: 70, QS. Ghâfir [40]: 21 dan 82, QS. Az-Zukhruf [43]: 22 dan 23, QS. Al-Ahqâf [46]: 4, QS. Al-Hadîd [57]: 27, QS. Al-Hasyr [59]: 9, QS. Al-Muddatstsir [74]: 24, QS. An-Nâzi'ât [79]: 38, dan QS. Al-A'lâ [87]: 16.

Menurut Ibnu Faris, kata *atsar* ( أَثَر ) mulanya memunyai tiga pengertian. **Pertama**, *'taqdîmusy-syai"* ( تَقْدِيْمُ الشَّيْءِ = mengutamakan atau memilih sesuatu), dengan arti, memutuskan mengambil sesuatu dari beberapa pilihan yang ada. Mengambil salah satu dari sekian banyak pilihan, menyiratkan bahwa pertimbangan yang matang telah dilakukan terlebih dahulu. Hasilnya disebut pilihan. Demikian juga pengertian kata tersebut dalam QS. Al-A'lâ [87]: 16, *bal tu'tsirûnal-hayâtad-dunyâ* ( بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا = mereka utamakan kehidupan dunia). Pilihan jatuh pada kehidupan dunia karena menurut mereka kehidupan dunia lebih utama daripada kehidupan lain. **Kedua**, 'bekas-bekas peninggalan lama'. Bekas-bekas dimaksud dapat membuktikan bahwa dahulu pernah ada pemiliknya. Misalnya, bekas-bekas rumah disebut *atsarul-bait* ( أَثَرُ الْبَيْتِ ) karena ia dapat membuktikan bahwa dahulu pernah ada rumah tersebut. Demikian juga *atsaruth tharîq* ( أَثَرُ الطَّرِيْقِ ), diartikan sebagai bekas-bekas jalan karena bekas itu membuktikan bahwa di situ pernah ada orang lewat. **Ketiga**, berarti 'berita yang disampaikan'. Hadits Nabi saw. disebut *atsar* karena ia merupakan berita yang disampaikan kepada orang lain.

Dari beberapa ayat yang menyebut kata *atsar* ( أَثَر ) dan yang seasal dengan itu, dapat dipahami bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dengan ketiga arti di atas. Misalnya, untuk arti 'keutamaan' atau 'pilihan' dapat dilihat di dalam QS. Yûsuf [12]: 91, yang menggunakan kata *atsar* ( أَثَر ) untuk menggambarkan kelebihan dan keutamaan yang diberikan Allah kepada Yusuf berupa ketampanan, keimanan,

kejujuran, dan sebagainya. QS. Al-A'lâ [87]: 16, menggunakannya untuk menggambarkan sikap orang musyrik yang mengutamakan kehidupan dunia.

Untuk arti 'bekas' atau 'jejak' yang membuktikan bahwa sesuatu yang meninggalkan bekas itu pernah ada, misalnya, QS. Ghâfir [40]: 21 yang menggambarkan bekas-bekas orang terdahulu, berupa bangunan, perlengkapan, benteng-benteng pertahanan, istana, dan sebagainya. Untuk arti 'menyampaikan sesuatu' ditemukan, misalnya di dalam QS. Al-Muddatststir [74]: 24, yang menggambarkan penyampaian sihir orang-orang dahulu kepada Nabi Muhammad.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## AWWÂB ( أَوَّاب )

Kata *awwâb* ( أَوَّاب ) berasal dari kata *awb* ( أَوْب ), yang makna asalnya menurut Ibnu Faris adalah *ar-rujû'* ( اَلرُّجُوْع = kembali). Menurut Ibrahim Anis, ada beberapa arti kata *al-awb* ( اَلْأَوْب ), yaitu *as-sur'ah* ( السُّرْعَة = segera), *ar-rîh* ( الرِّيْح = bau), *as-sahâb* ( اَلسَّحَاب = awan), *jamâ'atun nahl* ( جَمَاعَةُ النَّحْلِ = kumpulan lebah), *al-qashd* ( اَلْقَصْد = sengaja), *istiqâmah* ( إِسْتِقَامَة = tetap pendirian), *tharîq* ( طَرِيْق = metode/jalan), *al-'âdah* ( اَلْعَادَة = kebiasaan), dan *al-jihah wan nâhiyah* ( اَلْجِهَة وَالنَّاحِيَة = arah). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *al-awb* ( اَلْأَوْب ) hanya dipergunakan untuk hewan yang memunyai kemauan dan kehendak, sedangkan kata *rujû'* ( رُجُوْع ) untuk hewan dan lainnya. Kata *awwâb* ( أَوَّاب ) adalah *shîghah mubâlaghah* dari *awb* ( أَوْب ), yang menurut Ibnu Manzhur dan Muhammad Ismail Ibrahim berarti 'orang yang bertobat serta banyak kembali kepada Tuhannya'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *awwâb* ( أَوَّاب ) sama dengan *tawwâb* ( تَوَّاب ), yaitu orang yang kembali kepada Allah dengan meninggalkan maksiat dan menjadi taat. Sementara itu, Ibnu Manzhur juga mengemukakan beberapa pendapat ulama sekitar makna *awwâb* ( أَوَّاب ). **Pertama**, *awwâb* ( أَوَّاب ) berarti *ar-rahîm* ( الرَّحِيْم = orang yang penyayang). **Kedua**, *at-tâ'ib* ( التَّائِب = orang yang bertobat). **Ketiga**, menurut Sa'id bin Jubair, *awwâb* ialah *musabbih* ( مُسَبِّح = orang yang bertasbih). **Keempat**, menurut Ibnu Musayyab, *awwâb* ( أَوَّاب ) ialah orang yang berbuat dosa kemudian bertobat, kemudian berbuat dosa lagi, lalu bertobat lagi. **Kelima**, menurut Qatadah, *awwâb* ( أَوَّاب ) ialah *al-muthî'u* ( اَلْمُطِيْع = orang yang patuh). **Keenam**, menurut Ubaid ibnu Umair, *awwâb* ( أَوَّاب ) ialah orang yang mengingat dosanya waktu sepi, lalu ia minta ampun kepada Allah atas dosanya itu. **Ketujuh**, menurut ahli bahasa, *awwâb* ( أَوَّاب ) ialah orang yang kembali kepada ketaatan. Demikian beberapa pengertian kata *awb* ( أَوْب ) dan *awwâb* ( أَوَّاب ).

Kata *awwâb* ( أَوَّاب ) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) disebut 5 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 17, 19, 30, 44 dan QS. Qâf [50]: 32. Di dalam bentuk jamak disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 25. Adapun kata *ma'âb* ( مَآب ) diulang sebanyak 9 kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14, QS. Ar-Ra'd [13]: 29, 36, QS. Shâd [38]: 25, 40, 49, dan 55, serta QS. An-Naba' [78]: 22, 39.

Kata *awwâb* ( أَوَّاب ) di dalam QS. Shâd [38]: 17, 19 berkaitan dengan kisah Nabi Daud as. Allah menyatakan bahwa Daud adalah hamba-Nya yang *awwâb* ( أَوَّاب = sangat kuat dan amat taat). Kata *awwâb* ( أَوَّاب ) pada Ayat 30 surat ini mengenai jati diri Nabi Sulaiman, yakni beliau adalah sebaik-baik hamba-Nya dan *awwâb* ( أَوَّاب = amat taat kepada Allah). Sementara itu, kata *awwâb* ( أَوَّاب ) di dalam Ayat 44 berhubungan dengan kisah Nabi Ayyub as. yang mendapat cobaan cukup berat, tetapi tetap sabar; lalu, Allah menyatakan bahwa Ayyub adalah sebaik-baik hamba-Nya, penyabar, dan amat taat.

Kata *awwâb* ( أَوَّاب ) di dalam QS. Qâf [50]: 32 diungkapkan di dalam konteks janji Allah bagi orang yang takwa dan orang yang kembali kepada Allah serta memelihara peraturan-Nya bahwa surga akan didekatkan kepada mereka.

Demikian Al-Qur'an menggunakan kata *awwâb* ( أَوَّاب ) di dalam beberapa ayat, dan semuanya berarti orang yang taat, bertobat, dan kembali kepada Allah. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## AWWAL ( أَوَّل )

Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, *awwal* ( أَوَّل ) adalah lawan dari *âkhir* ( آخِر ), bentuk *muannats*-nya *al-ûlâ* ( الأُوْلَى ), jamaknya *al-awwalûn* ( الأَوَّلُوْنَ ). *Awwal* ( أَوَّل ) dari nama Allah dengan makna *azalî* ( أَزَلِيٌّ ), tidak berawal dan tidak berakhir bagi-Nya secara mutlak. Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *awwal* ( أَوَّل ) ada dua, yaitu permulaan sesuatu dan kesudahannya. Menurut Ibnu 'Arabi sebagaimana yang dikutip Ibnu Faris, *awwalu-awwal* ( أَوَّلُ الأَوَّل ) maksudnya ialah *qabla kulli syai'* ( قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ = sebelum segala sesuatu). Ibrahim Anis menulis, kata *awwal* ( أَوَّل ) berasal dari *awila* ( أَوِلَ ) atau *âla, ya'ûlu, aulan wa ma'âlan* ( آلَ يَؤُوْلُ أَوْلاً وَمَآلاً ), dengan makna *sabaqa* ( سَبَقَ = dahulu). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengemukakan beberapa arti kata *awwal* ( أَوَّل ), yaitu 'dahulu (*al-mutaqaddim*) dari segi waktu', 'dahulu dari segi jabatan', 'dahulu dari segi letak', dan 'dahulu dari segi sistem pembuatannya'. Lebih lanjut ditambahkannya, bila dikatakan 'Allah adalah *awwal* ( أَوَّل )' maka maksudnya ialah 'tidak ada sesuatu yang mendahului-Nya pada *wujûd*'. Bila dikatakan 'aku *awwal* ( أَوَّل ) orang Islam dan *awwal* ( أَوَّل ) orang beriman' maka 'maksudnya ialah aku menjadi ikutan di dalam Islam dan iman'.

Kata lain yang seasal dengan kata *awwal* ( أَوَّل ) ialah *aulâ* ( أَوْلَى = lebih utama), *ûlû* atau *ûlî* ( أُوْلُوْا/أُوْلِي = yang memunyai), dan *ta'wîl* ( تَأْوِيْل ) sebagai *mashdar* dari *awwala* ( أَوَّلَ ) yang berarti memalingkan atau mengembalikan.

Di dalam Al-Qur'an kata *awwal* ( أَوَّل ) di dalam bentuk *mufrad* disebut 23 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 41, QS. Âli 'Imrân [3]: 96, QS. Al-An'âm [6]: 14, 94, 110, 163, QS. Al-A'râf [7]: 143, QS. At-Taubah [9]: 13, 83, 108, dan QS. Al-Isrâ' [17]: 7, 51. Di dalam bentuk jamak *awwalûn, awwalîn* ( أَوَّلُوْنَ/أَوَّلِيْنَ ) disebut 38 kali, antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 25, QS. Al-Anfâl [8]: 31 dan 38, QS. At-Taubah [9]: 100, QS. Al-Hijr [15]: 10, 13, QS. An-Nahl [16]: 24, QS. Al-Isrâ' [17]: 59, serta QS. Al-Kahfi [18]: 55. Kata *ûlâ* ( أُوْلَى — bentuk *mu'annats*) disebut 17 kali, antara lain di dalam QS. Thâhâ [20]: 21, 51, 133, QS. Al-Qashash [28]: 43, 70, QS. Al-Ahzâb [33]: 33, dan QS. Ash-Shaffât [37]: 59.

Kata *awwal* ( أَوَّل ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 41 disebut di dalam konteks peringatan Tuhan kepada Bani Israil, di situ mereka diperintahkan untuk beriman kepada Al-Qur'an karena Al-Qur'an itu sendiri membenarkan kitab yang ada di tangan mereka (Taurat), dan mereka dilarang menjadi orang yang pertama kafir terhadap kitab itu (Al-Qur'an).

Kata *awwal* ( أَوَّل ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 96 adalah pernyataan Tuhan bahwa rumah yang mula-mula dibangun untuk tempat ibadah bagi manusia ialah *Baitullâh* yang ada di *Bakkah* (Mekah), yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia.

Kata *awwal* ( أَوَّل ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 14, 163 termasuk di dalam rangkaian perintah Tuhan kepada Nabi Muhammad, agar menyatakan dengan tegas bahwa beliau diperintahkan untuk menjadi orang Islam pertama atau orang yang tampil paling depan di dalam berserah diri kepada Allah, dan tidak boleh menjadi orang musyrik. Kata *awwal* ( أَوَّل ) pada Ayat 94 dari surat tersebut berkaitan dengan pernyataan Tuhan bahwa manusia akan datang kepada-Nya sendiri-sendiri sebagaimana Tuhan menciptakan mereka pada mulanya. Kata *awwal* ( أَوَّل ) pada Ayat 110 dari surat yang sama berhubungan dengan pernyataan Tuhan bahwa Ia memalingkan hati dan penglihatan manusia seperti sewaktu mereka belum beriman kepada Al-Qur'an, dan Allah membiarkan mereka bergelimang di dalam kesesatan. Begitulah seterusnya, pemakaian kata *awwal* ( أَوَّل ) di dalam ayat-ayat yang lain sesuai dengan konteks masing-masing. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## AWWAL AL-ÂKHIR, AL- ( الأَوَّل الآخِر )

Kata *awwal* ( أَوَّل ), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *alif, wauw,* dan *lâm.* Salah satu maknanya adalah *permulaan* atau antonim dari *akhir*

Kata *awwal* ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 23 kali, hanya sekali yang dihiasi

dengan *alif* dan *lâm*, yakni yang menunjuk kepada Alah swt. dalam firman-Nya: *"Huwa al-Awwal wa al-Âkhir* ( هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ) *Dia Yang Pertama dan Dia pula Yang terakhir"* (QS. al-Hadîd [57]: 3). Sedang selebihnya beraneka ragam yang menjadi objek sifatnya, seperti penciptaan pertama kali, tempat peribadatan pertama buat manusia (Ka'bah), hari pertama pembangunan masjid Quba', dan sebagainya.

Sedang kata *akhir* terulang sebanyak 28 kali, 27 di antaranya tanpa dihiasi oleh *alif* dan *lâm* hanya sekali yang dikaitkan dengan doa, yakni *"âkhir da'wâhum"* ( وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ ) *akhir doa mereka"* (QS. Yûnus [10]: 10); duapuluh enam sisanya menunjuk kepada Hari Akhir atau Kiamat.

Kata *awwal* yang menunjuk kepada manusia ditemukan dalam konteks larangan, yaitu firman-Nya: ( وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ) *"Janganlah kamu menjadi orang pertama yang kafir terhadap-Nya"* (QS. al-Baqarah [2]: 41); atau perintah untuk menyatakan bahwa, ( إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ) *"Sesungguhnya aku diperintah supaya aku menjadi orang yang pertama sekali berserah diri (kepada Allah)"* (QS. al-An'âm [6]: 14), pernyataan bahwa, ( وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ) *"Aku adalah orang Muslim pertama"* (QS. al-An'âm [6]: 163), serta ( أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ) *"Orang Mukmin pertama"* (QS. al-A'râf [7]: 143); ( وَلِيَدْخُلُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ ) *"Masuk masjid pertama kali"* (QS. al-Isrâ' [17]: 7); ( أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ) *"Orang pertama beribadah"* (QS. az-Zukhruf [43]: 81).

Imam Ghazali menjelaskan bahwa yang *awwal* menjadi awal bila dibandingkan dengan selainnya, demikian juga yang *âkhir* menjadi terakhir saat dibandingkan dengan selainya. Awal dan akhir bertolak belakang, sehingga tidak mungkin sesuatu menjadi awal dan akhir dalam saat yang sama jika dibandingkan dengan suatu hal yang sama. Jika Anda memandang kepada yang maujud, maka pada hakikat-Nya Allah saat dibandingkan dengannya adalah yang *Awwal*, karena wujud semua yang maujud itu bersumber dari-Nya. Adapun Allah, wujud-Nya dengan zat-Nya, bukannya memperoleh wujud dari selain-Nya. Selanjutnya tulis al-Ghazali,

"Jika Anda memerhatikan perurutan *suluk*—tata cara berjalan menuju Allah—dan memerhatikan peringkat para penelusur jalan itu, Anda temukan bahwa akhir peringkat yang dituju oleh orang-orang arif adalah *ma'rifah* (pengenalan) Allah. Semua makrifah yang diraih sebelum makrifah Allah adalah tangga menuju makrifah-Nya. Itulah peringkat terakhir jika ditinjau dari sisi *suluk*. Dengan demikian, Allah adalah yang awal dari segi wujud, dan Dia adalah akhir dari segi *suluk*. Dia pangkalan tempat bertolak dan pelabuhan tempat bersauh."

Sayyidna Ali kw. pernah melukiskan makna kedua sifat ini, yaitu bahwa, "Dia yang *Awwal* yang bagi-Nya tiada *sebelum*, sehingga mustahil ada sesuatu sebelum-Nya, Dia yang *Âkhir* yang bagi-Nya tiada *sesudah* sehingga mustahil ada sesuatu sesudah-Nya. Dia tidak berada di satu tempat sehingga mustahil Dia berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain." Demikian, *wa Allah a'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## ÂYAH ( آية )

Kata *âyah* ( آية ) adalah bentuk tunggal dari kata *âyât* ( آيات ). Menurut pengertian etimologi, kata itu dapat diartikan sebagai *mu'jizah* ( مُعْجِزَة = mukjizat), *'alâmah* ( عَلَامَة = tanda), atau *'ibrah* ( عِبْرَة = pelajaran). Selain di dalam arti itu, *âyah* ( آية ) dapat diartikan pula sebagai *al-amrul-'ajîb* ( اَلْأَمْرُ الْعَجِيْبُ = sesuatu yang menakjubkan) dan *jamâ'ah* ( جَمَاعَة = kelompok, masyarakat), *al-burhân/ad-dalîl* ( اَلْبُرْهَانُ/الدَّلِيْلُ = keterangan/penjelasan). Jika dikaitkan dengan istilah Al-Qur'an, *âyah* ( آية ) berarti huruf-huruf hijaiyah atau sekelompok kata yang terdapat di dalam suatu surat Al-Qur'an yang memunyai awal dan memunyai akhir yang ditandai dengan nomor ayat.

Di dalam bentuk tunggal kata *âyah* ( آية ) di dalam Al-Qur'an disebut 84 kali, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106; di dalam bentuk *mutsannâ* (dua), *âyatain* ( آيَتَيْنِ ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 12, sedangkan di dalam bentuk jamak, *âyât* ( آيات ) disebut 295 kali, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Al-

An'âm [6]: 4. Di dalam bentuk tunggal, kata *âyah* ( آية ) paling banyak disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2], QS. Al-An'âm [6], dan QS. An-Nahl [16] masing-masing tujuh kali, sedangkan di dalam bentuk jamak kata itu banyak disebut: di dalam QS. Âli 'Imrân [3] sebanyak 18 kali, QS. Al-An'âm [6] sebanyak 25 kali, dan QS. Al-A'râf [7] sebanyak 24 kali.

Semua pengertian *âyah* ( آية ) yang dikemukakan di atas digunakan oleh Al-Qur'an. Kata itu di dalam Al-Qur'an disebut di dalam berbagai konteks pembicaraan. Kata *âyah* ( آية ) yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106; misalnya disebut di dalam kaitan dengan pembicaraan ayat di dalam pengertian ayat-ayat Al-Qur'an, yang berhubungan dengan persoalan *nasakh* di dalam Al-Qur'an. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa suatu ayat yang di-*nasakh* akan digantikan dengan ayat lain yang lebih baik daripada itu, atau yang sama dengan itu. Ayat ini dijadikan dasar oleh sebagian ulama untuk menyatakan bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang me-*nasakh* dan ayat-ayat yang di-*mansûkh*.

Dari penggunaannya di dalam Al-Qur'an dapat disimpulkan bahwa pengertian kata *âyah* ( آية ) dapat diartikan dengan 'ayat-ayat yang berkaitan dengan kitab suci dan Al-Qur'an' apabila di dalam ayat itu kata tersebut dikaitkan dengan kata-kata *nazala* ( نزل = turun) dan kata-kata lain yang seasal dengan itu atau adanya tantangan yang ditujukan kepada orang-orang untuk membuat sesuatu yang sama dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Apabila kata ayat dikaitkan dengan kata *Allâh* ( الله ) dan segala kata ganti yang berkaitan dengan-Nya maka kata itu dapat

*Hamparan laut yang luas, salah satu tanda (âyah) kekuasaan Allah swt.*

diartikan dengan dua pengertian, yaitu pertama dengan 'ayat-ayat Al-Qur'an' dan dapat pula dengan 'sesuatu yang menunjuk kepada kebesaran dan kekuasaan Allah'. Jika kata *âyah* ( آية ) yang dihubungkan dengan ungkapan-ungkapan *li qaumin yatafakkarûn* ( لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ ), *ya'qilûn* ( يَعْقِلُوْنَ ), *yasma'ûn* ( يَسْمَعُوْنَ ), *yadzdzakarûn* ( يَذَّكَّرُوْنَ ) atau yang semakna dengan itu maka kata itu diartikan sebagai 'tanda-tanda kebesaran Allah swt.'. Ayat di dalam pengertian ini cukup banyak diungkapkan di dalam Al-Qur'an, antara lain di dalam QS. Al-Hijr [15]: 77, QS. An-Nahl [16]: 11, dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 91.

Dilihat dari jumlah ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an, para ulama memunyai perbedaan pendapat. Abu Abdurrahman As-Sulami, salah seorang ulama Kufah, menyebutkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an berjumlah 6.236 ayat. Jalaluddin As-Suyuthi, seorang ulama tafsir dan fikih, menyebutkan 6.000 ayat. Imam Al-Alusi, salah seorang ahli Tafsir menyebutkan 6.616 ayat. Perbedaan pandangan mereka di dalam hal ini tidak disebabkan oleh karena perbedaan mereka menyangkut ayat-ayatnya, tetapi disebabkan oleh perbedaan cara mereka menghitungnya. Apakah *basmalah* pada setiap surat masing-masing dihitung atau dihitung satu saja. Apakah setiap tempat berhenti merupakan satu ayat atau bagian dari ayat. Apakah huruf-huruf hijaiyah pada awal surat merupakan ayat yang berdiri sendiri atau digabung dengan ayat sesudahnya. Demikian seterusnya sehingga timbul perbedaan di kalangan ulama.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang dimulai dari ayat pertama surah pertama (QS. Al-Fâtihah) sampai dengan ayat terakhir surat terakhir (QS. An-Nâs) disusun secara *tauqîfi* yaitu berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Allah dan Rasulullah saw. tidak berdasarkan ijtihad para sahabat. Pengelompokan Al-Qur'an berdasarkan ayat-ayat mengandung beberapa hikmah. Di antara hikmah-hikmah itu ialah 1) untuk memudahkan mengatur hafalan dan mengatur wakaf (berhenti) berdasarkan batas-batas ayat; dan 2) untuk memudahkan penghitungan jumlah ayat yang dibaca pada saat melakukan shalat atau khutbah.

Dilihat dari periode turunnya, ayat-ayat Al-Qur'an oleh para ulama dikelompokkan atas ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah.* Terdapat tiga pendapat para ulama di dalam memberikan pengertian *Makkiyah* dan *Madaniyah.* Pendapat pertama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat *Makkiyah* adalah ayat-ayat yang turun di Mekah dan sekitarnya, walaupun sesudah hijrah, dan *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun di Madinah. Pendapat kedua menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang ditujukan kepada masyarakat Mekah yang antara lain ditandai dengan ungkapan *yâ ayyuhan-nâs* ( يآأَيُّهَاالنَّاسُ ) dan yang *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun untuk ditujukan kepada masyarakat Madinah yang sudah beriman, yang antara lain ditandai dengan ungkapan *yâ ayyuhal-ladzîna âmanû* ( يآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا ). Pendapat ketiga, merupakan pendapat yang populer, menyatakan bahwa ayat *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang turun sebelum Nabi Muhammad saw. berhijrah ke Madinah walaupun turunnya di tempat selain Mekah, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun sesudah hijrah walaupun turun di Mekah.

Dilihat dari segi jumlahnya, ayat-ayat *Makkiyah* lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat *Madaniyah.* Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berjumlah 6.236 itu, ayat-ayat *Makkiyah* berjumlah 4.726 buah, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* berjumlah 1.510 buah. Ini berarti bahwa tiga perempat dari jumlah ayat-ayat Al-Qur'an adalah *Makkiyah.*

Ayat-ayat Al-Qur'an yang secara lengkap sampai kepada kita saat kini tidak diturunkan sekaligus, tetapi diturunkan secara berangsur-angsur sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan kaum Muslim pada awal Islam itu. Ini berarti bahwa di antara ayat-ayat itu ada yang turun pertama sekali, ada yang turun terakhir sekali, dan ada pula yang turun pada periode-periode di antara keduanya. Di dalam hal ini ada empat

pendapat para ulama. **Pertama**, ulama yang mengatakan bahwa ayat yang pertama turun adalah Ayat 1–5 QS. Al-'Alaq [96] berdasarkan, antara lain, hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari 'Aisyah ra. yang menceriterakan kejadian yang dialami Nabi ketika menerima wahyu itu. **Kedua**, ulama yang menyatakan bahwa ayat yang pertama turun adalah Ayat 1–5 QS. Al-Muddatstsir [74], berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abi Salmah ibnu Abdur Rahman bin 'Auf. **Ketiga**, ulama yang berpendapat bahwa ayat yang pertama turun adalah QS. Al-Fâtihah [1], berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqi dari Abu Maisarah 'Umar bin Syurahbil. Adapun yang keempat menyatakan ayat yang pertama turun ialah *bismillâhir-rahmânir-rahîm*, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Al-Wahidi dari Ikrimah dan Al-Hasan.

Mayoritas ulama menyatakan bahwa pendapat yang paling kuat adalah pendapat pertama. Ayat 1–5 QS. Al-'Alaq [96] merupakan wahyu pertama yang diterima oleh Nabi Muhammad saw., dan tidak satu pun wahyu yang turun sebelum itu. Tiga pendapat lainnya oleh Al-Zarqani dikompromikan sebagai berikut. Ayat 1–5 QS. Al-Muddatstsir [74] merupakan ayat-ayat yang turun pertama kali setelah beberapa saat lamanya terjadi kekosongan turunnya wahyu setelah turunnya Ayat 1–5 QS. Al-'Alaq [96]. Ayat-ayat di dalam QS. Al-Fâtihah [1] mungkin dapat dipandang sebagai surat Al-Qur'an yang diturunkan pertama kali secara lengkap mulai dari ayat pertama sampai dengan ayat terakhir. QS. Al-Fâtihah [1] itu turun beberapa saat lamanya setelah Muhammad diangkat sebagai Nabi.

Mengenai ayat-ayat yang terakhir turun juga terdapat perbedaan pendapat para ulama. Menurut Al-Zarqani, terdapat 10 pendapat ulama. 1) Ayat yang terakhir turun adalah Ayat 281 QS. Al-Baqarah [2], berdasarkan hadits riwayat Al-Nasa'i melalui Ikrimah dari Ibnu Abbas dan riwayat Ibnu Abi Hatim. 2) Ayat 278 QS. Al-Baqarah [2] adalah ayat terakhir turun, berdasarkan hadits riwayat Bukhari dari Ibnu Abbas dan riwayat Baihaqi dari Ibnu Umar. 3) Yang terakhir turun adalah Ayat 282 QS. Al-Baqarah [2], berdasarkan hadits riwayat Ibnu Jarir dari Sa'id bin Al-Musayyib dan riwayat Abu Ubaid dari Ibnu Syihab. Pendapat lainnya menyatakan bahwa yang terakhir turun adalah Ayat 195 QS. Âli 'Imrân [3], Ayat 94 QS. An-Nisâ' [4], Ayat 176 QS. An-Nisâ' [4], Ayat 3 QS. Al-Mâ'idah [5], Ayat 128 QS. At-Taubah [9], 9, Ayat 110 QS. Al-Kahfi [18], dan ayat-ayat QS. An-Nashr [110], yang semuanya berdasarkan riwayat. Perbedaan pendapat ini timbul karena perbedaan masa para sahabat mendengarkan ayat yang disampaikan Nabi. Menurut Az-Zarqani dan Subhi Ash-Shalih, ayat-ayat yang terakhir turun adalah Ayat 281 QS. Al-Baqarah [2]. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## AYYÂM ( أَيَّام )

Kata *ayyâm* ( أَيَّام ) adalah bentuk jamak (plural) dari kata *yaum* ( يَوْم ). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 27 kali dan tidak pernah berdiri sendiri. Kata tersebut selalu berada di dalam rangkaian kata-kata lainnya yang mengacu pada pengertian yang bermacam-macam. Empat kali di antaranya dihubungkan dengan kata *tsalâtsun* ( ثَلَاث ) sehingga membentuk kalimat *tsalâtsatu ayyâm* ( ثَلَاثَةُ أَيَّام ) yang berarti 'tiga hari'. Rangkaian kata ini selanjutnya digunakan untuk menyebutkan bilangan hari berpuasa sebagai kafarat bagi orang yang melakukan pelanggaran (QS. Al-Baqarah [2]: 196).

Ada pula kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang didahului oleh kata *sittatun* ( سِتَّة ) sehingga membentuk frasa *sittatu ayyâm* ( سِتَّةُ أَيَّام ). Kata ini di dalam Al-Qur'an diulang sebanyak 7 kali dan selalu digunakan untuk menerangkan bilangan masa atau periode penciptaan langit dan bumi beserta isinya. (QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. Yûnus [10]: 3, QS. Hûd [11]: 7, QS. Al-Furqân [25]: 59, QS. As-Sajadah [32]: 4, QS. Qâf [50]: 38, dan QS. Al-Hadîd [57]: 4). Kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang didahului oleh kata *sittatun* ( سِتَّة ) itu tidak diartikan 'beberapa hari', tetapi diartikan

'periode' atau 'masa', yaitu masa atau periode penciptaan langit dan bumi beserta isinya.

Selain itu, ada pula kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang didahului oleh kata *arba'ah* ( أَرْبَعَة ) sehingga susunan frasanya menjadi *arba'atu ayyâm* ( أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ) yang artinya 'empat hari'. Di dalam Al-Qur'an kata tersebut hanya disebut sekali dan digunakan untuk menyebutkan bilangan hari di dalam menentukan kadar makanan. (QS. Fushshilat [41]: 10).

Pada bagian lain, terdapat pula kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang didahului oleh kata *tsamâniyah* ( ثَمَـٰنِيَة ), sehingga susunan frasanya menjadi *tsamâniyatu ayyâm* ( ثَمَـٰنِيَةَ أَيَّامٍ ) yang berarti 'delapan hari'. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an dan digunakan untuk menerangkan bilangan hari (lamanya angin topan yang menimpa kaum 'Ad) (QS. Al-Hâqqah [69]: 7).

Selanjutnya, terdapat pula kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang dihubungkan dengan kata *Allâh* ( الله ) sehingga menjadi *ayyâmullâh* ( أَيَّامَ الله ). Kata yang artinya 'hari-hari Allah' ini disebut dua kali dan digunakan untuk menerangkan peristiwa yang terjadi pada kaum dahulu baik yang berupa siksaan maupun anugerah dan penurunan nikmat (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 14 dan QS. Ibrâhîm [14]: 5).

Selain itu, masih terdapat kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang diberi sifat bermacam-macam. Misalnya *ayyâmim ma'lûmâtin* ( أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ ) yang berarti 'beberapa hari yang ditentukan'. Kata ini disebut sekali dan digunakan untuk menerangkan bilangan hari untuk berzikir kepada Allah swt. Selanjutnya ada pula kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang diikuti oleh kata *ukhar* ( أُخَرَ ) yang artinya 'beberapa hari dari hari lainnya'. Kata ini di dalam Al-Qur'an hanya disebut dua kali dan digunakan untuk meng-*qadhâ'* (membayar utang) puasa yang ditinggalkan oleh orang-orang yang mendapat uzur *syar'i* di dalam bulan Ramadan (QS. Al-Baqarah [2]: 184 dan 185).

Selanjutnya, ada pula kata *ayyâm* ( أَيَّام ) yang dihubungkan dengan kata *al-ladzîna khalau min qablihim* ( ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِهِمْ ) artinya '(yang sama) dengan kejadian-kejadian yang menimpa orang sebelum mereka'. Kata ini digunakan untuk menerangkan sifat bencana yang menimpa orang-orang yang durhaka. (QS. Yûnus [10]: 102).

Selain itu, ada pula yang dihubungkan dengan kata *al-khâliyah* ( الْخَالِيَة ) sehingga susunannya menjadi *ayyâmul-khâliyah* ( ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ) yang berarti 'hari-hari yang telah berlalu'. Kata ini di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menerangkan hari yang dilalui oleh para penghuni surga sewaktu berada atau hidup di alam dunia (QS. Al-Hâqqah [69]: 24).

Bentuk tunggal dari kata *ayyâm* ( أَيَّام ) adalah *yaum* ( يَوْم ) yang berarti 'hari'. Kata *yaum* ( يَوْم ) di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 375 kali. Kata ini dalam Al-Qur'an kadang-kadang digunakan untuk menerangkan perjalanan waktu mulai dari terbit matahari sampai terbenamnya dan kadang-kadang digunakan untuk menunjukkan zaman, masa, atau periode.

Sama halnya dengan kata *ayyâm* ( أَيَّام ), kata *yaum* ( يَوْم ) pun penggunaannya selalu dirangkaikan dengan kata lain di dalam Al-Qur'an. Misalnya dirangkaikan dengan kata *al-âkhir* ( ٱلْآخِرِ ) sehingga susunannya menjadi *al-yaumul-âkhir* ( ٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ), yang digunakan untuk menerangkan saat mana tidak ada hari lain setelah hari akhir tersebut. Ada pula kata *yaum* ( يَوْم )yang dirangkaikan dengan kata *ad-dîn* ( ٱلدِّينِ ) sehingga menjadi *yaumud-dîn* ( يَوْمِ ٱلدِّينِ ), yang digunakan untuk menerangkan hari ketika segala amal perbuatan manusia sewaktu hidup di dunia diperhitungkan.

Selain itu, kata tersebut ada yang dihubungkan dengan kata *al-hisâb* ( ٱلْحِسَابِ ) sehingga menjadi *yaumul-hisâb* ( يَوْمُ ٱلْحِسَابِ ). Kata ini digunakan untuk menerangkan hari ketika manusia diperhitungkan segala amal perbuatannya yang dilakukan sewaktu hidup di dunia.

Di samping itu, kata *yaum* ( يَوْم ) ada yang dihubungkan dengan kata *at-talâq* ( ٱلتَّلَاقِ ), sehingga menjadi *yaumut-talâq* ( يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ). Kata ini digunakan untuk menerangkan keadaan manusia yang dipertemukan di antara satu dan lainnya oleh Tuhan. Selanjutnya, ada pula kata

*yaum* ( يَوْم ) yang dihubungkan dengan kata *al-khulûd* ( اَلْخُلُوْدُ ) sehingga menjadi *yaumul-khulûd* ( يَوْمُ الْخُلُوْدِ ) yang berarti 'hari yang kekal'. Kata ini digunakan untuk menerangkan sifat hari akhirat sebagai hari yang kekal.

Selanjutnya, kata *yaum* ( يَوْم ) ada yang dihubungkan dengan kata *al-khurûj* ( اَلْخُرُوْجُ = keluar), *al-ba'ts* ( اَلْبَعْثُ = bangkit), *al-âzifah* ( اَلْآزِفَةُ = mendekat), dan *at-taghâbun* ( اَلتَّغَابُنُ = terbuka). Semua kata yang berada di belakang kata *yaum* ( يَوْم ) tersebut menunjukkan sifat atau keadaan yang terjadi pada hari kiamat. Pada hari itu manusia dikeluarkan dari kubur, kemudian dibangkitkan, dikumpulkan, mendekat pada Tuhan, dan dibuka atau diperiksa segala amal ibadahnya.

Yang terakhir, kata *yaum* ( يَوْم ) dihubungkan dengan kata *kâna mikdâruhû khamsîna alfa sanah* ( كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِيْنَ أَلْفَ سَنَةٍ = ukurannya lima puluh ribu tahun). Kata ini digunakan untuk menerangkan ukuran hari yang digunakan oleh Tuhan di dalam menciptakan langit dan bumi.

❖ *Abuddin Nata* ❖

## AYYÛB ( أَيُّوْب )

Kata *ayyûb* ( أَيُّوْب ) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-An'âm [6]: 84, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 83, dan QS. Shâd [38]: 41.

*Ayyûb* ( أَيُّوْب ) adalah nama salah seorang nabi dan rasul yang diutus Allah untuk Bani Israil. Beliau adalah keturunan Ishaq bin Ibrahim yang lahir dan hidup di Negeri Romawi, tetapi ada yang mengatakan bahwa beliau tinggal di Negeri Syam. As-Suyuthi di dalam *Al-Itqân* mengemukakan beberapa komentar ahli sejarah tentang keturunan Ayyub, di antaranya Ibnu Ishaq yang mengatakan bahwa Ayyub yang dimaksud di dalam Al-Qur'an ialah Ayyub yang berasal dari keturunan bangsa Israil. Ibnu Jarir berkata bahwa ia adalah anak Musya bin Ruh bin Iyas bin Ishaq. Ibunya adalah seorang wanita keturunan Nabi Luth, dan ayahnya keturunan Ibrahim yang beriman kepada Nabi Ibrahim. Ayyub wafat di dalam usia 93 tahun.

Nabi Ayyub terkenal sebagai seorang yang kaya raya, memiliki banyak ternak dan kebun, serta beberapa orang putra dan putri. Ia diuji Allah dengan kehilangan harta dan jiwa putra putrinya (QS. Al-Baqarah [2]: 155). Dengan iman yang kuat, Ayyub menghadapi ujian itu dengan penuh ketabahan dan kesabaran. Di dalam sakitnya ia berkata, *"Kami ini adalah kepunyaan Allah dan akan kembali kepada-Nya"* (QS. Al-Baqarah [2]: 156).

Setelah kehilangan harta benda dan putra-putrinya, ia diuji lagi dengan penyakit keras. Ketika itu ia berusia 70 tahun. Lamanya menderita akibat penyakit tersebut, menurut sebagian ahli sejarah, adalah 13 tahun, menurut pendapat yang lain 7 tahun, dan ada pula yang mengatakan 3 tahun. Menghadapi ujian ini beliau selalu berdoa kepada Allah agar disembuhkan dari penyakitnya. Di dalam doanya ia berkata, *"Ya Tuhanku! Saya telah ditimpa kemelaratan, dan Engkaulah yang lebih pengasih dari segala pengasih* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 83)." Doanya diterima Allah, penyakitnya menjadi sembuh, harta bendanya yang telah hilang diganti Allah dengan berlipat ganda (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 84).

Karena mengalami penyakit berat dan di dalam waktu yang lama, istrinya sempat merasa bosan merawatnya. Ketika itu setan berhasil mengajaknya untuk mengabaikan suaminya yang sedang sakit. Melihat sikap istrinya, Ayyub berjanji kepada dirinya sendiri akan memukul istrinya seratus kali jika nanti dia sembuh. Setelah sembuh, Allah tidak membolehkan ia melaksanakan janjinya. Untuk itu Allah memerintahkannya agar mengambil seikat lidi kecil berjumlah seratus dan memukulkannya kepada istrinya sekali saja (QS. Shâd [38]: 44). Dengan sekali pukulan itu, nazar Ayyub telah terbayar.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## ÂZAR ( ءَازَر )

Kata *âzar* ( ءَازَر ) adalah sebutan Allah terhadap orang tua Nabi Ibrahim as. yang tertera di dalam Al-Qur'an QS. Al-An'âm [6]: 74. Dia juga dibicarakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 114, QS. Maryam [19]: 42, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52, QS. Asy-

Syu'arâ' [26]: 70, QS. Ash-Shâffât [37]: 85, QS. Az-Zukhruf [43]: 26, dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 4 tanpa disebut namanya, tetapi ditunjuk dengan kata *abîhi* ( أَبِيْهِ = ayahnya). Ungkapan Nabi Ibrahim kepada ayahnya yang berbunyi *yâ abati* ( يَـٰٓأَبَتِ = wahai ayahku) juga ditemui di dalam QS. Maryam [19]: 42-45. Ditemukan pula kata *âzar* ( ءَازَرَ ) di dalam QS. Al-Fath [48]: 29, tetapi berfungsi sebagai kata kerja, dengan arti 'menolong atau memperkuat/memperkokoh' dan tidak ada kaitannya dengan kisah Nabi Ibrahim as. dengan ayahnya.

Di dalam beberapa kitab tafsir dijumpai keterangan adanya perbedaan pendapat tentang *âzar* ( ءَازَرَ ). Apakah *âzar* ( ءَازَرَ ) merupakan nama ayah Nabi Ibrahim as. atau sekadar julukan (*laqab*), dan apakah *âzar* ( ءَازَرَ ) ayah kandung atau paman Nabi Ibrahim. Mujahid, misalnya, berpendapat bahwa *âzar* ( ءَازَرَ ) bukan nama ayah Nabi Ibrahim as., melainkan nama berhala. Sementara itu, Ibnu Ishaq berpendapat bahwa *âzar* ( ءَازَرَ ) bukan nama berhala melainkan julukan (*laqab*) yang berarti 'bengkok'. Ar-Raghib Al-Ashfahani memberi arti sebagai 'perkataan yang sesat'. Secara sederhana dapat diambil pengertian bahwa ayah atau paman Ibrahim memperoleh julukan yang jelek karena menyembah berhala/patung.

Muhammad Rasyid Ridha di dalam *Tafsîr Al-Manâr* menyatakan bahwa mayoritas mufasir, sejarawan, dan ahli bahasa lebih cenderung berpendapat bahwa ayah Nabi Ibrahim as. adalah Tarakh. Akan tetapi, di dalam hal ini masih juga terdapat perbedaan pendapat menyangkut huruf akhir yang digunakan, antara Tarakh (dengan *kh*) dan Tarah (dengan *h*).

Ayah Nabi Ibrahim as. memang dikenal di dalam sejarah sebagai pemahat, penjual, dan sekaligus penyembah patung. Ayat-ayat di dalam Al-Qur'an yang disebut di atas membicarakan hubungan Nabi Ibrahim as. dengan ayahnya dan dengan orang lain menyangkut persoalan penyembahan terhadap patung. Nabi Ibrahim as. berupaya membuka kesadaran mereka dengan beberapa ungkapan. Misalnya mengapa patung-patung tersebut kalian sembah; padahal, mereka tidak mendengar, tidak dapat melihat, dan tidak pula dapat memberi pertolongan sedikit pun? Pantaskah mereka itu kalian anggap sebagai Tuhan? Tidak cukup dengan pernyataan dan pertanyaan saja, Nabi Ibrahim as. pun menghancurkan patung-patung sesembahan mereka kecuali yang terbesar, agar mereka sadar bahwa yang mereka lakukan itu tidak masuk akal. Ibrahim mempersilakan orang-orang bertanya kepada patung terbesar itu kalau memang ia bisa berbicara. Walau mereka sadar bahwa patung itu tidak bisa berbicara, Ibrahim tetap dihukum (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 58, 63, dan 68).

Ayat-ayat yang disebut di atas juga menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim pernah berjanji akan memintakan ampun kepada Allah swt. atas kesesatan ayahnya (QS. At-Taubah [9]: 114 dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 4). Janji itu ia tepati dengan memohon agar Allah mengampuni ayahya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 86). Namun, Allah menegurnya karena seorang nabi sekalipun, kalau menyekutukan Allah (musyrik), tidak akan diampuninya kecuali jika ia sudah bertobat. Allah menyatakan bahwa nabi dan orang yang beriman tidak patut memintakan ampun atas kesalahan orang-orang musyrik walau mereka masih ada hubungan keluarga (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan QS. At-Taubah [9]: 113). ❖ *Suwito* ❖

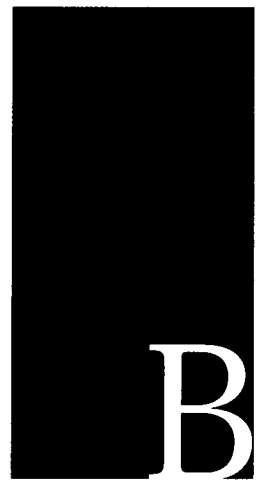
## ÂZIFAH ( آزِفَة )

Kata *âzifah* ( آزِفَة ) adalah bentuk *ism fâ'il muannats* (kata yang menunjukkan pelaku dari jenis wanita) dari *azifa, ya'zafu, azafan* dan *azufan*, serta *azifun* ( أَزِفَ يَأْزَفُ أَزَفًا وَأُزُوْفًا وَأَزِفٌ ). Asal makna kata *azifa* ( أَزِفَ ) menurut Ibnu Faris, Muhammad Ismail Ibrahim, dan Ibrahin Anis adalah *ad-dunuww wa al-muqârabah* ( الدُّنُوُّ وَالْمُقَارَبَةُ = dekat dan hampir). Makna lain dari *azifa* ( أَزِفَ ) adalah *'ajila* ( عَجِلَ = tergesa-gesa), *indamala* ( إِنْدَمَلَ = sembuh), dan *qalla* ( قَلَّ = sedikit). Kata lain yang seasal dengan *âzifah* ( آزِفَة ) adalah *al-azaf* ( الأَزَفُ ) yang berarti 'kesempitan' dan *al-azfu* ( الأَزْفُ ) yang berarti 'cepat', 'ketangkasan' dan 'kesiagaan'. *Al-âzifah* ( الْآزِفَة ) juga berarti 'kiamat'. Kiamat dinamai *al-âzifah* ( الْآزِفَة ), kata Al-Ashfahani, karena dekat waktunya.

Kata *âzifah* ( آزفة – bentuk *ism fâ'il*) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ghâfir [40]: 18 dan QS. An-Najm [53]: 57. Kata *azifa* ( أزف – dengan bentuk *fi'l mâdhî* atau kata kerja bentuk lampau) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Najm [53]: 57.

Kata *azifatil-âzifah* ( أزفت الآزفة ) di dalam QS. An-Najm [53]: 57 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang kiamat, yaitu bahwa hari kiamat itu telah dekat. Menurut Muhammad Husain Ath-Thabathabai, *al-âzifah* ( الآزفة ) adalah salah satu nama dan sifat kiamat, yang waktunya dekat. Menurut Al-Qurthubi, dinamai kiamat dengan *al-âzifah* ( الآزفة ) karena dekat waktunya pada sisi Allah. Menurut pendapat lain, karena kiamat itu sebenarnya dekat bagi manusia. Oleh karena itu, hendaklah mereka menyiapkan diri menghadapinya; tiap-tiap yang akan datang pasti dekat.

Kata *al-âzifah* ( الآزفة ) di dalam QS. Ghâfir [40]: 18 disebut di dalam konteks perintah Tuhan kepada Nabi, agar beliau memberi peringatan kepada mereka tentang peristiwa yang dekat (hari kiamat), yaitu ketika hati menyesak sampai di kerongkongan karena menahan kesedihan.

❖ *Hasan Zaini* ❖

**BÂBIL ( بَابِل )**

*Bâbil* adalah nama suatu daerah yang terletak pada posisi 32⁰ 30'40" bujur timur dan 44⁰23'30 lintang utara. Tempatnya adalah di lembah Mesopotamia (antara dua sungai), yaitu sungai Efrat dan Tigris. Babil berbatasan dengan Tsa'labiah di sebelah barat, yaitu perhentian pertama jalan dari Irak menuju Mekah. Sebelah timur dengan sungai Balk. Sebelah utara dengan Anjar dan sebelah selatan dengan pantai Manshurah di negeri Sand. Kata *bâbil* hanya sekali disebut di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102.

Ibnu Mas'ud menerangkan bahwa *bâbil* yang dimaksud oleh ayat ini adalah kota Kufah, Irak. Para ahli sejarah mencatat bahwa Adam as., setelah keluar dari surga—demikian juga anak-anaknya Habil dan Qabil—dimakamkan di Babil, tempatnya di daerah Fusthath. Menurut Al-Qur'an, Nabi Nuh as., setelah surutnya banjir besar yang menghanyutkan umatnya yang durhaka, berlabuh di bukit Judi (QS. Hûd [11]: 44). Para ulama memahami bahwa bukit tersebut terletak di daerah Armenia sebelah selatan yang berbatasan dengan Babil. Menurut Al-Qurthubi, kota ini dinamakan dengan Babil berasal dari kata, *tabalbulul alsinah* ( تَبَلْبُلُ الْأَلْسِنَة ) atau terpencarnya bahasa. Manurut riwayat, setelah Nabi Nuh as. turun dari kapalnya, beliau membangun sebuah perkampungan yang dihuni oleh delapan puluh suku bangsa. Masing-masing suku bangsa ini memiliki bahasa sendiri-sendiri dan tidak mengerti bahasa suku bangsa lainnya. Salah satu bahasa tersebut adalah bahasa Arab. Jadi, Babil merupakan pusat berkembangnya berbagai macam bahasa manusia.

Daerah Babil (Babilonia Kuno) merupakan tempat berawalnya fajar peradaban umat manusia. Di dalam bahasa Arab, kawasan yang membentang antara lembah sungai Nil melintasi Mesopotamia hingga ke sungai Xus disebut dengan *ad-dâ'iratu al-mu'mirah* ( الدَّائِرَةُ الْمُؤْمِرَة ) atau daerah berperadaban. Orang-orang Babil atau Babilonia Kuno biasa disebut juga dengan bangsa Kildan.

Ibnu Faqih menjelaskan bahwa Babil merupakan kota kedua yang dibangun di dalam sejarah peradaban manusia setelah kota Harran. Orang yang membangunnya adalah Namruz bin Kan'an. Ia juga merupakan raja yang pertama di bumi ini. Pada masa Raja Namruz inilah, Nabi Ibrahim as. hidup. Mereka diperkirakan hidup pada abad ke-18 sebelum Masehi. Nabi Ibrahim as. sendiri sebenarnya lahir di Harran. Lalu, ketika masih kecil dia dibawa oleh ayahnya ke Babil. Di kota inilah Nabi Ibrahim as., tinggal. Setelah menikah barulah Ibrahim as. meninggalkan Babil.

Sebagai pusat dan permulaan peradaban manusia, Babil merupakan kota ilmu pengetahuan. Di Babil, telah dikenal teknologi pembuatan bendungan. Di samping itu, di Babil juga telah berkembang berbagai cabang dan disiplin ilmu pengetahuan, terutama ilmu perbintangan (astronomi). Al-Qur'an berbicara tentang Babil di dalam konteks perkembangan ilmu penge-

*Babilonia, tempat berawalnya fajar peradaban manusia.*

tahuan tersebut yang diajarkan oleh dua orang "malaikat" yang bernama Harut dan Marut. Kedua "malaikat" ini mengajarkan ilmu sihir kepada masyarakat Babil. Namun, mereka berdua memperingatkan bahwa ilmu yang mereka ajarkan adalah cobaan dan jangan disalahgunakan. Menurut Yusuf Ali, Harut dan Marut tidak pernah menyembunyikan ilmunya. Namun, mereka berdua tidak pernah mengajari orang lain tanpa menjelaskan dan memperingatkan sifat fitnah (cobaan) dan godaan ilmu tersebut bila berada di tangan orang-orang jahat. Akan tetapi, manusia tidak mendengar peringatan mereka dan mempergunakan ilmunya itu untuk kejahatan. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102, Al-Qur'an mengungkapkan bahwa mereka menggunakan ilmu yang diajarkan oleh Harut dan Marut tersebut untuk memisahkan suami-istri.

Sebagian ulama memandang Harut dan Marut yang hidup di Babil tersebut sebenarnya bukanlah malaikat, melainkan manusia biasa. Namun, karena kesalehan dan ketinggian ilmunya yang melebihi orang-orang lainnya maka masyarakat Babil menganggapnya sebagai malaikat. Pendapat ini berasal dari Ibnu Abbas dan dianut antara lain oleh Al-Baidhawi, Yusuf Ali, dan A. Hasan. Jadi "malaikat" di dalam ayat ini hanyalah merupakan arti kiasan figuratif, bukan arti yang sebenarnya. Mereka berpandangan bahwa malaikat adalah makhluk suci yang tidak pernah mengajarkan sihir. Pendapat ini sejalan dengan ungkapan Al-Qur'an sendiri di dalam QS. Yûsuf [12]: 31, yang menjelaskan tentang kesempurnaan Nabi Yusuf as., sehingga mencengangkan para wanita Mesir yang melihatnya dan berkomentar bahwa Yusuf bukanlah manusia, melainkan malaikat.
❖ *Muhammad Iqbal* ❖

## BAD' ( بَدْء )

Kata *bad'* ( بَدْء ) berarti 'permulaan, pertama kali', dan 'yang paling awal melakukan suatu perbuatan'. *Al-Mubdi'* ( الْمُبْدِئ ), salah satu nama Allah, diambil dari kata ini. *Al-Mubdi'* ( الْمُبْدِئ ) berarti 'menciptakan sesuatu sejak awal', tidak ada contoh sebelumnya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *bad'* ( بَدْء ) disebut sebanyak 15 kali di dalam sebelas surah. Antara lain pada QS. Al-A'râf [7]: 29, QS. At-Taubah [9]: 13, QS. Yûnus [10]: 4, 34, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104, QS. An-Naml [27]: 64, QS. Al-'Ankabût [29]: 19 dan 20, QS. Ar-Rûm [30]: 11 dan 27, QS. As-Sajadah [32]: 7, QS. Sabâ' [34]: 49, dan QS. Al-Burûj [85]: 13.

Dari 15 kali pengulangan kata *bad'* ( بَدْء ), 12 kali di antaranya ditujukan khusus kepada Allah. Tiga yang lain dipakai untuk selain Allah, yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 76 yang dipakai untuk Nabi Yusuf; QS. At-Taubah [9]: 13 yang dipakai untuk orang-orang musyrik Mekah; dan QS. Sabâ' [34]: 49 yang digunakan untuk hal yang tidak benar (*batil*): *Katakanlah, "Kebenaran telah datang dan yang batil itu tidak akan memulai dan tidak (pula) akan mengulang."* (QS. Sabâ' [34]: 49).

Adapun di antara 12 pengulangan lain, yang dipakai untuk Allah, adalah di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 19 yang artinya, *"Dan apakah mereka tidak memerhatikan bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya..."* dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104 yang artinya, *"Yaitu pada hari Kami gulung langit sebagai menggulung lembaran-lembaran kertas. Bagaimana Kami telah memulai penciptaan pertama begitulah Kami akan mengulanginya."*

Dari 12 kali pengulangan yang dikaitkan dengan Allah itu, sepuluh kali di antaranya diiringi dengan kata *i'âdah* ( إِعَادَة ) yang berarti

'kebangkitan'. Dua kali yang lain diiringi dengan kata yang lain, tetapi memunyai maksud yang sama. Keduanya ialah di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 19 dan QS. As-Sajadah [32]: 7. Kata *bad'* di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 19 langsung diiringi dengan ungkapan yang menunjukkan adanya kebangkitan, yaitu *tsummallâhu yunsyi'un-nasy'atal- âkhirah* ( ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ = kemudian Allah menjadikannya sekali lagi). Pada QS. As-Sajadah [32] kata *bad'* ( بَدْء ) terdapat pada Ayat 7. Adapun ungkapan yang mengisyaratkan adanya kebangkitan kembali terdapat pada Ayat 11, yaitu

قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ

*qul yatawaffâkum malakul-mautil-ladzi wukkila bikum tsumma ilâ rabbikum turja'ûn*

*Katakanlah: malaikat maut yang diserahi tugas untuk kamu akan mematikan kamu; kemudian kepada Tuhanmu engkau sekalian akan kembali*

Sekalipun sebagian besar kata *bad'* ( بَدْء ) yang diperuntukkan bagi Allah diiringi dengan kata *i'âdah* ( إِعَادَة ), penekanan dari tiap-tiap ayat itu tidak sama. Misalnya, QS. Al-A'râf [7]: 29 menekankan pada larangan untuk berbuat keji dan perintah menjalankan keadilan dan ikhlas di dalam beribadah. QS. Yûnus [10]: 4 menggambarkan kemahakuasaan Allah yang mampu menciptakan alam semesta, mampu menurunkan wahyu, dan memberi syafaat. QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104 memperlihatkan kekuasaan Allah sebagai penguasa tunggal di jagat raya dan memperingatkan kekeliruan bagi yang menyembah selain-Nya. Walaupun demikian, perbedaan itu bermuara pada satu tujuan, yaitu memperingatkan manusia bahwa setelah hari kematian, manusia akan dihidupkan kembali dan masing-masing akan menuai hasil kehidupannya di dunia.

Di sisi lain, semua kata *bad'* ( بَدْء ) yang bersubjek Allah ternyata hanya digunakan untuk penciptaan manusia. Hal ini menunjukkan bahwa Allah adalah penciptanya yang pertama dan bentuk yang diciptakan itu sama sekali baru, bukan tiruan dari yang ada sebelumnya. Adapun pengiringan dengan kata *i'âdah* ( إِعَادَة ) tampaknya untuk memberi informasi atas kepastian hari kebangkitan dengan menggambarkan bahwa penciptaan kembali itu lebih mudah dari penciptaan pertama. Penciptaan kembali merupakan awal kehidupan akhirat, sebagaimana penciptaan pertama adalah awal kehidupan dunia.

Pengulangan *bad'* ( بَدْء ) dan *i'âdah* ( إِعَادَة ) menunjukkan bahwa persoalan kebangkitan kembali ini penting karena persoalan kebangkitan kembali hanya dapat diterima melalui wahyu dan manusia tidak mungkin menyaksikan serta menelitinya. Namun, Allah tetap memanggil daya nalar manusia untuk mengamati dan meneliti penciptaan manusia pertama sebagai perbandingan untuk menggambarkan kepastian kebangkitan kembali itu. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## BADÎ' ( بَدِيع )

Kata *badî'* ( بَدِيع ) terambil dari akar kata yang terdiri dari rangkaian huruf *ba', dal,* dan *'ain*. Maknanya berkisar pada dua hal. Pertama, *memulai sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya.* Kedua, *keterputusan sesuatu dan kepunahan/ketumpulannya.* Dari makna pertama, lahir kata *bid'ah* yang merupakan amalan yang tidak dicontohkan oleh Nabi saw. Sementara pakar bahasa menambahkan bahwa kata ini mengandung makna kekaguman, sehingga bila sesuatu yang dihasilkan tidak disertai dengan kekaguman maka ia tidak wajar dinamai *badî'*. Dari sini, kata ini juga bermakna *indah.* Karena itu, ilmu yang membantu memperindah susunan kalimat dinamai *'Ilm al-Badî'* ( عِلْم الْبَدِيع ), dan seorang yang melakukan pekerjaannya dengan baik, dilukiskan dengan kata *abda'a,* dan sesuatu yang menakjubkan atau mengherankan dinamai *bid'u* ( بِدْع ).

Dalam Al-Qur'an, kata yang terangkai dengan ketiga huruf di atas, hanya ditemukan tiga kali, dua menunjuk kepada Allah sebagai *Badî'* (QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan Al-An'am [6]: 101), dan sekali dengan kata *bid'an* ( بِدْعًا ) yang merupakan perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengucapkan bahwa

beliau bukanlah orang pertama yang menjadi rasul (QS. Al-Ahqâf [46]: 9).

Imam Ghazali memahami kata *Badî'*, dalam arti "Dia yang tidak ada sebelumnya yang sama dengan-Nya." Apabila yang bersangkutan tidak ada samanya dalam zat, sifat, dan perbuatan-nya, serta segala sesuatu yang berkaitan dengannya, maka Dialah *Badî' yang mutlak*. Sedang apabila ada sesuatu dalam hal-hal di atas, yang sudah pernah ada samanya sebelumnya, maka dia bukanlah *Badî'* yang mutlak. Tidak ada yang wajar menyandang sifat ini kecuali Allah swt., karena Dia tidak memiliki *masa sebelum*, sehingga tidak mungkin ada sesuatu sebelum-Nya yang sama dengan-Nya, sedang seluruh yang wujud sesudah-Nya diwujudkan oleh-Nya, dan tidak sedikit pun persamaannya dengan-Nya. Karena itu Allah adalah *Badî'* sejak dahulu hingga tidak berakhir.

Merujuk kepada al-Qur'an ditemukan bahwa Allah menyebut sifat ini dalam konteks penciptaan langit dan bumi. Perhatikan QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan . Al-An'âm [6]: 101.

Atas dasar ini, tanpa menolak pandangan al-Ghazali di atas, dapat juga dipahami bahwa kata *Badî'* yang merupakan sifat Allah, mengandung juga arti bahwa Dia adalah Pencipta langit dan bumi serta segala isinya tanpa ada contoh sebelumnya. Dia Yang menciptakan manusia pertama tanpa contoh sebelumnya, Dia juga yang menciptakan sistem reproduksi manusia tanpa ada samanya sebelumnya, Dia menciptakan jenis-jenis makhluk tanpa ada makhluk serupa sebelumnya. Demikian seterusnya. *Wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## BADR ( بَدْر )

Kata *badr* ( بَدْر ) di dalam bahasa Arab berasal dari kata *badara-yabduru-badran wa bidâran* ( بَدَرَ - يَبْدُرُ - بَدْرًا وَ بِدَارًا ). Ibnu Faris, di dalam *Mu'jam Maqâyisil Lughah*, mengatakan bahwa kata *badr* memiliki dua makna asal, yaitu 'kesempurnaan sesuatu' dan 'kesegeraan' atau 'tergesa-gesa'. Pengertian yang kedua ini dapat ditemukan di dalam firman Allah swt. di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6.

Kata *badr* hanya sekali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 123. Hanya saja, tidak lagi digunakan di dalam arti kebahasaannya. Kata itu dimaksudkan oleh Allah untuk menyebut nama suatu peristiwa peperangan besar yang pertama kali terjadi antara umat Islam yang dipimpin langsung oleh Nabi Muhammad saw. melawan golongan kafir Quraisy; umat Islam ketika itu memperoleh kemenangan yang gemilang. Peperangan tersebut terjadi di suatu tempat atau kawasan yang bernama Badr, sebuah kawasan yang terletak di antara kota Madinah dan kota Mekah.

Ada dua versi yang berlainan tentang latar belakang penamaan tempat tersebut dengan nama Badr. Versi pertama, Badr pada mulanya adalah nama seseorang yang memiliki sebuah sumur di kawasan itu. Kemudian, sumur tersebut disebut dengan nama pemiliknya. Sumur itu begitu terkenal namanya, sehingga menjadi ciri khusus kawasan itu, bahkan akhirnya mencakup kawasan itu tersendiri. Demikian menurut pendapat Asy-Sya'bi, seorang mufasir dari generasi Tabi'in. Versi kedua menyebutkan bahwa sejak semula Badr adalah nama sebuah sumur di sebuah tempat yang terletak di antara Madinah dan Mekah, sebagaimana tempat di mana sumur itu berada juga disebut dengan nama Badr. Demikian menurut pendapat mufasir kenamaan lainnya, yaitu Al-Waqidi.

Peristiwa perang Badr merupakan momentum yang amat penting di dalam perjuangan umat Islam dan dakwah islamiah yang disampaikan Nabi Muhammad saw. kepada umat manusia, khususnya bangsa Arab. Sebab, di dalam peperangan inilah Allah memberikan pertolongan, sehingga balatentara kaum Muslim yang jauh lebih kecil jumlahnya dan lebih lemah dan serta sama sekali tidak dipersiapkan untuk sebuah peperangan mampu mengalahkan golongan kaum Quraisy yang memiliki jumlah balatentara yang jauh lebih besar dan kekuatan yang secara lahiriyah sangat kuat.

Peperangan ini merupakan reaksi Nabi saw. dan para pengikutnya yang selama ini

mendapat perlakuan yang zalim dari golongan kaum Quraisy di dalam menyampaikan dan melaksanakan ajaran Islam, sehingga mereka terusir dari tanah kelahirannnya, Mekah. Dengan seizin Allah swt. mereka hijrah ke Madinah sebagai basis perjuangannya menegakkan Islam atas undangan para pengikutnya dari golongan Anshar. Allah mengizinkan Nabi saw. untuk memerangi mereka setelah beliau hijrah ke Madinah. Perpindahan tempat ini menguntungkan kaum muslimin karena suku Quraisy yang senantiasa berdagang dengan membawa kafilah yang besar menuju Syam harus melalui daerah sekitar Madinah. Jalur inilah yang terbaik dan terdekat. Oleh karena itu, Nabi saw. mendengar berita bahwa kafilah atau rombongan pedagang Quraisy akan kembali dari Syam, maka beliau mempersiapkan para sahabatnya untuk mencegah kafilah itu di kawasan Badr. Dengan merampas dan menjarah barang-barang dagangan mereka maka umat Islam akan menjadi kaya dan golongan kafir Quraisy akan mengalami kehancuran ekonomi. Begitu mendengar berita bahwa Rasulullah saw. keluar untuk mencegat mereka, Abu Sufyan yang memimpin kafilah itu, menyewa seorang penunggang kuda untuk membawa kabar buruk tersebut ke Mekah. Selanjutnya, di dalam menyelamatkan sekian banyak komoditas dagangan yang sedemikian besar jumlahnya dan menjadi tulang punggung perekonomian segenap masyarakat Mekah dan sekitarnya, para pemuka Quraisy segera menghimpun kekuatan untuk menggempur kekuatan pasukan Islam. Mereka segera berangkat menuju kawasan Badr. Sementara itu, demi menyelamatkan kafilahnya, Abu Sufyan dan rombongan kafilahnya tidak jadi melalui kawasan Badr dan mengalihkan rute perjalanannya melalui jalur tepi pantai dengan menempuh jarak yang terlalu jauh.

Setelah rombongan pedagang itu selamat, ia mengirim kabar kepada tentara Quraisy dan menyarankan mereka kembali ke Mekah tanpa terlibat peperangan dengan pasukan Islam. Akan tetapi, Abu Jahal dengan kesombongannya mengatakan bahwa kami tidak akan kembali sampai kami tiba di Badr beristirahat tiga hari sampai berpesta menyembelih unta, makan daging dan minum khamar, sehingga seluruh bangsa Arab tahu dan merasa takut kepada mereka selama-lamanya. Namun, sebagian dari mereka ada yang pulang sebelum terjadi peperangan, antara lain: Bani Zuhrah dan Bani Adi.

Perang Badr pun terjadi tanpa terelakkan. Kekuatan yang tidak berimbang ini tidak meruntuhkan semangat jihad kaum muslimin yang berjuang untuk menegakkan kebenaran dan memerangi kebatilan. Berbekal dengan semangat takwa dan tawakal kepada Allah, akhirnya umat Islam mampu mengalahkan musuh utamanya berkat pertolongan dan bantuan Allah yang menurunkan bala bantuan ribuan malaikat. Bantuan malaikat inilah yang akhirnya membuat nyali orang-orang kafir Quraisy jatuh dan mereka lari tunggang langgang, meninggalkan arena peperangan.

Adapun kata lain yang memunyai derivasi yang sama dengan kata *badr* hanya sekali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu kata *bidâran* ( بِدَارًا ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6. Kata yang berarti 'tergesa-gesa' ini dipergunakan Allah untuk memperingatkan para wali anak-anak yatim agar tidak tergesa-gesa memakan atau membelanjakan harta anak yatim sebelum mereka menginjak dewasa. Perbuatan ini merupakan tindakan yang tidak terpuji dan cenderung menzalimi hak-hak anak yatim. Sebisa mungkin seorang wali menjauhkan diri dari memakan harta anak yatim yang berada di dalam asuhannya, kecuali ia benar-benar di dalam keadaan fakir. Dengan kondisi kefakiran semacam ini, seorang wali anak yatim dibolehkan oleh syariat Islam untuk memakan sebagian harta anak yatim itu sekedarnya, sesuai dengan kebutuhannya. Dengan demikian, pembolehan ini bersifat pengecualian saja. ❖ *Muhammad Qarib* ❖

## BAGHTAH ( بَغْتَة )

Kata *baghtah* ( بَغْتَة ) berarti *al-fajâ'ah* ( اَلْفَجَاءَة = mendadak atau tiba-tiba). Al-Raghib Al-

Ashfahani dan Ibnu Faris mengartikan *baghtah* ( بَغْتَة ) dengan *mufâja'atusy syaî' min haîtsu lâ yuhtasabu* ( مُفَاجَأَةُ الشَّيْءِ مِنْ حَيْثُ لَايُحْتَسَبُ = sesuatu yang terjadi secara tiba-tiba, tidak diduga sama sekali).

Di dalam Al-Qur'an kata *baghtah* ( بَغْتَة ) disebut 13 kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31, 44, dan 47, QS. Al-A'râf [7]: 95, 187, QS. Yûsuf [12]: 107, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40, QS. Al-Hajj [22]: 55, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 202, QS. Al-'Ankabût [29]: 53, QS. Az-Zumar [39]: 55, QS. Az-Zukhruf [43]: 66, dan QS. Muhammad [47]: 18.

Kata *baghtah* ( بَغْتَة ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31, QS. Al-A'râf [7]: 187, QS. Yûsuf [12]: 107, QS. Al-Hajj [22]: 55, QS. Az-Zukhruf [43]: 66, dan QS. Muhammad [47]: 18 berkaitan dengan masalah Hari Kiamat yang datang dengan tiba-tiba. Muhammad Baqir An-Nasiri menjelaskan bahwa kiamat datang kepada mereka secara mendadak sehingga mereka tidak mengetahui kapan terjadinya kiamat tersebut.

Kata *baghtah* ( بَغْتَة ) pada QS. Al-An'âm [6]: 44, 47, QS. Al-A'râf [7]: 95, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 202, QS. Al-'Ankabût [29]: 53, dan QS. Az-Zumar [39]: 55 berhubungan dengan siksaan Tuhan terhadap orang yang melupakan nikmat-Nya. Tuhan menyiksa mereka secara mendadak di saat mereka bergembira ria dengan nikmat tersebut dan akhirnya mereka berdiam serta berputus asa.

Menurut Al-Qurthubi, pengertian mendadak di sini ialah tanpa didahului oleh tanda-tanda, sementara mereka waktu itu berada di dalam keadaan terlena dan lalai. Azab atau siksaan Tuhan di dunia kadang-kadang di dalam bentuk gempa bumi, petir, angin topan, atau badai yang dahsyat. Kadang-kadang juga dalam bentuk kelaparan, kemarau panjang, dan sebagainya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## BAGHY ( اَلْبَغْي )

Kata *baghy/al-baghy* ( اَلْبَغْي ) berasal dari *baghâ* ( بَغَى ) yang pada mulanya berarti 'menghendaki', tetapi seringkali digunakan untuk sesuatu yang negatif sehingga biasanya berarti 'durhaka'. Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut diulang sebanyak 13 kali dan diberi arti bermacam-macam sesuai dengan konteksnya. Kata itu digunakan untuk menunjukkan orang yang melanggar hak, melakukan perbuatan yang dapat menimbulkan permusuhan, menganiaya dan merugikan orang lain, menjual diri kepada kekafiran karena rasa benci terhadap ajaran Al-Qur'an serta sikap dengki dan benci terhadap keterangan yang dibawa oleh para Rasul, dan orang yang berbuat zina atau melacur (QS. Al-Baqarah [2]: 90, QS. Âli 'Imrân [3]: 19, QS. Al-A'râf [7]: 33, QS. An-Nahl [16]: 90, QS. Maryam [19]: 20, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 39).

Kata *al-baghy* ( اَلْبَغْي ) di dalam arti yang melampaui batas dapat dipahami dari kata *baghal-jarh* ( بَغَى الْجَرْحُ ) yang artinya 'luka itu meluas dan melebar sehingga lama sembuhnya'. Kata *al-baghy* ( اَلْبَغْي ) di dalam arti 'berbuat zina atau lacur' dapat dipahami dari kasus Maryam yang mengandung (hamil) Nabi Isa, sedangkan Maryam sendiri belum menikah dan belum pernah disentuh atau digauli pria. Maryam di dalam kasus ini menyatakan dirinya tidak termasuk *al-baghy* (orang yang melacurkan diri/zina).

Selanjutnya, karena perbuatan *al-baghyu* tersebut dapat menimbulkan kerusakan, pada ayat lain kata *al-baghy* ( اَلْبَغْي ) sering digunakan untuk menjelaskan suatu bencana yang menimpa seseorang yang berbuat durhaka (*al-bâghî*). (Lihat QS. Yûnus [10]: 23).

Selain itu, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *bâghin* ( بَاغٍ ) yang digunakan untuk menunjukkan pelaku perbuatan yang tidak terpuji. Namun, perbuatan tersebut dilakukan dengan sangat terpaksa, di dalam keadaan darurat, atau tidak berniat melanggar. Terhadap orang yang demikian itu Allah memaafkan, dan perbuatannya tidak dianggap dosa (QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. Al-An'âm [6]: 145).

Selanjutnya, di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *al-bighâ'* ( اَلْبِغَاء ). Kata ini oleh Al-Qur'an digunakan sebagai larangan untuk memaksa para wanita melakukan perbuatan

zina (QS. An-Nûr [24]: 33). Sebagai bentuk jamak dari *al-bighâ'* ( اَلْبِغَاءُ ) adalah *al-bughât* ( اَلْبُغَاةُ ). Namun, kata yang disebut terakhir ini tidak digunakan di dalam Al-Qur'an. Kata *al-bughât* ( اَلْبُغَاةُ ) biasanya digunakan oleh para ahli fiqih (hukum Islam) untuk menerangkan sekelompok orang yang menentang pemerintah yang sah dengan menggunakan kekerasan atau kekuatan senjata. ❖ *Abuddin Nata* ❖

## BAHÎRAH ( بَحِيْرَةٌ )

*Bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) adalah unta betina yang dibelah telinganya. Kata ini akar katanya *b-h-r*, merujuk pada makna 'keluasan' dan 'kelapangan'. Dari akar kata tersebut timbul kata *bahr* ( بَحْرٌ ) yang bermakna 'laut dan sungai-sungai besar'. *Bahr* ( بَحْرٌ ) dengan kata kerja *bahartu 'udzunan-nâqah* ( بَحَرْتُ أُذُنَ النَّاقَةِ = saya belah telinga unta betina itu dengan lebar).

Kata *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103, berkaitan dengan tradisi orang-orang Arab Jahiliyah yang mengharamkan makan daging unta *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ), unta *sâ'ibah* ( سَائِبَةٌ = unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja karena suatu nazar), domba *washîlah* ( وَصِيْلَةٌ = domba betina melahirkan anak kembar yag terdiri dari jantan dan betina, maka yang jantan disebut *washîlah*, tidak disembelih dan diserahkan kepada berhala), dan unta *hâm* ( حَامٌ = unta jantan yang tidak boleh diganggu gugat karena telah dapat menghamili unta betina sepuluh kali). Ada beberapa pendapat yang berbeda mengenai unta *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ):

**Pertama**, pendapat Az-Zajjaj, *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) adalah unta betina yang telah beranak lima kali dan anak yang kelima itu jantan, lalu unta betina itu dibelah telinganya, dilepaskan merumput dan mencari air, tidak boleh ditunggangi, tidak boleh diambil air susunya dan tidak boleh disembelih. **Kedua**, menurut Ahmad bin Faris bin Zakariya dan Ar-Raghib Al-Ashfahani, *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) adalah unta betina yang dibelah telinganya bila telah melahirkan 10 anak unta, tidak boleh ditunggangi, tidak boleh membawa barang, dan dibiarkan bebas ke mana saja. **Ketiga**, menurut Ibnu Abbas, bila unta betina melahirkan lima anak, anak kelimanya diperiksa; bila jantan, anak unta itu disembelih dan dagingnya boleh dimakan bersama kaum lelaki dan perempuan. Bila anak kelima itu betina, lalu dibelah telinganya dan inilah yang dinamakan *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ), yang tidak boleh ditunggangi, tidak boleh dibebani dengan barang di atas punggungnya, serta tidak boleh diminum air susunya oleh kaum wanita. Unta ini dibiarkan pergi sesukanya sampai mati sendiri, dan bila mati, boleh dimakan oleh kaum lelaki dan kaum perempuan bersama-sama. **Keempat**, menurut Ahmad bin Ishaq, *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) adalah anak betina unta *sâ'ibah* ( سَائِبَةٌ ). *Sâ'ibah* ( سَائِبَةٌ ) adalah unta betina yang beranak sepuluh dan kesemua anaknya betina; maka, dibiarkan berkeliaran semaunya, tidak dikendarai, tidak dicukur bulunya, tidak diminum susunya kecuali oleh tamu. Bila unta *sâ'ibah* ( سَائِبَةٌ ) ini melahirkan lagi seekor anak betina maka anak betina ini dibelah telinganya dan dilepas sebagai *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) bersama induknya.

Secara tersirat *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) juga disebut pada QS. Al-An'âm [6]: 139, berkenaan dengan anggapan orang-orang Arab Jahiliyah yang mengkhususkan air susu *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) dan *sâ'ibah* ( سَائِبَةٌ ) serta janin *bahîrah* ( بَحِيْرَةٌ ) dan *sâ'ibah* ( سَائِبَةٌ ) yang lahir di dalam keadaan hidup, untuk kaum lelaki dan terlarang bagi kaum perempuan; bila janin itu lahir mati, dapat dimakan bersama oleh kaum lelaki dan perempuan.

❖ *M.Rusydi Khalid* ❖

## BAI' ( بَيْعٌ )

Kata *bai'* ( بَيْعٌ ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *bâ'a – yabî'u – bai'an* dan *mabî'an* ( بَاعَ يَبِيْعُ بَيْعًا وَمَبِيْعًا ). Dalam Al-Qur'an, bai' dan kata-kata turunannya tersebut 15 kali, tersebar dalam delapan surah dan sebelas ayat.

*Bai'* ( بَيْعٌ ) memunyai makna dasar *'i'thâ'ul-mutsman wa akhdzuts-tsaman'* ( إِعْطَاءُ الْمُثْمَنِ وَأَخْذُ الثَّمَنِ = menyerahkan suatu barang atau benda yang telah ditentukan harganya dan menerima pembayarannya). Dengan demikian, *baî'* ( بَيْعٌ ) merupakan lawan dari *asy-syirâ'* ( الشِّرَاءُ =

menyerahkan sesuatu yang dijadikan pembayaran dan menerima barang atau benda yang telah ditentukan harganya). Al-Baghawi di dalam *Ma'âlimut Tanzîl* ketika menafsirkan *bai'* pada *lâ bai'un fîhi walâ khullah* ( لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ ) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 254 dengan *fidâ'* ( فِدَاء = tebusan), sebab pada hari itu seseorang tidak mungkin dapat menebus dirinya dari Allah, karena Allah tidak akan menjual ketentuan-Nya dengan harga apa pun.

Pada hakikatnya, *bai'* ( بَيْع ) dan *syirâ'* ( شِرَاء ) adalah kegiatan tukar menukar. *Bai'* ( بَيْع ) dan *syirâ'* ( شِرَاء ) yang biasanya dirangkum di dalam istilah *at-tijârah* ( التِّجَارَة = jual-beli/perdagangan) merupakan kegiatan di bidang *mu'âmalât* ( مُعَامَلَات ). Adapun pengertian *bai'* ( بَيْع ) secara istilah yang sudah bersifat teknis adalah *mubâdalatul-mâlil-mutaqawwami bil-mâlil-mutaqawwimi* ( مُبَادَلَةُ الْمَالِ الْمُتَقَوَّمِ بِالْمَالِ الْمُتَقَوِّمِ = kegiatan menukarkan harta yang telah ditetapkan harganya dengan harta yang juga telah ditetapkan harganya).

Apabila kata itu diubah *wazan* (bentuk)-nya menjadi *bâya'a – yubâyi'u – mubâya'atan* ( بَايَعَ يُبَايِعُ مُبَايَعَةً ) atau *al-bai'ah* (Indonesia: baiat) maka pengertiannya menjadi *naû'un minal mîtsâqi bi badzlith thâ'ah* ( نَوْعٌ مِنَ الْمِيْثَاقِ بِبَذْلِ الطَّاعَةِ = salah satu dari bentuk perjanjian yang pada intinya menyatakan kesediaan untuk berlaku patuh dan setia), demikian Ath-Thabathabai merumuskan di dalam tafsirnya *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Namun, dilihat dari bentuk katanya, yang di dalam hal ini menggunakan *wazan* (pola) *mufâ'al* ( مُفَاعَل ) maka kata itu mengandung pengertian saling sehingga baik yang membaiat maupun yang dibaiat harus secara timbal balik berjanji setia untuk melakukan kewajiban masing-masing (QS. Al-Fath [48]: 10, 18 dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 12); apabila bentuknya sudah menjadi *al-bî'ah* ( الْبِيْعَة ) maka maknanya pun berubah menjadi 'tempat ibadahnya orang-orang Nasrani dan Yahudi' (QS. Al-Hajj [22]: 40).

Apabila makna-makna tersebut diperhatikan, terlihat adanya keterkaitan di antara yang satu dengan yang lain. Janji setia dinamakan *bai'ah* karena di dalam janji setia itu sesungguhnya terjadi pertukaran kepentingan: yang dibaiat menjual kepatuhsetiaannya kepada yang membaiat dan yang membaiat memberikan perlindungannya kepada yang dibaiat sebagai ganti (tukaran) kepatuhsetiaan itu. Tempat ibadah orang-orang Nasrani dan Yahudi disebut *al-bî'ah* ( الْبِيْعَة ) karena di dalamnya sering terjadi kegiatan ibadah sebagai manifestasi dari kepatuhsetiaan pelakunya terhadap Tuhannya. Itu berarti telah terjadi penyerahan diri dan jiwa oleh yang menyembah kepada yang disembah dan pemberian karunia dari yang disembah.

Menurut penelitian ini, makna yang terkandung di dalam kata *bai'* dan turunannya di dalam Al-Qur'an mencakup jual, perjanjian (baiat), dan tempat ibadah bagi orang-orang Nasrani dan Yahudi. Pembicaraan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *baî'* dan turunannya berkisar tentang 1) penghargaan Allah swt. kepada para pelaku kebaikan dan para *syuhadâ'* (QS. At-Taubah [9]: 111); 2) tata cara bermuamalah yang baik dan aman (QS. Al-Baqarah [2]: 275, 282); 3) peringatan Allah swt. kepada manusia agar berbuat kebaikan selagi ada kesempatan (QS. Al-Baqarah [2]: 254 dan QS. Ibrâhîm [14]: 31); 4) orang yang tetap melakukan ibadah di tangah-tengah godaan akan mendapat rahmat dan karunia dari Allah swt. (QS. An-Nûr [24]: 37 dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 9); 5) setiap janji setia (baca: baiat) harus dihormati dan dihargai oleh pihak-pihak yang terlibat di dalamnya (QS. Al-Fath [48]: 10, 18 dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 12); dan 6) Allah swt. tidak merestui keganasan suatu golongan atas golongan lainnya (QS. Al-Hajj [22]: 40). ❖ *Cholidi* ❖

## BAIT ( بَيْت )

Kata *bait* ( بَيْت ) berarti 'rumah' dan berasal dari kata *bâta* ( بَاتَ ). Di dalam Al-Qur'an, kata *bâta* ( بَاتَ ) dengan segala derivasinya disebut 73 kali dan tersebar di dalam 28 surah. Lima kali di dalam bentuk kata kerja, tiga kali di dalam bentuk *mashdar*, dan 55 kali di dalam bentuk kata benda. Yang terakhir ini dapat dibagi lagi menjadi dua;

28 kali di antaranya di dalam bentuk kata benda tunggal (*mufrad/singular*), yaitu *bait* ( بَيْت ), dan sisanya, 37 kali, di dalam bentuk kata benda jamak (*jama'/plural*), yaitu *buyût* ( بُيُوْت ).

Di dalam bentuk kata kerja, kata ini berkaitan dengan waktu malam hari. *Bâta* ( بَاتَ ) termasuk *al-af'âlul-khamsah*, seperti *shâra* yang berarti 'menjadi'. Kata ini juga berarti 'berada pada waktu malam'. Kata turunannya yang masih di dalam bentuk kata kerja, seperti *bayyata* ( بَيَّتَ ), tetap berkaitan dengan 'waktu malam hari'. Kata-kata seperti itu biasanya bermakna 'bekerja pada malam hari'. Adapun pekerjaannya sendiri biasanya dikaitkan dengan pelaku, seperti *bayyatal-amra* ( بَيَّتَ الْأَمْرَ ) yang berarti 'mengerjakan sesuatu di malam hari', dan *bayyatal-'aduwwa* ( بَيَّتَ الْعَدُوَّ ) yang berarti 'menyergap musuh di malam hari'.

Adapun kata benda *bait* ( بَيْت ) memunyai dua arti. **Pertama**, 'tempat tinggal', sepadan dengan kata lainnya *al-manzil* ( اَلْمَنْزِل ), *al-maskan* ( اَلْمَسْكَن ), dan *al-ma'wâ* ( اَلْمَأْوَى ). Di dalam hal ini, pengertian *al-bait* ( اَلْبَيْت ) tidak perlu dibatasi dengan waktu malam, sesuai dengan pengertian asalnya. *Bait* ( بَيْت = tempat tinggal) ini, bagaimanapun, memang pada mulanya berhubungan dengan malam hari karena fungsi utama tempat tinggal adalah tempat tidur di malam hari. Apalagi, di masa lalu banyak penduduk Arab hidup secara nomaden, berpindah dari satu tempat ke tempat lain. Di dalam keadaan seperti itu, fungsi tempat tinggal memang terutama untuk tidur. Akan tetapi, di dalam perjalanan waktu, kata itu menjadi berarti 'tempat tinggal' atau rumah. **Kedua**, *al-bait* ( اَلْبَيْت ) bila dihubungkan dengan syair berarti—seperti sudah menjadi bahasa Indonesia—bait atau kuplet syair. Dinamakan demikian karena bait syair itu menghimpun huruf-huruf dan kata-kata, sebagaimana di dalam rumah terhimpun anggota keluarga. Jamak (plural) dari kata *bait* ( بَيْت ) dengan pengertian tempat tinggal atau rumah adalah *buyût* ( بُيُوْت ), sedangkan jamak dari kata *bait* ( بَيْت ) dengan pengertian syair adalah *abyât* ( أَبْيَات ).

Kata *bait* ( بَيْت ) di dalam Al-Qur'an sering dinisbahkan kepada Allah, *baitullâh* ( بَيْتُ الله = rumah Allah, yaitu Ka'bah), yang sering juga disebut dengan nama lain, seperti *baitul-harâm* ( بَيْتُ الْحَرَامِ = rumah suci) dan *al-baitul-muharram* ( اَلْبَيْتُ الْمُحَرَّمُ = rumah yang disucikan), *al-baitul-'atîq* ( اَلْبَيْتُ الْعَتِيْقُ = rumah kuno). Dinamakan *al-baitul-harâm* (rumah suci) dan *al-baitul-muharram* (rumah yang disucikan) karena Allah mengharamkan kepada orang-orang musyrik untuk memasuki rumah itu; sedangkan dinamakan dengan *al-baitul-'atîq*, karena rumah ini merupakan rumah ibadah pertama yang didirikan di atas dunia. Adapun latar belakang dinamakan Ka'bah adalah karena bentuknya yang menyerupai kubus (Ar.: *al-ka'b* = kubus).

Sejak semula *baitullâh* (Ka'bah) itu dimaksudkan sebagai tempat ibadah, tempat orang shalat, tawaf, iktikaf, dan sujud (QS. Al-Baqarah [2]: 125, 158, QS. Al-Anfâl [8]: 35, dan QS. Al-Hajj [22]: 29). Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail merupakan *ahlul-bait;* maka, Allah memerintahkan mereka untuk membersihkan rumah Allah itu untuk keperluan tersebut (QS. Al-Baqarah [2]: 125 dan QS. Al-Hajj [22]: 26). Di samping itu, doa Nabi Ibrahim dikabulkan Allah dengan menjadikan *baitullâh* itu tempat suci yang selalu diziarahi orang dalam rangka melaksanakan haji dan umrah (QS. Al-Baqarah [2]: 158 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 97), serta berkorban (QS. Al-Hajj [22]: 33) sehingga hati manusia tertambat kepadanya dan rezeki Tuhan mengalir ke sana. Allah menyebutkan juga bahwa rumah-Nya juga berfungsi sebagai tempat berkumpul bagi manusia dan merupakan tempat yang aman (QS. Al-Baqarah [2]: 125).

Di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *al-baitul ma'mûr* ( اَلْبَيْتُ الْمَعْمُوْرُ ) (QS. Ath-Thûr [52]: 4) yang secara semantik berarti 'rumah yang ramai dikunjungi'. Sebagian penafsir berpendapat, yang dimaksudkan dengan *al-baitul ma'mûr* ( اَلْبَيْتُ الْمَعْمُوْرُ ) adalah *baitullâh*, Ka'bah, karena ia selalu dikunjungi orang. Sebagian lagi berpendapat, yang dimaksudkan dengan *al-baitul-ma'mûr* ( اَلْبَيْتُ الْمَعْمُوْرُ ) itu adalah sebuah rumah di langit yang ketujuh.

Umumnya *baitullâh*, seperti terlihat di atas,

disebut di dalam bentuk tunggal, yang berarti 'Ka'bah'. Apabila terdapat di dalam bentuk jamak sehingga menjadi *buyûtullâh* (rumah-rumah Allah); maka, yang dimaksudkan adalah masjid-masjid (QS. An-Nûr [24]: 36) dan berfungsi sebagai tempat beribadah, bertasbih dan berzikir pada waktu pagi dan sore hari. Di dalam hal ini, di antara para mufasir ada yang berpendapat bahwa yang dimaksudkan 'rumah-rumah Allah' itu adalah masjid-masjid pada umumnya, sementara sebagian mufasir lainnya menyatakan hanya merujuk kepada empat buah masjid, yaitu masjid-masjid yang dibangun oleh para nabi: *Al-Masjidil-Harâm*, dibangun oleh Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail; Masjid *Al-Baitul Muqaddas* di Yerussalem, yang dibangun oleh Nabi Sulaiman; Masjid Nabawi dan Masjid Quba, keduanya dibangun oleh Nabi Muhammad.

Di dalam pengertian 'tempat tinggal/ rumah', *bait* di dalam Al-Qur'an bisa dinisbahkan kepada manusia dan kepada binatang, bahkan kepada Hari Akhir. Di antara *bait* yang dinisbahkan kepada binatang adalah *baitul 'ankabût* ( بَيْتَ الْعَنْكَبُوتِ = tempat tinggal laba-laba) (QS. Al-'Ankabût [29]: 41) dan rumah lebah di gunung-gunung, bukit, pohon, dan tempat-tempat yang dibikin manusia (QS. An-Nahl [16]: 68). Adapun rumah yang dinisbahkan kepada Hari Akhir adalah rumah di surga (QS. At-Tahrîm [66]: 11).

Di dalam Al-Qur'an, *al-bait* berarti tempat tinggal di dalam pengertian umum. *Al-bait* tidak harus bersifat permanen, kemah-kemah yang terbuat dari kulit yang dibawa berpindah-pindah, di dalam Al-Qur'an, juga disebut dengan kata *buyût* (rumah-rumah) (QS. An-Nahl [16]: 80). Rumah itu bisa juga di dalam bentuk gunung yang dipahat (QS. Al-A'râf [7]: 74, QS. Al-Hijr [15]: 82, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 149). Bahkan, bukan tidak mungkin rumah terbuat dari emas (QS. Al-Isrâ' [17]: 93).

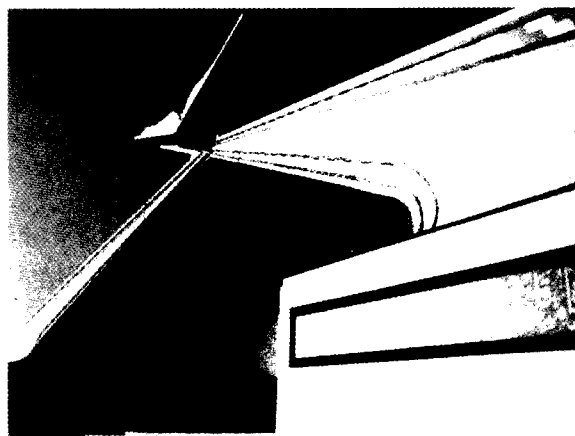
Di dalam Al-Qur'an ada ayat-ayat yang menunjukkan fungsi rumah, seperti sebagai tempat tinggal (QS. An-Nahl [16]: 80) dan tempat menyimpan barang (QS. Âli 'Imrân [3]: 49). Di samping fungsi umum ini, juga disebutkan agar rumah difungsikan sebagai tempat salat dan berdakwah (QS. Yûnus [10]: 87), serta tempat membaca Al-Qur'an (QS. Al-Ahzâb [33]: 34). Akan tetapi, kebanyakan ayat Al-Qur'an yang menyebut rumah sebagai tempat tinggal manusia, berhubungan dengan persoalan-persoalan ajaran etika di dalam Islam (QS. An-Nûr [24]: 27, 61, dan lain-lain).

Rumah juga berfungsi sebagai 'kurungan' bagi wanita pezina (QS. An-Nisâ' [4]: 15), sebagaimana ada juga ajaran etika berkenaan dengan rumah Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Ahzâb [33]: 53). ❖ *Badri Yatim* ❖

## BAKKAH ( بَكَّة )

Bakkah adalah sebuah kota di Saudi Arabia yang merupakan salah satu kota suci umat Islam. Di kota ini terdapat Masjid Haram dan Ka'bah.

Kata *bakkah* ( بَكَّة ) berasal dari kata *bakka* ( بَكَّ ) yang berarti 'meremukkan' dan 'berdesak-desakan'. Di dalam pemakaiannya, kata *bakkah* ( بَكَّة ) berubah menjadi *makkah* ( مَكَّة ) karena kebiasaan orang Arab mengubah huruf *ba* menjadi *mim*, misalnya kata *lâzib* ( لَازِب ) diubah menjadi *lâzim* ( لَازِم ).

Di dalam Al-Qur'an kata ini disebutkan sekali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 96, *"Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun untuk (tempat beribadah) manusia ialah Baitullah di*

*Bakkah, sebutan lain bagi kota suci umat Islam, Mekah. Gambar di atas adalah sebuah gerbang kota yang menjadi* landmark *kota Mekah.*

*Bakkah (Mekah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia."*

Ayat ini disebut di dalam konteks pembicaraan tentang bantahan Allah terhadap pengakuan *Ahlul Kitab* mengenai rumah ibadah yang pertama. Menurut keyakinan *Ahlul Kitab,* rumah ibadah yang pertama dibangun adalah *Baitul Maqdis* yang terletak di Yerussalem. Sebagai bantahannya Allah swt. menurunkan ayat ini.

Ada dua pendapat tentang sebab kota ini dinamai Bakkah atau Mekah. **Pertama,** karena tempat ini selalu ramai diziarahi pengunjung dari berbagai penjuru dunia untuk melaksanakan tawaf, khususnya di musim haji. Orang-orang di dalamnya sering berdesak-desakan, sebagai diisyaratkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 27. **Kedua,** ia dinamai Mekah karena orang-orang yang berbuat aniaya di dalamnya akan diremukkan atau dibinasakan oleh Allah swt., seperti dinyatakan di dalam firman-Nya, QS. Al-Hajj [22]: 25.

Kota Bakkah atau Mekah di dalam Al-Qur'an disebut juga dengan nama *"Umm al-Qura",* antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 92 dan QS. Asy-Syûrâ' [42]: 7.

Kota Mekah terletak di suatu lembah kering dan tandus yang dikelilingi gunung-gunung karang. Lembah itu membujur dari barat ke timur sepanjang kurang lebih 3 km, dan lebarnya dari utara ke selatan sekitar 1,5 km, terletak sekitar 330 meter di atas permukaan laut. Di sebelah timur lembah itu dibatasi oleh Gunung Abu Qubais, di sebelah utara oleh Gunung Kada, Gunung Al-Falj, Gunung Hindi, Gunung Qaiqa'an, dan Gunung Lu'lu, sedangkan di sebelah selatan oleh Gunung Kudai dan Gunung Khundamah. Adapun di sebelah barat lembah itu berbatasan dengan Laut Merah.

Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa kota ini sudah dikenal sejak masa Nabi Ibrahim as. Ibrahim bersama istrinya, Hajar, dan anak mereka, Ismail, datang ke tempat ini untuk menetap dan mencari kehidupan baru. Kedatangan Ibrahim dan keluarganya ke Mekah diabadikan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 37.

Menjelang kedatangan Islam sampai pada masa-masa awal kerasulan Muhammad saw. kota Mekah berada di dalam kekuasaan suku-suku Quraisy yang musyrik.

Mekah dikuasai umat Islam pada tahun 8 H melalui suatu penaklukan yang dikenal dengan nama *Fath Makkah* di bawah pimpinan Rasulullah saw. Sejak itu kota ini sepenuhnya berada di dalam kekuasaan kaum muslimin. Sejak tahun 9 H kaum nonmuslim tidak diperkenankan lagi menetap di kota ini, berdasarkan wahyu di dalam QS. At-Taubah [9]: 28. Sampai sekarang kota Mekah dan daerah-daerah sekitarnya dinyatakan terlarang bagi non-Muslim.

Sebagai kota suci, *Bakkah* (Mekah) memunyai banyak keutamaan, antara lain dapat disebutkan sebagai berikut. 1) Kota yang aman sentosa dan penduduknya dianugerahi rezeki berupa buah-buahan sesuai dengan doa Nabi Ibrahim as. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126. 2) Kota yang di dalamnya terletak Masjid Haram dan Ka'bah, tempat umat Islam melaksanakan ibadah haji dan umrah. 3) Kota yang di dalamnya dijumpai beberapa peninggalan Nabi Ibrahim dan putranya, Ismail, berupa *maqâm* Ibrahim, *hijr* Ismail, sumur zamzam. 4) Kota tempat Al-Qur'an pertama kali diwahyukan. 5) Kota kelahiran Nabi Muhammad saw. 6) Kota tempat Nabi saw. memulai perjalanan Isra dan Mikraj. 7) Kota yang paling banyak dikunjungi manusia setiap tahunnya sehingga ada yang menyebutnya sebagai kota wisata terkemuka di dunia.

❖ *AhmadThib Raya* ❖

## BAL ( بَلْ )

*Bal* ( بَلْ = bahkan, sebenarnya) adalah salah satu huruf *ma'âni* yang berfungsi membatalkan hukum bagian pertama dan menetapkan hukum bagian kedua. *Bal* adakalanya diikuti oleh *jumlah* ( جُمْلَة = susunan kalimat yang sudah sempurna) dan adakalanya hanya diikuti oleh *mufrad* ( مُفْرَد = hanya satu kata). Apabila diikuti oleh *mufrad* maka ia berfungsi sebagai huruf *'athf* ( حَرْف عَطْف = penghubung) dengan syarat didahului oleh *îjâb, amr* (perintah), *nafy* (peniadaan), dan *nahy* (larangan). Jika diikuti oleh *jumlah* (kalimat) maka

ia bermakna 'meninggalkan yang pertama atau membatalkannya'. *Bal* dalam bentuk seperti itu disebut sebagai huruf *ibtidâ'* ( إِبْتِدَاء = 'mengawali persoalan/hukum lain'). Sebagai contoh, firman Allah di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 26 yang artinya, *"Dan mereka berkata, 'Tuhan Yang Maha Pemurah telah mengambil anak,' Mahasuci Allah. Sebenarnya (malaikat-malaikat) itu adalah hamba-hamba yang dimuliakan"*. Kata *bal* di dalam ayat ini diterjemahkan dengan 'sebenarnya'. Jadi, hukum kalimat yang pertama yang menganggap Tuhan itu memunyai anak, tidak berlaku lagi karena di antarai oleh *bal* ( بَلْ = sebenarnya), dan menetapkan hukum kalimat yang kedua, yaitu kalimat setelah *bal*, yang menetapkan bahwa malaikat-malaikat itu adalah hamba-hamba Allah yang dimuliakan. Begitu pula di dalam QS. Al- Mu'minûn [23]: 70 yang artinya, *"Atau mereka berkata: Padanya ada penyakit gila. Sebenarnya dia telah membawa kebenaran..."*. Ini digunakan berkaitan dengan tuduhan orang-orang musyrik yang menganggap bahwa Muhammad saw. gila. Akan tetapi, tanggapan orang-orang musyrik tersebut dianulir oleh Allah swt. bahwa Muhammad saw. itu justru membawa kebenaran kepada mereka, tetapi pada umumnya mereka benci terhadap kebenaran yang dibawa oleh beliau.

Di samping itu, *bal* berfungsi mengalihkan satu pembicaraan kepada pembicaraan yang lain, dan atau meninggalkan satu kisah yang lain tanpa kembali kepada yang pertama *'athf*, seperti di dalam QS. Al-Kahf [18]: 48 yang artinya, *"Dan mereka akan dibawa ke hadapan Tuhanmu dengan berbaris. Sesungguhnya kamu datang kepada Kami sebagaimana Kami menciptakan kamu pada kali pertama; bahkan kamu mengatakan bahwa Kami sekali-kali tidak akan menetapkan bagi kamu waktu perjanjian"*. *Bal* ( بَلْ = bahkan) di dalam ayat itu berfungsi mengubah dan atau memindahkan satu pembicaraan ke pembicaraan yang lebih penting. Pembicaraan yang pertama, Allah menjelaskan situasi di Hari Kiamat di mana manusia akan kembali kepada Tuhan, sebagaimana awal mereka diciptakan. Pembicaraan berikutnya, Tuhan menjelaskan pembicaraan yang lebih penting, yaitu pengingkaran sebagai manusia tentang hari yang dijanjikan itu, yaitu Hari Kiamat. Begitu pula di dalam QS. As-Sajadah [32]: 3 di mana pada pembicaraan pertama orang-orang kafir menganggap Al-Qur'an itu sebagai sesuatu hal yang mengada-ada yang diciptakan oleh Muhammad saw., sedangkan di dalam pembicaraan selanjutnya Allah menegaskan bahwa Al-Qur'an itu adalah kebenaran yang datang dari Tuhan. Pada kedua persoalan ini di antarai oleh *bal*. Contoh lain, di dalam QS. Al-A'lâ [87]: 14-16 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 62-63.

Pendapat lain menyebutkan bahwa *bal* terkadang tidak berfungsi *intiqâl* ( اِنْتِقَال = berpindah), tetapi menunjukkan bahwa orang-orang tersebut memiliki sifat yang disebutkan, baik sebelum *bal* maupun sesudahnya, seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 81, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 166; QS. An-Naml [27]: 55 dan 65-66. Maksudnya, mengungkap berbagai dosa-dosa mereka, seperti sifat-sifat yang dijelaskan di dalam ayat ini. Pendapat ini didukung oleh Ibnu Malik dan Ibnul Hajib. Bahkan, menurut mereka, fungsi seperti ini yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Menurutnya, *bal* yang berfungsi membatalkan yang pertama dan menetapkan yang kedua atau *ibthâlu mâ lil-awwali wa itsbâtuhû litstsânî* ( إِبْطَالُ مَا لِلأَوَّلِ وَإِثْبَاتُهُ لِلثَّانِ ) adalah tidak benar, maka tidak terdapat di dalam Al-Qur'an dan juga di dalam bahasa yang fasih.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## BALÂGH ( بَلاَغ )

*Balâgh* adalah bentuk *mashdar* dari kata *balagha - yablaghu - balâghan* ( بَلَغَ – يَبْلُغُ – بَلاَغًا ) yang berarti 'menyampaikan'. Menurut bahasa, kata *balâgh* memunyai beberapa makna. Makna-makna tersebut sebagian besar terekam di dalam Al-Qur'an, seperti *balâgh* yang bermakna *at-tablîgh/ al-îshâl* ( التَّبْلِيْغ\الإِيْصَال = menyampaikan), *al-kifâyah* ( الكِفَايَة = cukup), *bayânun yudzâ'li ghardhin minal aghrâdh* ( بَيَانٌ يُذَاعُ لِغَرْضٍ مِنَ الأَغْرَاض = penjelasan yang disampaikan untuk mencapai suatu tujuan), *sinnul bulûgh* ( سِنُّ الْبُلُوْغ = masa baligh), *haddasy-syai' wa nihâyatuhû* ( حَدَّ الشَّيْءِ وَ نِهَايَتُهُ =

batas akhir sesuatu), *shâra fashîhan* ( صَارَ فَصِيْحًا = menjadi fasih), *washala ilaih* ( وَصَلَ إِلَيْه = sampai kepadanya), *atstsara ta'tsîran syadîdan* ( أَثَّرَ تَأْثِيْرًا شَدِيْدًا = memberikan bekas yang sangat kuat), dan sebagainya. Makna-makna tersebut sekalipun tampaknya berbeda, tetapi memiliki hakikat yang sama, yaitu menunjukkan tujuan akhir sesuatu, karena kata yang berakar pada *ba, lam, ghain* menunjukkan makna yang demikian.

Kata *balâgh* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak 77 kali di dalam Al-Qur'an, yang tersebar di dalam 36 surah dengan makna-makna yang berbeda seperti yang disebutkan di atas. Penggunaannya sebagian besar (51 kali) di dalam bentuk *fi'l* (kata kerja), yaitu antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231, 232, 234, 235, dan 196; QS. Âli 'Imrân [3]: 40; dan QS. Al-Nisâ' [4]: 6, sedangkan di dalam bentuk *ism* (kata benda) disebutkan sebanyak 26 kali, yaitu antara lain di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 20; QS. An-Nisâ' [4]: 63; dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, 92, dan 99.

*Balâgh* yang bermakna *al-îshâl* ( الإِيْصَال = menyampaikan) disebutkan di dalam sejumlah ayat antara lain QS. Al-Nûr [24]: 54 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 18. Ayat ini berkaitan dengan tugas seorang rasul, yaitu menyampaikan risalah/agama Allah kepada kaumnya. Seorang rasul tidak wajib mengubah kaumnya dari tidak beriman menjadi beriman terhadap risalah Tuhan; karena yang wajib bagi rasul hanyalah menyampaikan risalah tersebut. Di sini terletak salah satu dari kewajiban rasul Tuhan adalah *at-tablîgh* ( التَّبْلِيْغ = menyampaikan).

*Balagh* yang bermakna *al-kifâyah* ( كِفَايَة = cukup) disebutkan di dalam sejumlah ayat, di antaranya QS. Al-Anbiyâ' [21]: 106. Ayat ini berkenaan dengan peringatan Allah kepada orang-orang beriman, khususnya umat Muhammad saw., bahwa kisah para nabi yang dijelaskan oleh Allah di dalam beberapa ayat di dalam surah ini bisa menjadi peringatan yang sangat bermanfaat, mengingat di dalamnya dapat ditarik nasihat-nasihat.

*Balâgh* yang bermakna *sinnul bulûgh* ( سِنّ البُلُوْغ = masa baligh) disebutkan di dalam beberapa ayat, di antaranya QS. An-Nûr [24]: 59. Ini dipergunakan berkaitan dengan pedoman pergaulan di dalam rumah tangga, yaitu apabila anak-anak telah memasuki umur baligh maka tidak diperkenankan masuk ke dalam kamar orang tuanya tanpa meminta izin terlebih dahulu, seperti yang dijelaskan Allah di dalam QS. An-Nûr [24]: 59.

*Balâgh* yang bermakna *haddusy-syai' wa nihâyatuh* ( حَدُّ الشَّيْئِ وَ نِهَايَتُهُ = batas akhir sesuatu) disebutkan di dalam QS. An-Najm [53]: 30. Ini adalah rangkaian ayat yang memberikan peringatan kepada Nabi saw. agar berpaling dari orang-orang yang berpaling dari peringatan Tuhan, yaitu orang-orang musyrik karena pengetahuan siapa yang mendapat petunjuk dan siapa yang tersesat di jalan Tuhan, hanya Dialah yang tahu. Pengetahuan nabi tentang hal tersebut ada batas dan akhirnya.

*Balâgh* yang bermakna *atstsara ta'tsîran syadîdan* ( أَثَّرَ تَأْثِيْرًا شَدِيْدًا = memberikan bekas yang sangat kuat) terekam di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 63, sedangkan *balâgh* yang bermakna *washala ilaihi* ( وَصَلَ إِلَيْه = sampai kepadanya) disebutkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 61. Ayat terakhir ini memberikan gambaran tentang perjalanan Musa as. untuk menemui Khidr as., yang oleh Allah memberikan tanda di mana Khidr berada, yaitu pertemuan dua buah laut. Namun, pada saat Musa as. telah melewati tempat tersebut Musa lupa tanda yang telah disampaikan oleh Allah.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## BARÂ'AH ( بَرَاءَة )

Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 1 dan QS. Al-Qamar [54]: 43. Kata yang seakar dengannya dengan preposisi yang sesuai dengan penggunaannya ditemukan sebanyak 27 kali dan tersebar di dalam berbagai surah, yang terdiri dari kata *ubarri'u* ( أُبَرِّئ ), *tabarra'a* ( تَبَرَّأ ), *barâ'ah* ( بَرَآءَة ), *natabarra'u* ( نَتَبَرَّأ ), *barî'* ( بَرِيْء ), *bura'â'u* ( بُرَءَاؤُا ), dan *al-bâri'* ( البَارِئ ).

Menurut bahasa, kata Ar-Raghib Al-Ashfahani, *barâ'ah* ( بَرَآءَة ) berarti 'menjauhi

sesuatu yang keberadaannya tidak disukai'. Kata *barâ'ah* ( بَرَاءَة ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 1, berarti 'pemutusan hubungan Allah dan rasul-Nya dari kaum musyrikin, merupakan upaya menjauhi mereka karena hubungan itu tidak disukai keberadaannya'. *Barâ'ah* ( بَرَاءَة ) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 43, yang berarti 'jaminan pembebasan dari azab, merupakan upaya menjauhkan azab sebagai sesuatu yang tidak disukai'. Kata *ubri'u* ( أُبْرِئُ ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 49 dan *tubri'u* ( تُبْرِئُ ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 110, yang berarti 'menyembuhkan' bermakna 'menjauhkan penyakit sebagai sesuatu yang tidak disukai'. Selanjutnya, kata *al-bâri'* ( الْبَارِئُ ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 54 yang dinisbahkan kepada Allah swt. adalah di dalam konteks bahwa Dialah yang menjadikan manusia bebas dan jauh dari kekurangan dan hal-hal negatif sebagaimana dialami oleh Bani Israil yang menyembah lembu; dengan tobat bunuh diri, Allah membebaskan dan menjauhkan mereka dari kezaliman yang mereka perbuat selama ini.

Adapun latar belakang turunnya ayat-ayat yang berkenaan dengan pemutusan hubungan dengan kaum musyrikin ialah seringnya mereka melanggar perjanjian yang mereka buat dengan Rasulullah saw. yang selama ini dihadapi dengan pasif oleh beliau. Hal ini tentu saja merugikan beliau dan umat Islam. Oleh karena itu, turun beberapa ayat tentang *barâ'ah* ( بَرَاءَة ) yang merupakan jawaban Allah di dalam menghadapi kondisi negatif ini.

Rasulullah saw. telah menyampaikan langsung pengumuman tentang pemutusan hubungan tersebut kepada kaum musyrikin di Mekah, tetapi beliau meminta Abu Bakar ra.. untuk mewakilinya di dalam menyampaikan pengumuman itu sekaligus sebagai *amîrul-hajj*. Namun, belum begitu lama Abu Bakar berangkat, Nabi saw. memerintahkan Ali bin Abi Thalib ra.. untuk menyusulnya dan menggantikan Abu Bakar di dalam tugas yang dilimpahkan kepadanya. Abu Bakar merasa kecewa dengan tindakan beliau yang mencabut tugas itu. Menyadari kekecewaan sahabatnya, Rasulullah saw. menjelaskan bahwa malaikat Jibril telah datang kepadanya dan mengatakan, "Maklumat tentang *barâ'ah* ( بَرَاءَة ) harus Engkau sampaikan sendiri atau disampaikan oleh seseorang dari keluargamu." Jawaban itu membuat Abu Bakar merasa puas dan berbesar hati kembali.

Adapun isi maklumat *barâ'ah* ( بَرَاءَة ) yang disampaikan Ali bin Abi Talib sebagai berikut. **Pertama**, perjanjian yang telah disepakati di antara Nabi dan kaum musyrikin Mekah selama ini tetap berlaku sampai batas waktunya berakhir. Perjanjian yang tidak ada batas waktunya ditentukan batasnya sampai empat bulan lagi. Bila tidak ada perjanjian baru maka hubungan dibatasi sampai akhir bulan Muharram. Di dalam masa empat bulan itu, kaum musyrikin diberi kesempatan untuk pergi ke mana saja, tanpa diganggu, di dalam rangka mempersiapkan peperangan yang bakal terjadi setelah berakhirnya batas waktu tersebut. Sesudah itu, Nabi saw. dan para sahabatnya siap menyerbu dan menyerang mereka. Dengan kata lain, beliau tidak lagi menunggu adanya serangan lebih dahulu; akan tetapi, beliau dapat mengambil inisiatif untuk memulai peperangan. **Kedua**, bahwa tawaf di Baitulharam tanpa busana tidak diperbolehkan. **Ketiga**, setelah tahun penyampaian maklumat ini, orang-orang musyrik tidak diperbolehkan lagi bertawaf di Baitulharam dan tidak diperbolehkan melaksanakan ibadah haji. **Keempat**, dinyatakan bahwa tidak ada yang akan masuk surga kecuali orang yang beriman.

Adapun masa empat bulan yang dimaksudkan, dihitung mulai hari penyampaian maklumat itu atau dengan kata lain, dengan hitungan 20 hari di dalam bulan Dzulhijjah, selama bulan Muharram, Shafar, Rabiul Awal, dan 10 hari pertama bulan Rabiul Akhir, sesuai dengan makna yang terkandung di dalam ayat-ayat itu.

Tentang tidak adanya penyebutan *basmalah* pada awal surah *barâ'ah* ( بَرَاءَة ) ini, itu merupakan *tauqîfî* ( تَوْقِيْفِي ) karena demikianlah yang di-

sampaikan Rasulullah saw. kepada para sahabatnya. Kendati demikian, ada ulama yang mencoba mencari penjelasan mengenai alasan dari "ketidakbiasaan" ini. Alasan tersebut antara lain sebagai berikut. 1) Menurut tradisi bangsa Arab, di dalam pembatalan perjanjian tidak dituliskan *basmalah* di dalam surah pembatalan itu. Oleh karena itu, Ali bin Abi Talib membacakannya tanpa *basmalah* sebagaimana tradisi mereka. 2) *Basmalah* merupakan ciri kedamaian, sementara maklumat *barâ'ah* ( بَرَآءَة ) bermakna kekerasan. 3) QS. Barâ'ah QS. At-Taubah [9] termasuk surah yang terakhir diturunkan dari Al-Qur'an di Madinah. Isinya mirip dengan QS. Al-Anfâl [8] yang turun pertama kali di Madinah. Hanya saja, Rasulullah saw. wafat sebelum sempat menjelaskannya. Oleh karena itu, keduanya digabungkan dan antara keduanya tidak dituliskan *basmalah*, serta diletakkan pada tujuh surah yang panjang, meskipun keduanya tetap merupakan dua surah. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

## BARAKÂT ( بَرَكَات )

Kata *barâkat* ( بَرَكَات ) adalah bentuk jamak dari kata *barkah* ( بَرْكَة ), *mashdar* (infinitif) dari kata *baraka - yabriku - barkan – barkatan* ( بَرَكَ – يَبْرُكُ – بَرْكًا وَبَرْكَةً ). Di dalam Al-Qur'an, kata *barâkat* ( بَرَكَات ) dan kata-kata yang seakar dengannya terulang sebanyak 32 kali.

Secara bahasa, kata *barkah* ( بَرْكَة ) berarti (a) *'an-namâ' waz ziyâdah'* ( اَلنَّمَاءُ وَالزِّيَادَة = tumbuh dan bertambah), seperti: *barraktu 'alaihi tabrîkan* ( بَرَّكْتُ عَلَيْهِ تَبْرِيْكًا = saya ucapkan semoga [Allah] memberinya tambahan [berkah]); (b) 'tetapnya sesuatu, kemudian ia bercabang, dan satu sama lain saling berdekatan'; (c) sebagaimana diartikan oleh al-Ashfahani dan Ibnu Faris, arti asalnya 'dada atau punggung unta yang menonjol'. Ini ada kaitannya dengan arti 'tumbuh dan bertambah', sebab salah satu dari anggota tubuh unta itu menonjol dari tubuhnya yang lain.

Secara terminologis, kata *barkah* ( بَرْكَة ) berarti 'kebaikan yang bersumber dari Allah yang ditetapkan terhadap sesuatu sebagaimana mestinya'. Tetapnya kebaikan ini diibaratkan seumpama tetapnya air di dalam telaga. Firman Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 96 menyatakan bahwa akan turun limpahan keberkatan dari langit dan dari bumi kalau penduduk suatu negeri beriman kepada Allah. Umat Nabi Syu'aib mendapat malapetaka dan jauh dari keberkatan karena tidak beriman kepada Allah. Bani Israil, karena kesabaran yang mereka miliki dari penindasan Firaun, diberi oleh Allah keberkatan berupa daerah-daerah yang subur, yang sebelumnya pernah mereka kuasai (QS. Al-A'râf [7]: 137).

Menurut Ath-Thabathabai, *al-khairul-ilâhiyy* ( اَلْخَيْرُ الإِلٰهِي = kebaikan yang bersumber dari Allah) itu muncul tanpa diduga, *lâ yuhtasab* ( لَايُحْتَسَبُ ) dan tak terhitung pada semua segi kehidupan, baik yang bersifat materi maupun yang nonmateri. Keberkatan yang bersifat materi itu pun nanti akan bermuara juga kepada keberkatan nonmateri dan kehidupan akhirat.

Thabathabai merinci bentuk keberkatan pada semua segi kehidupan. **Pertama**, keberkatan di dalam berketurunan dengan munculnya generasi-generasi yang kuat di segala bidang dan harta benda yang melimpah ruah. Semuanya kalau diberkati oleh Allah, dijadikan indah bagi manusia. Sarah, istri Nabi Ibrahim *as.*. hampir putus asa akan memperoleh keturunan, karena telah tua. Akan tetapi, karena rahmat dan keberkatan Allah, akhirnya ia memperoleh keturunan seorang putera bernama Ishaq *as.* Ibrahim menjadi bahagia dan tenteram (QS. Hûd [11]: 73). Karena itu, tidak ada alasan bagi manusia untuk tidak beriman dan tidak berterima kasih kepada Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 14 dan QS. An-Nahl [16]: 72). **Kedua**, keberkatan di dalam soal makanan seperti mendatangkan kekenyangan. Kita dibolehkan menikmati makanan, tetapi dibatasi untuk tidak melampaui batas (QS. Al-A'râf [7]: 7: 31). Makanan yang dinikmati itu haruslah yang halal dan bergizi agar berkah bagi tubuh, kesehatan, dan kecerdasan (QS. Al-Baqarah [2]: 168, QS. Al-Mâ'idah [5]: 88, dan sebagainya). **Ketiga**, keberkatan di dalam hal waktu, seperti banyak-

nya waktu yang disediakan oleh Allah untuk berusaha memenuhi kebutuhan hidup dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Allah berjanji akan memberi balasan yang baik dan kemudahan-kemudahan (berkah) bagi yang dapat mempergunakan waktu untuk berusaha serta memberikan sebagian penghasilannya di jalan Allah (QS. Al-Lail [92]: 4-7). Karena itu, wajar kalau Allah pada umumnya mengungkapkan kata berkah di dalam Al-Qur'an di dalam bentuk jamak (plural); keberkatan terdapat di dalam berbagai aspek kehidupan dan berkaitan dengan kepuasan hati di dalam menerima dan memanfaatkan nikmat Allah.

Bentuk keberkatan lain yang diungkapkan oleh Allah adalah keberkatan terhadap dua masjid yang penuh dengan nilai-nilai sejarah dan keagamaan. Masjid Aqsa sebagai tempat persinggahan Nabi Muhammad saw. saat Isra dan Mikraj diberkati kesuciannya dan lingkungannya oleh Allah karena mengandung nilai sejarah. Keberkatan juga diperoleh bagi yang mengunjungi dan beribadah di dalamnya (QS. Al-Isrâ' [17]: 1). Demikian juga Masjid Haram yang memunyai berkah secara timbal balik. Keberadaannya dapat dijadikan tempat ibadah haji oleh umat Islam dari seluruh penjuru dunia serta mengandung nilai sejarah, baik tentang Nabi Ibrahim as. maupun oleh Nabi Muhammad saw. (QS. Âli 'Imrân [3]: 96).

Akar kata lain dari *barkah* ( بَرْكَة ), yakni *tabâraka* ( تَبَارَكَ ), menurut Ibnu Faris berarti *tahmîd wa tajlîl* ( تَحْمِيْد وَتَجْلِيْل = pujian dan keagungan atau maha banyak kebajikan yang dianugerahkan-Nya). Kata ini ditafsirkan sebagai kemahatinggian Allah, *ta'âlallâhu* ( تَعَالَى اللهُ ). Keberkatan itu merupakan kabaikan yang dianugerahkan oleh Allah kepada manusia; setiap kebaikan dari-Nya dipandang suci dan bersih. Dari sini kata *tabâraka* ( تَبَارَكَ ) yang ditujukan kepada Allah, sumber pemberi berkah, dapat juga mengandung arti Mahasuci (lihat QS. Al-Furqân [25]: 1, QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. Az-Zukhruf [43]: 85, dan sebagainya). ❖ *Yaswirman* ❖

## BARQ ( بَرْق )

Kata *barq* ( بَرْق ) adalah *mashdar* ( مَصْدَر ) yang berasal dari kata *baraqa* ( بَرَقَ ) – *yabruqu* ( يَبْرُقُ ) – *barqan* ( بَرْقًا ). Kata ini berakar pada huruf *bâ* ( ب ), *ra* ( ر ), dan *qaf* ( ق ) yang memiliki dua pengertian pokok, yaitu: (1) berarti 'sesuatu (yang mengilat)', dan (2) 'kumpulan antara yang hitam dan yang putih pada sesuatu'. Pada pengertian pertama, menurut Al-Khalil, *al-barq* ( البَرْق ) adalah *bîdh ash-sahâb* ( بِيضُ السَّحَاب = awan putih). Ketika 'awan menggumpal, langit tampak kegelapan (kehitam-hitaman), ketika itu muncul warna putih, sehingga terjadi penggabungan antara hitam dan putih. Kondisi seperti itu lazimnya disebut البَرْق yang diartikan 'kilat', seperti dikatakan *baraqas sahâb barqan wa barîqan* ( بَرَقَ السَّحَابُ بَرْقًا وَبَرِيْقًا = awan berkilat). Dan jika kilat itu hanya terjadi sekali disebut *barqatan* ( بَرْقَةً ).

Kata *baraqa* ( بَرَقَ ) dapat pula berarti *'thala'a'* ( طَلَعَ = terbit, muncul). Kondisi ini menerangkan suasana malam yang gelap dan bintang memancarkan cahaya yang menerangi. Sama halnya jika dikatakan *atânâ 'inda mabraqish-shubh* ( أَتَانَا عِنْدَ مَبْرَقِ الصُّبْحِ = ia telah datang kepada kami ketika terbit subuh), artinya *'hîna baraqa'* ( حِيْنَ بَرَقَ = ketika terbit). Al-Khalil berpendapat bahwa awan yang berkilat memunyai kilat, dan segala sesuatu yang warnanya berkilauan. Bisa juga kata tersebut berarti *lama'a* ( لَمَعَ = mengkilat), sebagaimana dikatakan Al-Asmui, *"Abraqa*

*Orang-orang munafik seperti mendengar kilat (*barq*) ketika mendengar ayat-ayat tentang peringatan*

*fulânun bi saifihî ibrâqan"* ( أَبْرَقَ فُلاَنٌ بِسَيْفِهِ إِبْرَاقًا = Si Fulan bersinar pedangnya), atau dikatakan, *"ra'aitu al-bâriqata"* ( رَأَيْتُ البَارِقَةَ = saya melihat sesuatu yang bersinar); maksudnya adalah pedang, karena sifat pedang memancarkan kilatan.

Pada pengertian berikutnya dapat dilihat pendapat Al-Khalil bahwa mata dinamai *barqâu* ( بَرْقَاءُ ) karena pada mata terdapat dua warna, hitam dan putih secara terpisah dalam suatu benda.

Kata *barq* ( بَرْق ) di dalam Al-Qur'an dan segala bentuk perubahannya dikemukakan sebanyak 11 kali. Sepuluh kali diungkapkan dalam bentuk *ism*, yang antara lain terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19, 20; QS. Ar-Ra'd [13]: 12; dan QS. Ar-Rûm [30]: 24, dan satu kali di dalam bentuk *fi'il*, sebagaimana yang terdapat pada QS. Al-Qiyâmah [75]: 7. Kesebelas ayat di atas dapat dikelompokkan pada dua bahagian.

**Pertama**, mengungkapkan keesaan, kekuasaan, dan kebesaran Allah swt. Ungkapan ini umumnya ditujukan kepada orang-orang yang tidak beriman kepada-Nya. Kata *barq* ( بَرْق ) yang mengungkap persoalan tersebut terdapat antara lain di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 12; QS.Al-Rûm [30]: 24; QS. Al-Qiyâmah [75]: 7.

Kata *barq* ( بَرْق ) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19 dan 20, mengungkapkan tamsil yang ditujukan kepada tingkah laku orang-orang munafik. Tamsil itu dimaksudkan agar mereka menyadari betapa besar kekuasaan Allah.

Menurut Al-Maraghi bahwa yang dimaksud *barq* ( بَرْق ) adalah cahaya yang dahsyat yang menyinari awan, dan kadangkala terletak di ufuk ketika tidak ada awan. Cahaya ini menghasilkan energi listrik karena bergabungnya antara positif dan negatif. Kondisi seperti ini tentunya menakutkan; bahkan, kilatannya yang mengandung aliran listrik dapat membawa kematian, sehingga orang-orang yang menyaksikannya berusaha mencari perlindungan dengan berbagai cara.

Menurut Tafsir Departemen Agama bahwa keadaan seperti di atas menggambarkan keadaan orang-orang munafik ketika mendengar ayat-ayat yang mengandung peringatan. Mereka menyumbat telinganya karena tidak sanggup mendengar peringatan-peringatan Al-Qur'an. Di dalam ilmu balaghah, ungkapan seperti ini masuk bahasan *tasybîh*, yakni orang-orang munafik seperti mendengar kilat ketika mendengar ayat-ayat tentang peringatan.

**Kedua**, mengungkapkan balasan yang diterima oleh orang-orang yang beriman, bertakwa, dan yang berbuat kebajikan.

Ungkapan kedua ini, kata yang mengacu kepada huruf *ba*, *ra*, dan *qaf* telah mengalami perubahan bentuk, *istabraq* ( اسْتَبْرَق ). Menurut aturan bahasa, kata yang mengalami perubahan bentuk berarti terjadi perubahan makna. Kata *istabraq* ( اسْتَبْرَق ) diartikan *ad-dîbâjul ghalîzh* ( الدِّيبَاجُ الغَلِيْظ = sutra berat). Biasanya, kain itu tidak memancarkan cahaya. Akan tetapi, setelah dicampuri dengan emas, barulah menampakkan kilauannya. Kata semacam ini diungkapkan berkenaan dengan balasan kenikmatan yang diperoleh orang-orang yang beriman, sebagaimana terlihat di dalam firman Allah swt. di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31.

Menurut Ibnu Kasir, kata *istabraq* ( اسْتَبْرَق ) berarti 'kain sutra berat' yang di dalamnya terdapat *barîq* ( بَرِيْق = kilauan). Senada penafsiran itu, At-Tabarsi mengemukakan tiga pengertian, yaitu: (1) sutra berat dengan lembut; (2) kata *istabraq* ( اسْتَبْرَق ) berasal dari bahasa Persia kemudian diarabkan, yang asalnya *istabrahû* ( اسْتَبْرَق ); dan (3) sutra yang ditenun dari emas. Sementara Al-Maraghi mengungkapkan bahwa kata *istabraq* ( اسْتَبْرَق ) adalah penjelasan dari janji kenikmatan yang ditujukan kepada orang-orang yang beriman dan telah beramal saleh. Salah satu di antaranya ialah *"wa yalbasûna tsîyâban khudhran min sundusin wa istabraqin"* ( وَيَلْبَسُوْنَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَق = Dan mereka memakai pakaian hijau dari sutra halus dan sutra berat). Yang dimaksudkannya adalah pakaian sutra halus dan sutra berat yang ditenun dari emas, dan ini merupakan pakaian yang mewah di dunia, dan

akhirnya dinikmati oleh orang-orang masuk surga. Pakaian yang indah ini dipilihkan warna hijau karena bermanfaat pada penglihatan, sebagaimana warna ini diberikan pada tumbuhan dan pepohonan. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

## BARR ( بَرّ )

Kata *barr* ( بَرّ ) di dalam al-Qur'an di dalam segala bentuknya disebut 32 kali, di antaranya di dalam QS. al-Baqarah [2]: 44, 177, 189, 224 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 193, 198.

Di dalam tulisan, kata *barr* ( بَرّ ) terdiri dari huruf *ba* dan dua *ra*, *barra, yabirru, barran* ( بَرَّ – يَبِرُّ – بَرًّا ). Kata *barr* ( بَرّ ) lebih di dalam maknanya daripada *bârr* ( بَارّ ). *barr* ( بَرّ ) merupakan bentuk tunggal dan bentuk jamaknya *barûrah* ( بَرُورَة ). Kata itu memiliki banyak makna, di antaranya yang berikut.

1. Makna asal kata ini adalah daratan, sebagai lawan dari lautan, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 96. Kondisi di daratan lebih menguntungkan, bahkan lebih leluasa untuk bergerak daripada di lautan. Namun, Allah telah menciptakan berbagai bentuk kehidupan buat manusia, baik di darat maupun di laut, (QS. Al-Isrâ' [17]: 70.)
2. Bermakna perbuatan benar, *ash-shidq* ( الصِّدْق ) atau berbakti. Termasuk ke dalam pengertian ini, seseorang yang melakukan perbuatan taat kepada Allah swt. karena untuk melakukan perbuatan taat, seseorang merasa bebas (tanpa harus menyembunyikan diri dari orang lain). Demikian juga orang yang taat terhadap orang tua. (QS. Maryam [19]: 14, 32).
3. *Burbur* ( بُرْبُر ) sebagai suara kambing yang masih kecil.
4. *Burr* ( بُرّ ) bermakna gandum. Penamaan biji-bijian gandum dengan *burr* ( بُرّ ) karena gandum merupakan kebutuhan mayoritas umat manusia (biasa mereka konsumsi) dan tidak sulit untuk memperolehnya.

Bila kata *barr* ( بَرّ ) dihubungkan di dalam konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an maka akan ditemukan dua pengertian:

a. Sesuai dengan makna aslinya 'daratan', Penggunaan kata ini untuk menunjukkan kekuasaan Allah dan limpahan karunia-Nya kepada umat manusia dan sekaligus menunjukkan kemahakuasaan-Nya terhadap semua yang gaib, yang hanya diketahui oleh Allah sendiri (QS. Al-An'âm [6]: 59). Di antaranya, Allah menyelamatkan manusia dari bencana di daratan dan di lautan, disediakan bintang-gemintang untuk menerangi daratan dan lautan, juga ditiupkan angin barat dan angin laut. Semua itu bertujuan agar umat manusia dapat menikmatinya dan mensyukurinya (QS. Yûnus [10]: 22). Selain itu, kata *al-barr* ( البَرّ ) yang berarti 'daratan', digunakan di dalam menggambarkan keserakahan manusia di muka bumi ini yang secara berlebih-lebihan mengeksploitasi lingkungannya, dan pada akhirnya justru menjadi bencana bagi diri mereka sendiri (QS. Ar-Rûm [30]: 41).
b. Pemberi kebaikan yang merupakan salah satu dari sifat Allah swt. (QS. At-Thûr [52]: 28). Yang Maha Pemberi kebaikan terhadap semua makhluk-Nya, tanpa membeda-bedakan ras dan warna kulit, juga tanpa membedakan apakah seseorang itu mukmin atau kafir. Allah adalah sumber dari segala kebaikan. Termasuk di dalam kategori pertama ini segala bentuk kebaikan yang dilakukan oleh manusia, seperti di dalam QS. al-Baqarah [2]: 44, 189 dan 224 serta QS. Al-Mumtahanah [60]: 8.

Bila diperhatikan penggunaannya di dalam Al-Qur'an maka makna yang paling dominan adalah kebaikan, atau pelaku kebaikan. Pengertian kedua tersebut di atas sebenarnya dekat sekali dengan pengertian asli dari kata *barr* ( بَرّ ), yaitu 'daratan'. Bagaimanapun, seorang yang senantiasa melakukan kebaikan akan merasa bahwa bumi Allah itu luas dan ia akan lebih leluasa bergerak ke mana saja ia ingin pergi. Itu berbeda halnya dengan orang yang melakukan kejahatan. Ia akan merasakan dunia ini sempit dan sulit untuk bergerak karena ia berhadapan dengan kejahatan yang dilakukannya. Di sisi lain

ia akan senantiasa berusaha untuk menghindar agar jangan diketahui atau dilihat oleh orang lain. Dari sisi untuk melakukannya ia dibatasi, tidak bebas, di sisi lain kalau orang lain sudah tahu maka ia merasakan dunia sempit dan takut keluar. Akhirnya dunia yang luas ini bagi pelaku kejahatan menjadi sempit.

❖ *Ahmad Husein Ritonga & Ahmad Rofiq* ❖

## BARR, AL- ( الْبَرّ )

Kata *al-barr* ( الْبَرّ ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ba'* dan *ra'*. Terdapat empat makna yang dikandung oleh rangkaian huruf-huruf ini, pertama; *kebenaran*, dari sini lahir makna *ketaatan*, karena yang taat membenarkan yang memerintahnya dengan tingkah laku; *menepati janji*, karena yang menepati janjinya, membenarkan ucapannya; juga makna *kejujuran dalam cinta*. Kedua; *daratan*, dari sini lahir kata *bariyyah* ( بَرِيَّة ) yang berarti *padang pasir*, *luas*, dan *masyarakat manusia*, karena daratan/padang pasir sedemikian luas, dan karena masyarakat manusia pada umumnya hidup di daratan. Ketiga; *jenis tumbuhan*. Dan keempat; *meniru suara*. Seseorang yang suaranya keras dan banyak bicara tanpa dipahami, dinamai *barbarah*, dari sini lahir istilah *Barbar*.

Dalam Al-Qur'an, kata *barr* yang dihiasai dengan *alif* dan *lâm*, *al-barr* ( الْبَرّ ) hanya ditemukan sekali, yaitu firman-Nya yang menunjuk kepada sifat Allah. Sifat ini dibarengi dengan kata *ar-Rahîm* ( الرَّحِيم ) dan merupakan ucapan hamba-hamba Allah yang taat di kemudian hari (QS. Ath-Thûr [52]: 26-28).

Yang menunjuk sifat manusia ditemukan dua kali, tetapi tanpa dihiasi oleh *alif* dan *lâm*. Pertama adalah firman-Nya yang menguraikan anugerah-Nya kepada Nabi Yahya as. dan sifat beliau, antara lain: ( وَكَانَ تَقِيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا ) = *"Dia adalah seorang yang bertakwa, barran/berbakti kepada kedua orang tuanya dan bukanlah dia orang yang sombong lagi durhaka"* (QS. Maryam [19]: 13-14)

Dan yang kedua firman-Nya yang membenarkan sekaligus mengabadikan ucapan Nabi Isa as. yang antara lain menyatakan:

وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا

*"Dia (Allah) memerintahkan kepadaku mendirikan shalat, menunaikan zakat selama aku hidup dan* barr(an) *berbakti kepada ibuku, dan dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong dan celaka"* (QS. Maryam [19]: 31-32).

Dari kedua ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata *barr* di atas, yang pelakunya manusia terbaca bahwa sifat tersebut pertama kali tertuju oleh anak kepada orang tua, sehingga tidak mungkin seseorang dapat menyandang sifat ini, kecuali jika dia terlebih dahulu berbakti kepada orang tuanya.

Allah *al-Barr* ( الْبَرّ ) dipahami oleh banyak ulama sebagai Dia menganugerahkan aneka anugerah untuk kemaslahatan makhluk-Nya, anugerah yang sangat luas dan tidak terhingga, yang tidak jarang dihadapi oleh makhluk-Nya dengan kedurhakaan, tetapi kendati demikian Dia tetap melimpahkan-Nya.

Ada juga yang memahami sifat Allah ini dalam arti Dia yang menepati janji-Nya, dan Dia yang selalu menghendaki kebaikan untuk hamba-hamba-Nya, serta kemudahan buat mereka.

Penggandengan sifat *al-Barr* ( الْبَرّ ) dengan *ar-Rahîm* ( الرَّحِيم ), untuk mengisyaratkan bahwa aneka anugerah itu, diberikan oleh Allah atas kasih sayang-Nya semata, bukan didorong oleh tujuan apa pun. Tidak seperti manusia, yang tidak jarang memberi kebaikan guna memperoleh manfaat dari yang diberi, atau nama baik karena pemberian, dan/atau untuk menghindar dari kecaman. Demikkian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## BARZAKH ( بَرْزَخ )

Kata *barzakh* ( بَرْزَخ ) hanya tiga kali ditemukan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 100, QS. Ar-Rahmân [55]: 20 dan QS. Al-Furqân [25]: 53. Menurut Ibnu Manzhûr,

Barzakh

pengarang kitab *Lisânul-'Arab*, pengertian *barzakh* adalah *mâ baina kulli syai'aini* ( مَا بَيْنَ كُلِّ شَيْئَيْنِ = sesuatu yang terdapat di antara dua hal) dan *al-ẖâjizu baina asy-syai'aini* ( الْحَاجِزُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ = pembatas atau penghalang antara dua hal). *Barâzîkhul-imân* ( بَرَازِيْخُ الْإِيْمَانِ ) diartikan 'sebagai pembatas antara keraguan dan keyakinan'. *Barzakh* juga berarti 'alam yang dilalui manusia setelah kehidupan di dunia menjelang akhirat kelak', yaitu alam kubur sebelum manusia akan dihimpun kelak di hari berbangkit. Orang yang telah meninggal dikatakan berada di alam *barzakh* karena ia terhalang untuk kembali ke dunia dan belum sampai pada alam akhirat.

Kedua pengertian di atas sama-sama tercakup di dalam Al-Qur'an. Pada QS. Al-Furqân [25]: 53 dan QS. Ar-Raẖmân [55]: 20, kata *barzakh* dipakai untuk pengertian 'dinding pembatas'. Kedua ayat ini menerangkan bahwa Allah membiarkan dua buah laut bertemu. Namun, pertemuan kedua buah laut tersebut tidak membawa percampuran pada airnya. Rasa air laut juga tidak berubah dan bercampur oleh pertemuan tersebut. Hal ini dapat dilihat dari pertemuan hulu sungai dengan laut lepas. Air sungai (yang juga tercakup di dalam kata *al-baẖr*) tetap segar dan tawar, sedangkan air laut tetap asin dan pahit. Tidak terjadinya percampuran ini karena adanya dinding pembatas (*barzakh*) yang menghalangi keduanya. *Barzakh* ini berfungsi sebagai penghalang bagi kedua air tersebut sehingga tidak satu pun dari keduanya yang dapat menghapus sama sekali ciri-cirinya.

Ayat ini menarik perhatian para pakar kelautan. Pada tahun 1873, beberapa ilmuwan dengan menggunakan kapal *Challenger* berhasil menemukan ciri-ciri laut dari segi kadar garam, temperatur, jenis ikan atau binatang, dan sebagainya. Kemudian, pada tahun 1948 ditemukan bahwa perbedaan sifat-sifat di atas menjadikan setiap jenis air berkelompok dengan sendirinya di dalam bentuk tertentu yang terpisah dari jenis air lain, betapapun ia mengalir jauh. Penemuan para ahli juga menunjukkan adanya batas-batas air di Laut Tengah yang panas dan sangat asin dan di Samudera Atlantik yang temperatur airnya lebih dingin serta kadar garamnya lebih rendah. Batas-batas ini juga terlihat di Laut Merah dan Teluk Aden.

Muhammad Ibnu Ibrahim As-Sumaih, seorang guru besar Ilmu Kelautan pada Universitas Qatar, melakukan penelitian di Teluk Oman dan Teluk Persia pada tahun 1984-1988. Di dalam penelitiannya yang menggunakan sebuah kapal canggih, ia menemukan adanya perbedaan rinci di kedua teluk tersebut. Penelitiannya juga menemukan adanya daerah di antara kedua teluk tersebut yang dinamai dengan *mixed water area* atau daerah *barzakh* (dengan istilah Al-Qur'an). Selain itu, penelitiannya juga menemukan tingkat air pada area tersebut. **Pertama**, tingkat permukaan yang bersumber dari Teluk Oman, dan **kedua** tingkat bawah yang berasal dari Teluk Persia. Adapun area yang jauh dari *mixed water area* itu tingkatan airnya seragam.

Terhalangnya percampuran antara kedua laut tersebut disebabkan oleh kestabilan daya tarik (*gravitational stability*) yang terdapat pada kedua tingkat tersebut.

Abdullah Yusuf Ali, penyusun *The Holy Quran, Text. Translation and Commentary*, menafsirkan *al-barzakh* secara kiasan. Menurutnya, *al-barzakh* di dalam kedua ayat di atas adalah pembatas antara kebaikan dan keburukan di dalam diri manusia. Rasa segar dan tawar di dalam kedua ayat ini diartikannya sebagai kebaikan, kebenaran, dan keadilan yang sesuai dengan fitrah manusia, sedangkan rasa asin dipahaminya sebagai kejahatan, kelaliman, ambisi, dan sifat-sifat buruk lainnya yang bertentangan dengan fitrah manusia. Kedua sifat ini tidak mungkin pernah bertemu karena Allah telah membatasinya.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 100, Al-Qur'an membicarakan penyesalan orang-orang kafir ketika menghadapi kematian. Mereka memohon agar dikembalikan ke dunia supaya dapat berbuat baik. Namun, semua hanya perkataan mereka karena di hadapan mereka

terdapat dinding (yaitu alam *barzakh*) yang tidak mungkin mereka tembus. Inilah yang menghalangi mereka untuk kembali ke dunia hingga kelak mereka dibangkitkan kembali pada hari kiamat nanti. ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

## BASHÎR ( بَصِير )

Kata *al-bashîr* ( اَلْبَصِير ) terambil dari akar kata *bashara*, yang tersusun dari huruf-huruf *ba'*, *shad*, dan *ra'*, yang dasarnya mengandung dua makna. Makna pertama, *ilmu* atau *pengetahuan tentang sesuatu*. Dari segi bahasa kata *'ilm*—dalam berbagai bentuknya mengandung makna *kejelasan*. Itu juga sebabnya kata *bashîrah* yang tersusun dari akar kata yang sama, diartikan dengan *bukti yang sangat jelas dan nyata*. Makna kedua, adalah *kasar*, seperti kata *bashrah* ( بَصْرَة ) yang berarti *tanah yang kasar*, atau juga berarti *batu*, tetapi yang lunak dan mengandung warna keputih-putihan. Salah satu kota besar di Irak dinamai *Bashrah* karena sifat tanah dan batu-batuannya demikian. Begitu keterangan al-Munjid.

Di dalam Al-Qur'an kata *bashîr* ( بَصِير ) dan *bashîran* ( بَصِيرًا ) terulang sebanyak 51 kali, sebagian di antaranya merupakan sifat manusia. Pada umumnya objek dari kata *bashîran* yang menunjuk sifat Allah adalah *"apa yang kamu kerjakan"*, tetapi ada juga yang objeknya adalah *segala sesuatu*. Di sisi lain, sifat Allah ini pada umunya dikaitkan dan didahului oleh kata *as-Samî'* ( السَّمِيع ) (Maha Mendengar), dan ada juga yang didahului oleh sifat *al-Khabîr* ( الْخَبِير ).

Di atas dikemukakan bahwa akar kata *bashîr* mengandung makna *pengetahuan*, karena itu sebagian ulama menyatakan bahwa sifat Maha Mendengar dan Melihat Allah adalah dua sifat yang identik dengan ilmu. Tetapi ada juga, yakni kelompok Ahlus Sunnah menyatakan bahwa keduanya Maha Mendengar dan Melihat adalah dua sifat yang masing-masing berdiri sendiri, dan tidak menyatu dengan sifat Maha Mengetahui. Penganut pendapat pertama, yakni kelompok Mu'tazilah, menyatakan bahwa ilmu memunyai dua kaitan. Kaitan pertama dari sisi yang didengar dan dilihat, sebelum wujudnya; dan kaitan kedua setelah wujudnya.

Sementara ulama menjelaskan makna sifat yang disandang Allah ini bahwa Dia yang menyaksikan segala sesuatu lahir dan batinnya, besar dan kecilnya, sehingga apa yang tersembunyi di bawah dasar lautan pun dijangkau-Nya (QS. Yûnus [10]: 61).

Tetapi, Allah melihat bukan dengan indra mata–sebagaimana halnya makhluk–karena itu, Maha Melihat bagi Allah dipahami dalam arti sifat azali dengan terungkap bagi-Nya segala sesuatu.

Al-Qur'an menegaskan bahwa,

لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ

*"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat menjangkau segala penglihatan dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui"* (QS. Al-An'âm [6]: 103).

Pernyataan ayat di atas bahwa *"Dia dapat menjangkau segala penglihatan,"* memberi isyarat bahwa makhluk-Nya tidak demikian, bahkan tidak keliru jika dikatakan bahwa hakikat penglihatan pun tidak diketahui dan dilihat secara sempurna oleh manusia, walaupun dia mampu melihatnya. Demikian, *wa Allâh A'lam*.
❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## BASYAR ( بَشَر )

Kata *basyar* berakar dengan huruf-huruf *bâ'* ( بَاء ), *syîn* ( شِيْن ), dan *râ'* ( رَاء ), yang bermakna pokok 'tampaknya sesuatu dengan baik dan indah'. Dari makna ini terbentuk kata kerja *basyara* ( بَشَرَ ) yang berarti 'bergembira', 'menggembirakan', dan 'menguliti' (misalnya buah); dapat pula berarti 'memerhatikan' dan 'mengurus sesuatu'. Menurut Al-Ashfahani, kata *basyar* adalah jamak dari kata *basyarah* ( بَشَرَة ) yang berarti 'kulit'. Manusia disebut *basyar* karena kulit manusia tampak jelas dan berbeda dibanding dengan kulit hewan lainnya. Oleh karena itu, kata *basyar* di dalam Al-Qur'an secara khusus merujuk kepada tubuh dan lahiriah manusia.

Al-Qur'an menggunakan kata *basyar* sebanyak 37 kali, yakni 36 kali di dalam bentuk *mufrad* dan sekali di dalam bentuk *mutsannâ* untuk menunjuk manusia dari sudut lahiriahnya serta persamaannya dengan manusia seluruhnya. Di dalam pengertian ini, kata *basyar* ditemukan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110, tepatnya ketika Nabi Muhammad saw. diperintahkan untuk menyampaikan, *"Innamâ anâ basyarun mitslukum yûhâ ilayya"* ( إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ) = Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia [*basyar*] seperti kamu, yang diberi wahyu kepadaku).

Di dalam pada itu, diamati bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *basyar* yang mengisyaratkan bahwa proses kejadian manusia sebagai *basyar* melalui tahap-tahap sehingga mencapai tahap kedewasaan. Hal ini ditegaskan di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 20,

وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ

*"Wa min âyâtihi an khalaqakum min turâbin tsumma idzâ antum basyarun tantasyirûn"*
*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya [Allah] ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian ketika kamu menjadi basyar kamu bertebaran.*

M. Quraish Shihab mengartikan "bertebaran" di sini dengan berkembang biak akibat hubungan seksual dan bertebaran mencari rezeki. Hal ini tidak dilakukan manusia kecuali oleh mereka yang memiliki kedewasaan dan tanggung jawab.

Abd. Muin Salim menjelaskan bahwa ayat di atas menunjukkan adanya perkembangan kehidupan manusia karena di dalamnya terdapat kata *min* ( مِنْ ) yang bermakna 'mulai dari' dan kata *tsumma* ( ثُمَّ ) yang bermakna 'perurutan dan perselangan waktu'. Dengan begitu, dapat dipahami bahwa kejadian manusia diawali dari tanah dan secara berangsur mencapai kesempurnaan kejadiannya ketika mereka telah menjadi dewasa.

Sejalan dengan kualitas tersebut, Maryam mengungkapkan keherananannya betapa mungkin ia dapat memperoleh anak padahal ia belum pernah "disentuh" oleh *basyar*, yakni manusia dewasa yang mampu melakukan hubungan seksual. Hal ini ditegaskan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 47, *Qalat rabbi annâ yakûnu lî waladun wa-lam yamsasnî basyarun* ( قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ) = Ia [Maryam] berkata, "Ya Tuhanku, betapa mungkin aku memunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang manusia laki-laki [*basyar*])".

Di samping itu, ditemukan pula kata *bâsyirûhunna* ( بَـٰشِرُوهُنَّ ), yang juga berakar dari kata *basyara* ( بَشَرَ ) dengan arti 'hubungan seksual'. Kata *bâsyirûhunna* dimaksud disebutkan dua kali di dalam satu ayat, yakni QS. Al-Baqarah [2]: 187.

Dengan demikian, tampak bahwa kata *basyar* dikaitkan dengan kedewasaan di dalam kehidupan manusia, yang menjadikannya mampu memikul tanggung jawab. Selain itu, *basyar* juga memunyai kemampuan reproduksi seksual. Hal ini menurut Abd. Muin Salim, sudah merupakan fenomena alami dan dapat diketahui dari pengetahuan biologi. Kenyataan alami menunjukkan bahwa reproduksi jenis manusia hanyalah dapat terjadi ketika manusia sudah dewasa, suatu taraf di dalam kehidupan manusia dengan kemampuan fisik dan psikis yang siap menerima beban keagamaan. Jadi, konsep yang terkandung di dalam kata *basyar* adalah manusia dewasa dan memasuki kehidupan bertanggung jawab. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## BASYÎR ( بَشِيرٌ )

Di dalam Al-Qur'an, kata *basyîr* ( بَشِيرٌ ) dijumpai sebanyak 85 kali, dan paling banyak disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah (sebanyak delapan kali), kemudian disusul QS. Âli Imrân dan At-Taubah, masing-masing enam kali, dan pada QS. Al-Hijr sebanyak lima kali.

Secara harfiah, makna asli kata *basyir* ( بَشِيرٌ ) adalah 'pemunculan sesuatu yang baik dan indah sebagai gambaran dari keadaan batin'. Biasanya, kondisi tersebut tampak pada kulit, khususnya pada air muka manusia. Adapun pada hewan tidak dijumpai keadaan tersebut karena adanya bulu yang membalut tubuh atau karena kekenyalan kulitnya, sehingga tidak

apresiatif jika terjadi perubahan yang diakibatkan oleh sesuatu yang dialaminya. Apalagi hewan tidak memunyai perasaan senang atau sedih sebagaimana halnya manusia, paling karena rasa takutnya, seperti berlari. Dari pengertian tersebut, lantas dipahami bahwa *basyîr* ( بَشِيْر ) adalah 'berita gembira' karena orang yang menerima berita gembira, biasanya tampak di wajahnya keceriaan yang berseri-seri.

Al-Qur'an mengemukakan kata *basyîr* ( بَشِيْر ) ini tidak selalu mengandung arti 'berita gembira'. Tidak kurang sepuluh ayat yang menyebutkan kata *basyîr* ( بَشِيْر ) tersebut di dalam arti 'kabar buruk', berupa siksa pedih dan keadaan tidak seperti yang diharapkan. Penggunaan semacam ini merupakan sindiran bagi mereka yang menentang ajaran Allah swt. Kabar buruk di dalam arti siksa pedih, dikaitkan dengan gambaran keadaan yang akan dialami oleh mereka yang munafik (QS. An-Nisâ' [4]: 138), kafir (QS. At-Taubah [9]: 3 dan QS. Al-Insyiqâq [84]: 24), acuh terhadap perintah Allah (QS. Luqmân [31]: 7), sombong (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 8), menghalangi orang berbuat adil (QS. Âli Imrân [3]: 21), tidak mau berinfak (QS. At-Taubah [9]: 34).

Makna sindiran 'kabar buruk' dalam arti keadaan tidak seperti diharapkan adalah sikap masyarakat Arab Jahiliyah yang musyrik. Mereka mengatakan bahwa Allah memunyai anak perempuan, yaitu malaikat-malaikat karena mereka sangat benci kepada anak perempuan; sebaliknya, menyenangi anak laki-laki. Apalagi seseorang dari mereka diberi kabar dengan kelahiran anak perempuan maka merah padamlah mukanya dan sangat marah karena berita buruk tersebut yang dapat menurunkan derajat mereka ditengah masyarakat. Ayat-ayat yang membicarakan hal ini dijumpai pada QS. An-Nahl [16]: 58 dan 59, serta Az-Zukhruf [43]: 17.

Kebalikan dari keadaan tersebut, yaitu 'kabar gembira' akan dialami oleh mereka yang memunyai kepribadian yang tahan uji oleh berbagai kekurangan harta dan keadaan yang sulit, serta konsekuen dengan keimanan kepada Allah. Mereka adalah orang yang sabar (QS. Al-Baqarah [2]: 155), Mukmin (QS. Al-Baqarah [2]: 223, QS. At-Taubah [9]: 112, QS. Yûnus [10]: 2 dan 87, QS. Al-Ahzâb [33]: 47, QS. Ash-Shâf [61]: 13), hamba yang tunduk dan patuh kepada ajaran Allah (QS. Al-Hajj [22]: 34, QS. Az-Zumar [39]: 17), orang yang gemar berbuat baik (QS. Al-Hajj [22]: 37), Muslim (QS. An-Nahl [16]: 89 dan 102), menegakkan shalat (QS. An-Naml [27]: 2). Mereka yang memiliki sifat-sifat sebagai disebutkan di atas, senantiasa berada di dalam kondisi jiwa yang siap menghadapi segala hal karena pertolongan Allah pasti akan datang untuk mentramkan jiwa (QS. Âli Imrân [3]: 126 dan 171, QS. Al-Anfâl [8]: 10, dan QS. Yûnus [10]: 64).

Sejalan dengan itu, informasi yang jelas yang dapat menggambarkan suatu peristiwa yang telah, sedang, dan akan terjadi, juga merupakan suatu 'berita gembira'. Seperti datangnya angin merupakan isyarat turunnya hujan yang menjadi rahmat bagi semesta alam (QS. Al-A'râf [7]: 57, QS. Al-Furqân [25]: 48, dan QS. An-Naml [27]: 63).

Di dalam kaitannya dengan kisah-kisah para nabi, kata *basyîr* ( بَشِيْر ) dipergunakan untuk menjelaskan suasana yang dihadapi nabi tersebut di dalam perjuangannya mengemban risalah kenabian dan keadaan pribadinya sebagai manusia biasa yang tak luput dari persoalan umum kemanusiaan, seperti kecemasan akan generasi pelanjut, kekhawatiran di dalam menghadapi musuh, dan lain-lain. Nabi Ibrahim as. pada usia lanjutnya diberi kabar gembira oleh malaikat bahwa ia akan memperoleh anak, yaitu Ishaq yang saleh, seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 54 dan 55, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 112 dan Ismail yang amat sabar (QS. Ash-Shâffât [37]: 101). Demikian juga halnya dengan Zakaria tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga hari, padahal ia sehat ( QS. Âli Imrân [3]: 39 dan QS. Maryâm [19]: 7). Maryam yang belum pernah bersuami pun mengalami hal yang sama, yaitu mendapat berita gembira dengan kelahiran Isa.

Kata *basyîr* ( بَشِيْر ) di dalam Al-Qur'an dipergunakan juga untuk menggambarkan kegembiraan manusia di dalam mendapatkan keberuntungan harta atau pemuasan nafsu. Hal ini terlihat pada orang yang menemukan Yusuf ketika menimbanya di dalam sumur yang dapat dijual sebagai budak (QS. Yûsuf [12]: 19), dan umat Nabi Luth as. yang merasa akan dapat memuaskan homoseksual mereka karena Lut kedatangan tamu laki-laki yang tampan-tampan (para malaikat). Karena itu, Allah memerintahkan Luth as. untuk pergi meninggalkan kota Sadon, dekat pantai Laut Tengah, sebelum Shubuh, yaitu saat akan turunnya azab Allah kepada kaumnya yang gemar melakukan homoseksual itu, berupa suara yang mengguntur serta hujan batu dan tanah (QS. Al-Hijr [15]: 67).

Di samping hal yang disebutkan di atas, secara umum kata *basyîr* ( بَشِيْر ) merupakan berita gembira menyangkut kehidupan di surga kelak yang disediakan bagi mereka yang beriman dan beramal saleh, seperti di dalam At-Taubah [9]: 21 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 22. Berita dimaksud bersifat imani dan menjadi tugas utama para nabi untuk menyampaikan kepada umatnya, sekaligus menjadi motivasi di dalam beramal dan wujud ke-Mahaadilan Allah swt. Bersamaan dengan hal itu, para nabi juga sebagai *nadzîr*, yakni pemberi peringatan kepada manusia tentang adanya ancaman dari Allah swt. berupa neraka yang disediakan buat mereka yang kafir atau yang berbuat jahat di dalam kehidupan di dunia, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 19. Demikian halnya juga dengan Al-Qur'an dianggap merupakan berita gembira karena kandungan isinya banyak memberikan informasi yang memungkinkan manusia memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat ( QS. Al-Isrâ' [17]: 9 dan QS. Maryam [19]: 97).

❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

## BATHSYAH ( بَطْشَة )

Kata *bathsyah* adalah bentuk *mashdar* dari kata *bathasya, yabthisyu, bathsyan, bathsyatan* ( بَطَشَ – يَبْطِشُ – بَطْشًا – بَطْشَة ). Menurut Ibnu Faris, kata tersebut terbentuk dari tiga huruf yakni *bâ', thâ'*, dan *syîn* ( ب – ط – ش ), yang menunjukkan arti pokok 'mengambil sesuatu secara paksa dengan menggunakan segala kekuatan'. Senada dengan itu, Ibnu Manzhur mengatakan bahwa kata *al-bathsy* ( اَلْبَطْش ) menggambarkan 'genggaman (memegang) yang sangat kuat'. Kemudian, kata ini berkembang maknanya sehingga menunjukkan arti 'siksaan', 'kekuatan', dan 'hantaman'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *bathsyah* dengan segala bentuknya terulang sebanyak 10 kali dengan makna yang beragam, antara lain 'memegang dengan keras'; 'hantaman/menghantam'; 'azab/siksaan'; dan 'kekuatan yang besar'. Namun demikian, pada prinsipnya makna yang beragam itu tidak terlepas dari makna pokoknya, yakni 'kekuatan yang besar'.

Kata *bathsyah* di dalam arti 'hantaman/menghantam'—menurut terjemahan Departemen Agama RI—ditemuan pada QS. Ad-Dukhân [44]: 16. Abu Bakar Al-Jazairi mengatakan bahwa kata *al-bathsyah* di dalam ayat ini mengandung makna 'hantaman yang kuat, yang ditimpakan oleh Allah kepada kafir Quraisy pada perang Badar'. Jadi, kata *bathsyah* di sini mengambarkan bahwa kedahsyatan pukulan yang dialami oleh orang kafir Quraisy di dalam perang Badar tidak pernah mereka alami sebelumnya. Di dalam perang tersebut, anggota pasukan bahkan para pemimpin mereka banyak yang tewas dan ditangkap untuk selanjutnya dijadikan tawanan. Kata *bathsyah* di dalam hal ini kesannya tidak sekadar menggambarkan perasaan sakit (fisik) sebagai konsekuensinya, tetapi lebih dari itu, juga memberikan kesan akan adanya konsekuensi yang lebih buruk yang bersifat psikologis, seperti trauma, kehilangan percaya diri, dan lain-lain.

Kata yang seakar dengan kata *bathsyah* juga menunjukkan makna 'menyiksa, siksaan/azab yang pedih', seperti yang terdapat pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 130, QS. Al-Qamar [54]: 36, dan QS. Al-Burûj [85]: 12. Hanya saja konteks ketiga ayat tersebut berbeda-beda. Ayat pertama berkaitan dengan kebiasaan umat Nabi Hud yang menyiksa dengan penuh kebengisan. Ayat kedua

berkaitan dengan azab yang ditimpakan oleh Allah kepada umat Nabi Luth sebagai akibat dari moralitas mereka yang bobrok dan bejat. Kebobrokan moral yang paling fatal terbukti ketika mereka merayu tamu Nabi Luth untuk melakuan perbuatan dosa (homoseks); padahal, mereka itu adalah malaikat-malaikat yang diutus oleh Allah dalam wujud manusia. Adapun ayat ketiga berkaitan dengan peringatan Nabi Muhammad saw. kepada umatnya tentang siksaan bagi mereka yang tidak beriman kepadanya.

Dua dari derivasi kata *bathsyah* yang terdapat pada QS. Az-Zukhruf [43]: 8 dan QS. Qâf [50]: 36, menunjukkan arti 'kekuatan yang besar'. Di dalam dua ayat ini Allah mengisahkan betapa banyak kaum sebelum Nabi Muhammad yang telah dibinasakan karena kekafiran dan pengingkaran mereka terhadap kebenaran. Ini dimaksudkan sebagai ancaman terhadap kaum kafir Quraisy sekaligus hiburan bagi Nabi saw. dan pengikut-pengikutnya.

Ibnu Athiyyah menggambarkan bahwa kekuatan besar yang dimiliki oleh kaum yang telah dihancurkan itu, bukan terbatas pada kekuatan (energi) manusiawi semata, melainkan juga meliputi segala hal-hal yang bersifat material yang dapat mendukung kekuatan mereka, seperti harta benda yang banyak, kekuasaan, dan kesehatan fisik. Mereka yang telah dibinasakan itu antara lain kaum Nabi Hud, kaum Nabi Nuh, dan kaum Nabi Luth. Al-Baghawi menunjukkan bahwa kekuatan mereka jauh lebih besar dibandingkan dengan kekuatan yang dimiliki oleh kaum kafir Quraisy Mekah yang menentang misi Nabi Muhammad saw. Salah satu hal yang mereka lakukan sebagai bukti dari kekuatan itu adalah mereka sanggup menjelajahi berbagai negeri di dalam rangka mencari tempat yang aman untuk menghindar dari kematian.

Dua kata selebihnya adalah *yabthisyu (fi'l mudhâri')*, yang terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 195 dan QS. Al-Qashash [28]: 19. Keduanya menunjukkan arti 'memegang dengan keras'. Ayat pertama berkaitan dengan berhala-berhala yang disembah oleh orang-orang musyrik. Di dalam hal ini Allah menyatakan di dalam bentuk pertanyaan, "Apakah berhala-berhala memunyai kaki yang dengan itu ia dapat berjalan, atau memunyai tangan yang dengan itu ia dapat memegang dengan keras?". Ayat kedua berkaitan dengan Nabi Musa as. ketika hendak memegang dengan keras orang yang menjadi musuh dari dua orang laki-laki yang sedang berkelahi.

Dengan demikian, kata *bathsyah* dengan segala bentuknya yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung makna yang beragam dan selalu menunjukkan konotasi negatif. Meski begitu, makna yang beragam itu tetap mengacu pada makna pokoknya, yakni 'melakukan sesuatu secara paksa dengan menggunakan segala kekuatan' atau 'kekuatan yang besar'.

❖ *Abdul Munir* ❖

## BÂYA' ( بَايَعَ )

Kata ( بَايَعَ ) adalah verba bentuk lampau dari *bai'ah* ( بَيْعَة = baiat). Dalam Al-Qur'an, *bâya'* dan bentuk-bentuk lain yang dipergunakan untuk mengungkapkan makna baiat disebut empat kali. Sekali dalam bentuk *bâya'* yang bersambungan dengan kata ganti orang ketiga jamak *bâya'tum* ( بَايَعْتُمْ ) pada QS. At-Taubah [9]: 111. Tiga kali dalam bentuk *mudhari'* untuk orang ketiga jamak maskulin *yubâyi'ûn* ( يُبَايِعُونَ ), yaitu pada QS. Al-Fath. [48]: 10 dan 18. Sekali dalam bentuk *fi'il amr (bâyi'* [ بَايِعْ ]) dan sekali dalam bentuk *mudhâri'* untuk orang ketiga jamak feminim *yubâyi'na* ( يُبَايِعْنَ ). Keduanya dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 12. Kata *bai'ah* ( بَيْعَة ) sendiri merupakan bentuk mashdar *hai'ah* ( هَيْئَة ) yang menunjuk kepada keadaan suatu perbuatan. Dengan demikian, kata *bai'ah* ( بَيْعَة ) berarti 'salah satu bentuk perjanjian untuk tunduk dan patuh'. Berkenaan dengan kata itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, "Seseorang membaiat Sultan bila ia berikrar untuk mencurahkan ketaatan dan kepatuhannya kepadanya sebagai imbalan sesuatu yang diperolehnya." Dengan pengertian itu, kata *bai'ah* ( بَيْعَة ) tidak terlepas

dari makna asalnya, yaitu 'jual-beli'. Sebagai imbalan ketaatan dan kepatuhan, penguasa memberikan perlindungan, keamanan, dan hal-hal lain yang menjadi hak rakyat. *Bai'ah* ( بَيْعَة ) merupakan landasan kekuasan di dalam sejarah Islam ketika seorang khalifah sah berkuasa bila telah dibaiat.

Baiat biasanya diwakili oleh kelompok *ahlul-halli wal-'aqd* ( أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ = para pemuka masyarakat, ulama, dan semisalnya). Baiat dilakukan dengan jabat tangan jika pembaiat dan yang dibaiat sama jenisnya. Jika pembaiat itu perempuan dan yang dibaiat laki-laki maka tidak diperlukan jabat tangan sebab Rasulullah saw. tidak berjabat tangan dengan kaum wanita yang berbaiat kepadanya sebagaimana disebutkan tafsir-tafsir yang meriwayatkannya ketika menjelaskan QS. Al-Mumtahanah [60]: 12 yang membahas hal itu.

Sebelum turunnya ayat-ayat tersebut, baiat telah dilakukan oleh para sahabat terhadap Rasulullah saw., seperti yang dilakukan kaum Anshar yang membaiat beliau ketika beliau belum berhijrah ke Madinah. Namun, baiat yang disebutkan di dalam QS. Al-Fath [48]: 10 dan 18 berkaitan dengan *baî'atur-ridhwân* ( بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ ) pada tahun 6 Hijrah sebelum terjadinya Perang Tabuk. Ketika itu Rasulullah saw. bersama kaum Muslim keluar menuju Hudaibiyah di dalam rangka pergi ke Mekah untuk menunaikan umrah.

Tidak ada kesepakatan riwayat mengenai jumlah kaum Muslim yang turut serta berbaiat kepada Rasulullah di Hudaibiyah atau pada *baî'atur-ridhwân* ( بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ ). Menurut riwayat Jabir ra., jumlahnya 1500 orang; ada juga riwayat dari dia yang mengatakan 1400 orang. Ibnu Abu Aufa mengatakan jumlahnya 1300 orang, sementara Ibnu Abbas menyatakan jumlahnya 1525 orang.

Baiat berisi janji mendengar dan menaati Rasul baik di dalam keadaan bersemangat maupun malas, berinfak di dalam keadaan sulit maupun di dalam keadaan mudah, melaksanakan *amr ma'rûf nahî munkar*, tidak takut celaan orang karena Allah menolong dan membela beliau sebagaimana membela dan menolong keluarganya sendiri dan imbalannya adalah surga.

Di samping itu, di dalam QS. Al-Fath [48]: 10 dan 18, baiat kepada Rasulullah disamakan dengan baiat kepada Allah, seakan-akan Allah langsung terlibat di dalam baiat itu dengan ungkapan simbolis, "Tangan Allah berada di atas tangan mereka" ketika baiat itu dilakukan. Hal ini mengingatkan bahwa ketaatan kepada Rasulullah berarti ketaatan kepada Allah.

Di samping janji balasan surga pada Hari Kiamat kelak, Allah memberikan imbalan lain berupa ketenangan, ketenteraman, dan kemenangan di dalam waktu dekat. Kemenangan sesudah *bai'atur-ridhwân* ( بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ ) itu adalah kemenangan di dalam Perang Tabuk.

Setelah *bai'atur-ridhwân* ( بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ ) dilaksanakan, Utsman ibnu Affan datang dari Mekah dengan membawa berita perdamaian yang diajukan oleh kaum Quraisy Mekah. Di antara isi perjanjian itu yang kemudian disetujui Rasulullah saw., beliau tidak jadi memasuki kota Mekah tahun itu, tetapi pada tahun berikutnya kaum Muslim diperkenankan masuk ke sana. Selama waktu itu, jika ada orang Mekah yang melarikan diri ke Madinah, beliau harus memulangkannya. Sebaliknya kaum Muslim yang melarikan diri ke Mekah tidak akan dipulangkan oleh kaum Quraisy. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

## BI'SA ( بِئْسَ )

Kata *bi'sa* di dalam bahasa Arab adalah *fi'il mâdhi jâmid* ( فِعْل مَاضٍ جَامِد = yang tidak ada *fi'il mudhâri'* dan *amar*-nya). Kata tersebut terdiri atas huruf *ba', hamzah,* dan *sîn.* Menurut Ibnu Faris, semua kata yang memunyai akar kata demikian mengandung arti *'asy-syiddah'* ( أَلشِّدَّة = sangat) dan semacamnya. Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan, kata *bi'sa* adalah kata yang digunakan untuk segala yang tercela sebagai lawan kata *ni'ma* ( نِعْمَ ) yang digunakan untuk segala yang baik.

Kata *bi'sa* ( بِئْسَ ) di dalam Al-Qur'an terdapat 41 kali, semua penggunaannya me-

nunjukkan pada hal-hal yang paling buruk. Yang terbanyak dirangkaikan dengan neraka dan hal-hal yang terkait dengannya. Neraka sebagai seburuk-buruk tempat dengan redaksi yang bermacam-macam, seperti *bi'sal mashîr* ( بِئْسَ الْمَصِيْرُ ) sebagaimana di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 126, QS. Âli 'Imrân [3]: 162, dan sebagainya; *bi'sal mihâd* ( بِئْسَ الْمِهَادُ ) sebagaimana di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 206, QS. Âli 'Imrân [3]: 12, dan sebagainya; *bi'sa matswazh zhâlimîn* ( بِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِيْنَ ) sebagaimana di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 151; *bi'sa matswal mutakabbirîn* ( بِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِيْنَ ) sebagaimana di dalam QS. An-Nahl [16]: 29 dan QS. Az-Zumar [39]: 72; *bi'sal wirdul maurûd* ( بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُوْدُ ) sebagaimana di dalam QS. Hûd [11]: 98; *bi'sar rifdul marfûd* ( بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ ) sebagaimana di dalam QS. Hûd [11]: 99; *bi'sal qarâr* ( بِئْسَ الْقَرَارُ ) sebagaimana di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 29 dan QS. Shâd [38]: 60. Selanjutnya minuman ahli neraka yang digambarkan seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka dinyatakan *bi'sasy syarâb* ( بِئْسَ الشَّرَابُ = seburuk-buruk minuman) sebagaimana di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 29.

Kata *bi'sa* ( بِئْسَ ) selain dirangkaikan dengan neraka sebagai tempat yang terburuk, juga dirangkaikan dengan beberapa perbuatan buruk sebagai celaan terhadap perbuatan tersebut dan untuk menunjukkan betapa buruknya perbuatan itu. Seperti orang-orang yang bersandar pada selain Allah, sandaran mereka itu dinyatakan mudharatnya lebih banyak dari pada manfaatnya dan dianggap sebagai sejelek-jelek penolong dan sejahat-jahat kawan, *labi'sal maulâ wa labi'sal 'asyîr* ( لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيْرُ ) hal ini dapat dilihat dalam QS. Al-Hajj [22]: 13. Demikian juga celaan yang menggunakan *bi'sa* terhadap orang yang menjadikan iblis dan keturunannya sebagai *auliyâ* ( أَوْلِيَاء = penolong) dan menjadikan setan sebagai teman yang menyertainya, setan itu dinyatakan sebagai *bi'sal qarîn* ( بِئْسَ الْقَرِيْنُ = seburuk-buruk teman) celaan tersebut dapat dilihat pada QS. Al-Kahfi [18]: 50 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 38. Celaan lain yang menggunakan *bi'sa* didapatkan dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 79 dan 80 yang mencela orang-orang yang tidak melakukan pencegahan terhadap perbuatan mungkar yang terjadi di tengah-tengah mereka. Kemudian QS. Al-Baqarah [2]: 102 mencela orang-orang yang mempelajari dan mempraktikkan sihir. Juga QS. Al-Baqarah [2]: 90 mencela Bani Israil yang berpaling dari jalan Allah karena iri pada bangsa Arab, bangsa Nabi Muhammad, nabi terakhir. Mereka sebelumnya sangat berharap nabi terakhir itu dari bangsanya sendiri. Demikian juga celaan terhadap perbuatan Bani Israil yang menyembah anak sapi dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 93 dan Al-A'râf [7]: 150. Juga celaan terhadap orang yang saling mencela dan saling mencari kekurangan yang perbuatannya seolah-olah identik dengan kefasikan dinyatakan dengan *bi'sal ismul fusûqu ba'dal îmân* ( بِئْسَ الْاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ = seburuk-buruk nama adalah kefasikan setelah beriman). Redaksi itu dapat dilihat di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 11. Yang terakhir, orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, mencampakkan dan menjualnya dengan harga murah dapat dilihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 187 dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 5.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## BID'AN ( بِدْعًا )

Kata *bid'an* ( بِدْعًا ) atau *bid'ah* ( بِدْعَة ) yang sering dijumpai di dalam bidang muamalah dan akidah, biasanya diartikan sebagai 'menciptakan suatu perbuatan atau perkara yang tidak pernah ada sebelumnya'.

Kata *bid'an* berasal dari kata *bada'a – yabda'u – bid'an* ( بَدَعَ يَبْدَعُ بِدْعًا ) yang pada mulanya mengandung dua arti. **Pertama**, arti *ibtidâ'usy-syai'* ( إِبْتِدَاءُ الشَّيْءِ = memulai sesuatu). Artinya, mengerjakan sesuatu yang tidak pernah dikerjakan sebelumnya, baik oleh diri sendiri maupun oleh orang lain. Kedua, arti *al-qath'u* ( الْقَطْعُ = terputus) dan *al-kalâlah* ( الْكَلَالَة = tidak memunyai hubungan ke atas dan ke bawah). Arti kedua ini lebih luas dibandingkan dengan arti pertama karena setiap yang memunyai makna terputus dinamakan *al-bid'u* ( الْبِدْعُ ).

Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut di dalam tiga bentuk. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja yang menunjuk masa lalu) disebut sekali, yaitu pada QS. Al-Hadîd [57]: 27 yang dipergunakan di dalam konteks pembatalan konsep *rahbâniyah* (tidak beristri atau tidak bersuami dan mengurung diri di dalam biara).

Di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata sifat) disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan QS. Al-An'âm [6]: 101. Di dalam dua ayat ini kata tersebut dipergunakan di dalam konteks keesaan dan kekuasaan Allah menciptakan bumi dan langit, yaitu *Al-Badî'* (Yang Mencipatkan segala sesuatu tanpa contoh sebelumnya). Di dalam bentuk *mashdar* (infinitif) disebut sekali, yaitu di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 9 yang dipergunakan di dalam konteks bantahan terhadap orang musyrik yang menuduh Nabi Muhammad saw. sebagai pengada-ada dan berbuat menurut hawa nafsu (*bid'an min al-rusul*). Dalam ayat tersebut Nabi Muhammad saw. diperintah oleh Allah untuk mengatakan, sesungguhnya ia bukanlah seorang Rasul yang berbeda dengan kebiasaan para rasul sebelumnya, atau ia bukanlah seorang yang mengada-ada dalam menyampaikan ajaran, semua itu adalah wahyu dari Allah swt.

*Bid'ah* ( بِدْعَة ) dalam pengertian *syar'i* ialah suatu perbuatan atau perkataan yang berkaitan dengan urusan agama yang tidak pernah dilakukan di masa Nabi Muhammad saw. *Bid'ah* ( بِدْعَة ) lawan dari *sunnah* (tradisi/ kebiasaan Nabi). Sinonimnya adalah *muhdats* ( مُحْدَث = yang diada-adakan). Kata *muhdats* ( مُحْدَث ) dengan arti *bid'ah* ( بِدْعَة ) dipahami dari hadits Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, *"waiyyâkum wa muhdasâtil-umûr "* ( وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ = Hati-hatilah terhadap perbuatan yang diada-adakan).

Menurut Ibnul Asir, *bid'ah* ( بِدْعَة ) ada dua macam. **Pertama**, *bid'ah* ( بِدْعَة ) yang dapat ditolerir oleh agama karena tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasul serta ada kesejajarannya dengan usaha melestarikan *maqâshidusy-syarî'ah* ( مَقَاصِدُ الشَّرِيْعَة = tujuan-tujuan syariat). Misalnya, menghimpun dan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an di dalam satu *mushaf*. Hal ini tidak pernah dilakukan di masa Rasulullah saw. dan tidak ada *nas* (ayat Al-Qur'an dan Sunnah Rasul) yang melarang dan memerintahkannya. Mengumpulkan dan membukukan Al-Qur'an merupakan usaha positif di dalam memelihara kelestarian ajaran Islam. Maka, hal itu dipandang baik. Inilah yang disebut dengan *bid'ah hasanah*. *Bid'ah* ( بِدْعَة ) seperti ini bila dilakukan mendapat balasan kebaikan, seperti yang dijelaskan di dalam sebuah hadits riwayat Jarir bin Abdillah dan diriwayatkan pula oleh Muslim, *"man sanna sunnatan hasanah kâna lahû ajruhâ wa ajru man 'amila bihâ..."* ( مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا = orang yang menciptakan sunnah (kebia-saan) yang baik, ia akan memperoleh pahalanya dan sejumlah pahala orang yang mengamalkannya).

**Kedua**, *bid'ah* ( بِدْعَة ) yang tidak ditolerir oleh agama karena di samping bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw., juga tidak mendatangkan kemaslahatan bagi manusia. Inilah yang disebut *bid'ah sayyi'ah* ( بِدْعَة سَيِّئَة = bid'ah buruk). Misalnya, meminta keselamatan ke makam syekh atau ke tempat-tempat yang dianggap keramat. *Bid'ah* ( بِدْعَة ) seperti ini dilarang oleh ajaran agama Islam berdasarkan penggalan hadis dari Jarir ibnu Abdillah yang disebutkan di atas, *"man sanna sunnatan sayyi'atan 'alaîhi wizruhâ wa wizru man 'amila bihâ..."* ( مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا = siapa yang menciptakan kebiasaan yang tidak baik, ia akan memperoleh dosanya dan sejumlah dosa orang yang mengamalkannya).

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## BIGHÂL ( بِغَال )

Kata *bighâl* ( بِغَال ) adalah bentuk jamak dari *baghlun* ( بَغْل ), yaitu binatang yang lahir dari perkawinan antara keledai dengan kuda (peranaan keledai/kuda). Pemiliknya atau penunggangnya disebut *baghghâl* ( بَغَّال ). Kata tersebut terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *bâ, ghaîn,* dan *lâm*. Menurut Ibnu

Faris, kata itu menunjuk pada arti 'kuat (fisik)'. Menurut sebagian pendapat, dari makna inilah sehingga bagal dinamai *baghlun* ( بَغْلٌ ) karena fisiknya kuat. Pendapat lain mengatakan bahwa kata *baghala* ( بَغَلَ ) mengandung arti 'mengawin-silangkan' dan 'merendahkan anaknya'. Hal itu karena bagal merupakan hasil perkawinan silang antara dua jenis binatang yang berbeda yaitu, kuda jantan dan keledai betina atau disebabkan karena bagal lebih rendah dari induknya di dalam hal fisik sebab bagal itu lebih lemah daripada kuda .

Kata *bighâl* ( بِغَال ) di dalam Al-Qur'an hanya terdapat satu kali, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 8, "*(Allah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. Dan Allah menciptakan apa yang tidak kamu ketahui*'". Ayat ini menerangkan fungsi binatang-binatang tersebut, yaitu sebagai tunggangan dan perhiasan. Atas dasar ini maka sebagian mufasir

Bighâl, *hewan hasil perkawinan silang antara kuda dan keledai*

menjadikannya dasar untuk mengharamkan binatang-binatang tersebut untuk dimakan karena tidak ada disebutkan "untuk dimakan", tetapi ada juga yang menolaknya sebagai dasar untuk mengharamkan memakannya karena ayat itu sekadar menyebutkan sebagian fungsi utama binatang tersebut.

❖ *Muhammad Wardah Aqib* ❖

## BIRR ( بِرّ )

*Birr* berasal dari akar kata *barra–yabarru–barran wa birran* ( بَرَّ — يَبَرُّ — بَرًّا وَبِرًّا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 32 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing di dalam bentuk *fi'l*, *tabarrû* ( تَبَرُّوْا ), disebut dua kali, bentuk *ism* disebut 30 kali, yakni *al-barru* ( اَلْبَرُّ ) atau *barran* ( بَرًّا ) tiga kali, *al-birru* ( البِرُّ ) delapan kali, *bararah* ( بَرَرَةٌ ) satu kali, *al-barru* ( اَلْبَرُّ ) lawan dari *al-bahru* ( البَحْرُ ) 12 kali, dan *al-abrâr* ( الأَبْرَارُ ) enam kali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *bâ'* dan *râ'* berganda (*al-mudâ'af*) memiliki empat arti, yaitu: a) *Ash-shidq* ( الصِّدْقُ = benar, jujur), misalnya di dalam ungkapan, *barrat yaminuhu ai shadaqat yamînuhû* ( بَرَّتْ يَمِيْنُهُ أَيْ صَدَقَتْ يَمِيْنُهُ = sumpahnya benar). b) *hikâyatu shautin* ( حِكَايَةُ صَوْتٍ = ihwal suara atau pembicaraan), misalnya ungkapan orang Arab: *la ya'rifu hirran min birr* ( لَايَعْرِفُ هِرًّا مِنْ بِرٍّ = kucing tidak diketahui dari suara rintihannya). c) *Khilâful-bahri* ( خِلَافُ الْبَحْرِ = lawan dari lautan), misalnya di dalam ungkapan *abarrar-rajulu ai shâra fil barri* ( أَبَرَّ الرَّجُلُ أَيْ صَارَ فِي الْبَرِّ = orang itu menepi ke darat). d) *Nabtun* ( نَبْتٌ = tumbuh-tumbuhan), misalnya *al-burru* ( اَلْبُرُّ = biji gandum).

Sementara itu, Al-Ashfahani di dalam *Mufradat Alfâzhil Qur'ân* hanya menyebutkan bahwa *al-barr* ( اَلْبَرُّ = daratan) adalah lawan dari kata *al-bahr* ( البَحْرُ = lautan), yang menggambarkan makna *at-tawassu'* ( التَّوَسُّعُ = keluasan atau kelapangan). Selanjutnya, disebutkan bahwa, jika dinisbahkan kepada Allah, *al-barr* ( اَلْبَرُّ ) berarti 'pahala', dan jika dinisbahkan kepada manusia (hamba), *al-barr* berarti 'ketaatan'. Adapau kata *al-birr* ( البِرُّ ) merupakan pecahan dari *al-barr* ( اَلْبَرُّ )

yang memiliki arti *at-tawassu' fî fi'lil-khair* ( التَّوَسُّعُ فِي فِعْلِ الْخَيْرِ = kelapangan di dalam mengerjakan kebaikan). *Al-birr,* lanjut Al-Ashfahani, meliputi dua aspek (cakupan arti), yaitu: **Pertama,** pekerjaan hati seperti keyakinan (itikad) yang benar dan niat yang suci. **Kedua,** pekerjaan anggota badan seperti ibadah kepada Allah, menginfakkan harta di jalan Allah dan lain-lain. Misalnya, di dalam ungkapan *birrul-wâlidain* ( بِرُّ الْوَالِدَيْنِ ) yang diartikan *at-tawassu' fil-ihsân ilaihimâ* ( التَّوَسُّعُ فِي الإِحْسَانِ إِلَيْهِمَا = keluasan untuk berbuat baik kepada keduanya) mencakup kedua makna *al-birr* tersebut karena *birrul-wâlidain* selain harus melibatkan aktivitas fisik, juga melibatkan aktivitas psikologis seperti misalnya kasih sayang, perhatian dan lain-lain.

Kata *al-birr* di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak delapan kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 44, 177, 189; QS. Âli 'Imrân [3]: 92; QS. Al-Mâ'idah [5]: 2; dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 9.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 44, *al-birr* disebut di dalam konteks celaan terhadap orang-orang yang menyuruh berbuat *birr,* tetapi mereka sendiri melupakan diri mereka (tidak melaksanakan apa yang diserukannya). Ibnu Abbas menyebutkan bahwa ayat ini berkenaan dengan perilaku para pemimpin Yahudi yang menyuruh rakyat jelata di kalangan mereka untuk berbuat *birr* (masuk ke dalam agama tauhid dan mengikuti Muhammad saw.), tetapi mereka sendiri melupakan diri mereka, tidak mengikuti ajaran Muhammad saw., padahal mereka membacakan kitab pada mereka (rakyat jelata). Mereka sungguh tidak berpikir.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, *al-birr* disebut di dalam konteks penafian Allah swt. bahwa *al-birr* bukanlah menghadapkan wajah ke timur dan ke barat, tetapi *al-birr* adalah aktivitas iman kepada Allah, hari akhir, para malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintai kepada kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir yang memerlukan pertolongan, dan orang-orang yang meminta-minta; dan memerdekakan hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila berjanji, dan orang-orang yang sabar di dalam kesempitan, penderitaan, dan di dalam peperangan.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]:189, *al-birr* juga disebut di dalam konteks penegasan bahwa *al-birr* bukanlah memasuki rumah dari belakang (sebagaimana kebiasaan masyarakat Arab Jahiliyah ketika mereka sedang melakukan ihram sebelum kedatangan Islam), tetapi *al-birr* itu adalah takwa dan memasuki rumah dari pintunya sebagaimana biasa yang dilalui keluar masuk. Ibnu Abbas menafsirkan bahwa yang dimaksud *al-birr* di dalam ayat itu adalah ketaatan dan ketakwaan di dalam berihram.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 92, *al-birr* disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. bahwa kamu sekali-kali tidak akan mencapai *al-birr,* hingga kamu menafkahkan yang kamu cintai dari sebagian hartamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu nafkahkan. Ahli-ahli tafsir menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *al-birr* di dalam ayat itu adalah apa yang ada di sisi Allah berupa pahala, karamah, dan surga. Ahli tafsir lain mengatakan bahwa *al-birr* di dalam ayat adalah penyerahan diri sepenuhnya dan ketakwaan.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, *al-birr* disebut berkaitan dengan seruan kepada orang-orang beriman untuk tidak melanggar serangkaian larangan Allah, berupa syiar-syiar Allah, kehormatan bulan-bulan haram, tidak mengganggu binatang *hadya* (binatang-binatang tertentu seperti unta, biri-biri, lembu, kambing) dan *qalâid* (binatang hadyu yang diberi kalung untuk disembelih di tanah haram dan dagingnya diperuntukkan bagi fakir miskin di dalam rangka ibadah haji), orang-orang yang mengunjungi Baitullah, sedang mereka mencari karunia dan keridhaan Tuhan, tidak boleh berbuat aniaya hanya karena rasa benci terhadap suatu kaum. Lanjutan ayat memerintahkan untuk saling tolong-menolong di dalam hal *al-birr* dan takwa, dan melarangnya di dalam hal dosa dan permusuhan. Ahli-ahli tafsir mengatakan bahwa *al-*

*birr* di dalam ayat itu adalah 'ketaatan' dan takwa adalah 'meninggalkan maksiat'. Demikian pula di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 9, *al-birr* disebut berkaitan dengan seruan kepada orang-orang beriman untuk tidak saling berpesan di dalam hal dosa dan permusuhan, serta menyalahi perintah Rasul. Lanjutan ayat memerintahkan untuk saling berpesan di dalam mengerjakan *al-birr* dan takwa, serta penegasan untuk bertakwa kepada Allah yang kepada-Nya kita kembali.

Dengan demikian, *al-birr* di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada semua bentuk aktivitas kebajikan yang diperintahkan oleh agama yang terlahir dari kesadaran iman sepenuhnya kepada Allah swt. ❖ *M. Arif Alim* ❖

## BUDZÛR ( بُذُوْر )

*Budzûr* adalah bentuk jamak kata *badzr* ( بَذْر ) yang berakar dari huruf *bâ', dzâ',* dan *râ'* berarti *'natsrusy-syai' wa tafiquhû'* ( نَثْرُ الشَّيْءِ وَتَفْرِيْقُهُ = menaburkan sesuatu dan menghamburkannya). Dari makna tersebut berkembang menjadi: 'boros' karena menghambur-hamburkan harta, seperti dikatakan *badzrul mâl* ( بَذْرُ الْمَالِ = boros harta). Orang yang tidak dapat menjaga rahasia atau aib orang lain disebut *al-budzur* ( الْبُذُر ) karena seperti dinyatakan di dalam hadits Nabi saw. dari Ali ra., *"ulâika mashâbîhud dujâ, laisû bil mashâbîh walâl madzâbî'il budzur"* ( أُوْلَئِكَ مَصَابِيْحُ الدُّجَى لَيْسُوْا بِالْمَصَابِيْحِ وَلَا الْمَذَابِيْعِ الْبُذُرِ = Mereka itu pelita kegelapan, bukan penyebar fitnah dan kejahatan, dan bukan pula orang yang tidak dapat menjaga rahasia atau aib orang lain). Menurut Al-Ashfahani, kata *badzr* berarti 'menaburkan'. Makna asalnya adalah 'menaburkan biji-bijian'. Selanjutnya, dikonotasikan kepada setiap orang yang menghambur-hamburkan hartanya; juga berarti *'tadhyî'u fizh-zhâhir'* ( تَضْيِيْعٌ فِي الظَّاهِرِ = menghilangkan secara lahir), sehingga orang itu tidak tahu akibat dari perbuatannya.

Kata *budzûr* ( بُذُوْر ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an disebutkan tiga kali, yakni di dalam bentuk perintah, *tubadzdzir* ( تُبَذِّرْ = '[jangan] menghambur-hamburkan harta') pada QS. Al-Isrâ' [17]: 26); di dalam bentuk *mashdar, tabdzîra* ( تَبْذِيْرًا = 'secara boros') pada QS. Al-Isrâ' [17]: 26; dan di dalam bentuk *ism fâ'il* yang berbentuk jamak, *al-mubadzdzirîna* ( الْمُبَذِّرِيْن = 'pemboros-pemboros') pada QS. Al-Isrâ' [17]: 27). Di dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan berkaitan dengan penggunaan harta benda (infak). Kata ini digunakan beriringan dengan perintah Allah swt. untuk berinfak kepada keluarga dekat, orang-orang miskin, dan ibnu sabil (orang yang berjuang di jalan Allah). Selanjutnya, Allah swt. melarang manusia untuk berbuat boros. Bahkan, pada ayat selanjutnya (QS. Al-Isrâ' [17]: 27), Allah menyatakan bahwa pemboros adalah saudara setan, sebab setan sangat ingkar kepada (nikmat) Allah swt.

Menurut Al-Himsi dan As-Suyuthi, kata *tabdzîr* ( تَبْذِيْر ) di dalam ayat di atas berarti 'mengeluarkan harta bukan di dalam rangka ketaatan kepada Allah swt.' Dengan demikian, orang yang menafkahkan hartanya karena riya atau dengan menyampaikan kata-kata yang menyakitkan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 263-264, adalah termasuk pemboros. Menurut Ibnu Katsir, QS. Al-Isrâ' [17]: 26 di atas, menunjukkan bahwa Allah memerintahkan untuk berinfak, tetapi tidak berlebih-lebihan. Hal itu sejalan dengan firman Allah swt. di dalam QS. Al-Furqân [25]: 67, *"lam yusrifû walam yaqturû"* ( ... لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا ... = ... tidak berlebih-lebihan dan tidak pula kikir). Dan orang-orang yang boros diserupakan dengan setan (QS. Al-Isrâ' [17]: 27).

Menurut Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas, *at-tabdzîr* ( التَّبْذِيْر ) berarti 'menafkahkan harta bukan pada jalan yang benar'. Dalam pada itu Mujahid berkata, "Jika seseorang menafkahkan hartanya di jalan yang benar maka ia tidak disebut *mubadzdzir* (pemboros), tetapi jika seseorang menafkahkan hartanya dengan berlebihan dan bukan pada jalan yang benar, maka ia disebut pemboros". Bahkan, Al-Qurthubi berpendapat bahwa siapa yang menafkahkan hartanya melebihi kebutuhannya maka ia juga termasuk *mubadzdzir.* Akan tetapi, orang yang menafkahkan hartanya untuk memenuhi keinginannya dengan tetap memelihara modalnya maka ia

tidak termasuk *mubadzdzir*. Sementara itu, Qatadah berpendapat bahwa *al-tabdzdzîr* berarti memperoleh harta pada jalan yang dibenci oleh Allah swt., jalan yang tidak benar, dan jalan yang fasid. Menurut Malik, *al-tabdzdzir* berarti 'memperoleh harta dengan jalan yang benar, tetapi menggunakannya pada jalan yang tidak benar atau secara berlebihan, orang yang melakukannya termasuk saudara setan'. Oleh karena itu, kata Malik, penggunaan harta secara berlebihan hukumnya haram.

Orang yang boros (*mubadzdzir*) dikatakan "saudara setan" karena ia mengingkari nikmat Allah swt., tidak menggunakan harta yang diberikan kepadanya di dalam rangka ketaatan kepada-Nya. Bahkan, ia menggunakan hartanya untuk kemaksiatan, penggunaan harta yang bertentangan dengan tujuan penciptaan harta itu sendiri. Menurut Al-Qurthubi, orang yang mengkonsumsi harta untuk dirinya secara berlebihan termasuk saudara setan. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## BUHTÂN ( بُهْتَان )

Kata *buhtân* ( بُهْتَان ) adalah bentuk *mashdar* dari *bahata, yabhutu, bahtan,* dan *buhtânan* ( بَهَتَ يَبْهَتُ بَهْتًا وَبُهْتَانًا ). Asal makna kata *baht* ( بَهْت ) sama dengan *dahsy* ( دَهْش = tercengang) dan *hairah* ( حَيْرَة = heran). Kata *buhtân* ( بُهْتَان ) berarti 'bohong'. Bohong disebut *buhtân* ( بُهْتَان ) karena membuat pendengarnya merasa heran. Ada beberapa contoh pemakaian kata *baht* ( بَهْت ), seperti *bahata 'aduwwahû bahtan* ( بَهَتَ عَدُوَّهُ بَهْتًا ), maksudnya ialah *adhasyahû wa hayyarahû au akhadzahû baghtatan* ( أَدْهَشَهُ وَحَيَّرَهُ أَوْ أَخَذَهُ بَغْتَةً = ia telah membuat musuhnya heran, tercengang atau menangkapnya secara mendadak), *bahatar rajul* ( بَهَتَ الرَّجُلُ ) berarti *ahâna wa tahayyara* ( أَهَانَ وَتَحَيَّرَ = seseorang merasa hina dan heran).

Menurut Abu Ishaq sebagaimana dikutip oleh Ibnu Manzhur, *buhtân* ( بُهْتَان ) berarti *al-bâthil alladzî yatahayyaru min buthlânih* ( اَلْبَاطِلُ الَّذِى يَتَحَيَّرُ مِنْ بُطْلاَنِهِ = kebatilan yang mengherankan seseorang). Kata *al-buht* ( اَلْبُهْتُ ) dan *bâhitah* ( بَاهِتَة ) diartikan sebagai 'dusta atau bohong'. Abu Ishaq menguatkan pendapat itu dengan hadits mengenai *al-ghîbah* ( اَلْغِيْبَة = gunjing). Bila mengatakan sesuatu tentang orang lain; padahal, sebenarnya tidak terdapat pada orang lain tersebut, berarti *faqad bahattahû ay kadzabtahu waftaraîta 'alaîh* ( فَقَدْ بَهَتَّهُ أَيْ كَذَبْتَهُ وَافْتَرَيْتَ عَلَيْهِ = telah mengucapkan kata bohong dan mengada-adakan sesuatu terhadapnya).

Kata *buhtân* ( بُهْتَان ) disebut sebanyak enam kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nûr [24]: 16, QS. Al-Mumtahanah [60]: 12, QS. An-Nisâ' [4]: 20, 112, 156, dan QS. Al-Ahzâb [33]: 58. Di dalam bentuk *fi'il mâdhi* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 258 dan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40).

Kata *buhita* ( بُهِتَ/di dalam bentuk *fi'l mâdhî*) pada QS. Al-Baqarah [2]: 256 bukan dengan makna 'dusta atau bohong', melainkan dengan makna 'heran', yaitu keheranan orang-orang kafir, terutama Namruz yang mencoba mendebat Nabi Ibrahim mengenai Tuhan; namun, akhirnya Namruz tidak berdaya dan tidak bisa menjawab waktu Ibrahim meminta Namruz untuk menerbitkan matahari dari barat, bukan dari timur sebagaimana telah diatur oleh Allah.

Kata *tabhatu* ( تَبْهَتُ/bentuk *fi'l mudhâri'*) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 40 juga bukan dengan arti 'bohong', melainkan lebih tepat berarti 'panik atau heran', yaitu kepanikan orang-orang kafir waktu azab datang kepada mereka secara mendadak, sehingga mereka tidak sanggup menolaknya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## BUKM ( بُكْم )

Kata *bukm* ( بُكْم ) di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 18, 171, QS. An-Nahl [16]: 76, dan QS. Al-Anfâl [8]: 22.

Kata *bukm* ( بُكْم ) terdiri dari *ba, kaf,* dan *mim,* merupakan bentuk jamak dari *abkam* ( أَبْكَم ), yang memiliki arti 'seorang yang sejak lahir bisu dan tidak berbicara'. Bila seseorang melakukan tutup mulut untuk tidak bicara, meskipun ia bisa bicara maka disebut *bukmun 'anil kalâm*

( بُكْمٌ عَنِ الْكَلَامِ ). Demikian juga halnya orang yang berbicara tentang suatu hal yang tidak sesuai dengan keyakinan yang dianutnya. Dengan demikian, pengertian kata *bukm* ( بُكْم ) lebih luas dari pengertian kata *akhras* ( أَخْرَس ); pengertian *akhras* ( أَخْرَس ) hanya diperuntukkan bagi seseorang yang bisu sejak ia dilahirkan. Orang yang tutup mulut atau orang yang berbicara tidak sesuai dengan keyakinannya tidak bisa disebut *akhras* ( أَخْرَس ).

Al-Qur'an menggunakan kata *bukm* ( بُكْم ) di dalam konteks yang disebut di bawah ini.

1. Sifat orang yang mendustakan ayat-ayat Allah disamakan dengan orang bisu karena tidak mau menyatakan kebenaran (QS. An-Nahl [16]: 76) atau tidak mau menerima kebenaran (QS. Al-An'âm [6]: 39).
2. Allah mengemukakan bahwa sifat yang paling hina di sisi Allah adalah sikap bisu, tidak mau mengatakan sesuatu yang benar, sehingga Allah menyamakannya dengan hewan (QS. Al-Anfâl [8]: 22).
3. Orang yang kafir akan dihalau di hari kiamat di dalam keadaan bisu. Sebenarnya mereka ingin melakukan protes; namun, karena mereka bisu, tentu tidak bisa berkata sepatah kata pun (QS. Al-Isrâ' [17]: 97).

Dari contoh yang dikemukakan di atas dapat dikatakan bahwa penggunaan kata *bukm* ( بُكْم ) di dalam Al-Qur'an senantiasa merujuk pada pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## BÛR ( بُوْر )

Kata *bûr* ( بُوْر ) adalah *mashdar* (infinitif) kata *bawara* ( بَوَرَ ) yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *bâ', waw, dan râ'*; atau bentuk jamak dari *bâ'ir* ( بَائِر ); *ism fâ'il* (kata benda pelaku) dari kata tersebut. Menurut Ibnu Faris, akar kata itu mengandung dua makna pokok. **Pertama**, 'kebinasaan' dan 'kerugian'. **Kedua**, 'mengetes' atau 'menguji'. Dari makna yang pertama, lahir istilah *al-bâir* ( اَلْبَائِر ) yang bermakna 'barang yang tidak laku dijual'. Kemudian *ardhun bawâr* ( أَرْضٌ بَوَار ), yaitu 'tanah yang tidak ada tanamannya atau yang gersang dan tidak dapat ditumbuhi tanaman'. Selanjutnya, *bawârul ayyim* ( بَوَارُ الْأَيِّمِ ) yang bermakna 'tidak mendapat suami'. Kemudian makna yang kedua (mengetes), awalnya dipakai untuk mengetes binatang seperti unta, apakah ia dapat hamil atau menghamilkan, dikatakan *burtun nâqah* ( بُرْتُ النَّاقَةَ = saya mengetes unta tersebut), kemudian kata ini dipakai di dalam makna mengetes (percobaan) secara umum.

Di dalam Al-Qur'an, kata *bûr* ( بُوْر ) tersebut dua kali (QS. al-Furqân [25]: 18, QS. al-Fath [48]: 12), namun karena kedudukannya dalam kalimat, kata tersebut mendapatkan *fathah tanwin* di akhirnya hingga menjadi *bûran* ( بُوْرًا ). Sedang kata-kata seakar dengannya, dalam bentuk *al-bawâr* ( اَلْبَوَار ) sekali, yaitu di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 28; dalam bentuk *yabûr* ( يَبُوْر ) sekali, yaitu di dalam QS. Fâthir [35]: 10; dan dalam bentuk *tabûr* ( تَبُوْر ) sekali, yaitu di dalam QS. Fâthir [35]: 29.

Dua kali penggunaan kata *bûr* seperti tersebut di atas dirangkaikan dengan kata *qaûm, qauman bûran* ( قَوْمًا بُوْرًا = kaum yang binasa/celaka). Terdapat beberapa penafsiran dari rangkaian kata tersebut: Ibnu Abbas menafsirkan kata *bûran* dengan 'binasa', al-Hasan menafsirkan dengan 'yang tidak memiliki kebaikan', dan ada lagi yang menafsirkannya dengan 'yang buta dari kebenaran'. Yang jelas, rangkaian kata tersebut juga ditujukan kepada orang-orang yang akan dimasukkan ke dalam neraka. Pada QS. al-Furqân [25]: 18, ungkapan tersebut ditujukan kepada orang-orang yang menyekutukan Allah swt. Yaitu, ketika mereka dikumpulkan bersama-sama dengan apa yang mereka sembah, seperti malaikat, Uzair, Nabi Isa as. dan berhala-berhala. Makhluk-makhluk yang disembah tersebut ditanya, "apakah engkau yang menyuruh mereka untuk menyekutukan Allah?" Mereka menjawab bahwa tidaklah patut bagi kami menyembah selain Allah, apalagi menyuruh orang lain menyembah selain Allah. Jadi, mereka itu melakukannya atas kemauan sendiri dan mereka itu adalah orang-orang yang binasa. Adapun di dalam QS. al-Fath [48]: 12, ungkapan itu ditujukan kepada orang-orang yang takut

berperang; bahkan, menyangka bahwa Nabi saw. dan sahabat-sahabatnya tidak akan kembali lagi berkumpul dengan keluarganya. Ibnu Abbas dan Mujahid menafsirkan bahwa mereka itu adalah yang tidak ikut berperang tanpa alasan, tetapi hanya karena kemunafikan semata. Sedangkan, Qatadah menafsirkan bahwa mereka itu adalah orang-orang yang fasik.

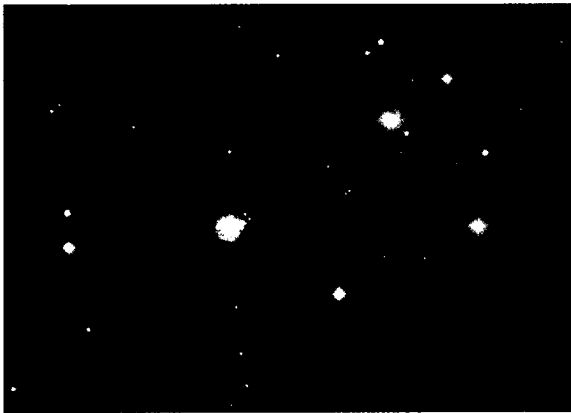
Selanjutnya, penggunaan kata *bawâr* di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 28 tersebut dirangkaikan dengan kata *dâr, dâral bawâr* ( دَارَ الْبَوَارِ = tempat kebinasaan). Ayat tersebut ditujukan kepada orang yang tidak mensukuri nikmat Allah (kafir) dan membawa kaumnya ke tempat kehancuran. Orang yang dimaksud, menurut riwayat yang disandarkan kepada Ibnu Abbas ra., ditujukan kepada kaum kafir Mekah. Di dalam riwayat yang lain, ditujukan kepada Jibillah bin Aiham serta pengikut-pengikutnya yang membelot dan bergabung dengan bangsa Romawi. Menurut riwayat yang disandarkan kepada Ali ra.. ada yang mengatakan mereka adalah orang kafir Quraisy yang terlibat di dalam perang Badr. Di dalam riwayat yang lain dikatakan bahwa mereka adalah Banu Mughirah dan Banu Umayyah. Disebutkan bahwa Abu Jahal, dari Banul Mugirah, terlibat memimpin pasukan orang-orang kafir Quraisy di dalam perang Badar. Abu Sufyan, dari Bani Umayyah, terlibat memimpin pasukan orang-orang kafir Quraisy di dalam perang Uhud. Adapun Al-Hasan mengatakan bahwa ayat itu meliputi semua orang kafir yang akan dimasukkan ke dalam neraka. Dengan demikian, rangkaian *dâral bawâr* ( دَارَ الْبَوَارِ = tempat kebinasaan) tersebut, ada yang menafsirkannya dengan perang Badar dan perang Uhud, ada juga yang menafsirkannya dengan neraka Jahanam.

Kemudian penggunaan kata *yabûr* ( يَبُوْرُ ) di dalam QS. Fâthir [35]: 10 berkaitan dengan orang-orang yang berencana jahat. Di dalam ayat tersebut, ditegaskan bahwa rencana jahat tersebut akan hancur. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud rencana jahat di situ adalah menyekutukan Allah swt. Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud di situ adalah melakukan perbuatan baik dengan maksud hanya untuk dipuji dan ia sebenarnya tidak mengingat Allah kecuali hanya sedikit. Namun, Ibnu Katsir menegaskan bahwa ayat itu umum meliputi kedua penafsiran tersebut.

Adapun penggunaan kata *tabûr* ( تَبُوْرَ ) yang terdapat di dalam QS. Fâthir [25]: 29 berkaitan dengan kata *tijarah* ( تِجَارَةً = perniagaan). Perniagaan selalu terkait dengan dua hal, yaitu rugi atau untung. Di dalam ayat ini, orang-orang yang selalu membaca kitab Allah, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian harta yang dianugerahkan Allah kepadanya, baik secara rahasia maupun secara terang-terangan, orang-orang tersebut dianggap orang yang mengharapkan perniagaan yang sama sekali tidak ada risiko kerugiannya. Ini menjadi penegasan dan jaminan bahwa meskipun kelihatan orang tersebut berkurang hartanya karena ia menginfakkannya, tetapi pada hakikatnya tidak sama sekali. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## BURÛJ ( بُرُوْج )

Kata *burûj* ( بُرُوْج ) dan kata yang lain seasal dengan kata itu disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an, lima kali di dalam bentuk *mashdar* (empat kali dengan lafal *burûj* ( بُرُوْج ) dan satu kali dengan lafal *tabarruj* ( تَبَرُّج ), satu kali di dalam bentuk larangan (*fi'l mudhâri'* yang disertai huruf *lâ*): *lâ tabarrajna* ( لاَتَبَرَّجْنَ ), dan satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il, mutabarrijah* ( مُتَبَرِّجَة ).

Kata *burûj* ( بُرُوْج ) sendiri adalah bentuk jamak dari *burj* ( بُرْج ) yang berasal dari *baraja, barjan* ( بَرَجَ بَرْجًا ) yang berarti *zhahara, zhuhûran,* ( ظَهَرَ ظُهُوْرًا ) dan *irtafa'a, irtifâ'an* ( إِرْتَفَعَ إِرْتِفَاعًا ) yang di dalam bahasa Indonesia berarti 'tampak atau muncul'. Dari makna inilah kata *burj* ( بُرْج ) yang jamaknya *burûj* ( بُرُوْج ) diartikan sebagai *qashr* ( قَصْر = istana) dan *hishn* ( حِصْن = benteng). Baik istana maupun benteng, keduanya adalah bangunan yang dibuat muncul atau tampak di permukaan bumi. Kata *tabarruj* ( تَبَرُّج ) diartikan sebagai *izhhârul-mar'ah mahâsinahâ* ( إِظْهَارُ الْمَرْأَةِ

*Gugus bintang sebagai bukti kecermatan dan ketelitian ciptaan Tuhan.*

مَحَاسِنَهَا = penampakan kecantikan oleh wanita).

Sesuai dengan konteksnya, makna *al-qashr* ( اَلْقَصْرُ ) atau *al-hishn* ( اَلْحِصْنُ ) digunakan bagi kata *burûj* ( بُرُوْج ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 78, di dalam kalimat *walau kuntum fî burûjin musyayyadah* ( وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوْجٍ مُشَيَّدَةٍ = kendatipun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh). Demikian itu karena ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang takut mati dalam berperang melawan musuh Nabi Muhammad saw. Kepada mereka itu, Allah swt. mengingatkan bahwa semua manusia pasti akan mati walaupun berlindung di dalam istana atau benteng yang kokoh.

Kata *burûj* ( بُرُوْج ) yang terdapat di dalam QS. Al-Hijr [15]: 16, QS. Al-Furqân [25]: 61, dan QS. Al-Burûj [85]: 1 tidak diartikan seperti makna aslinya, benteng atau istana, sebagaimana makna yang diberikan pada QS. An-Nisâ' [4] di atas. Demikian itu karena *burûj* ( بُرُوْج ) pada tiga surah tersebut adalah *burûj* ( بُرُوْج ) yang terdapat di langit, bukan di bumi. Oleh sebab itu, ada yang mengartikannya sebagai *an-nujûm* atau *al-kawâkib* ( اَلنُّجُوْمُ أَوِ الْكَوَاكِبُ = bintang-bintang atau planet-planet), ada yang mengartikannya sebagai *mawâdhi'ul kawâkib*, atau *manâzilusy syams wal qamar*. Pemahaman yang terakhir itu didasarkan pada ilmu astronomi kuno yang mengkhayalkan adanya dua belas bagian pada bola langit dan setiap bagian ditandai dengan bintang, sebanyak dua belas bintang. Setiap bintang diberi tanda atau lambang. Lambang itu adalah: *al-asad/leo* (singa), *ats-tsaûr/taurus* (lembu jantan), *al-jadyu/capricornus* (anak kambing), *al-jauzâ'/gemini* (anak kembar), *al-hamal/aries* (domba jantan), *al-hût/pisces* (ikan paus), *ad-dalw/aquarius* (timba), *as-sarathân/cancer* (kepiting), *as-sumbulah/virgo* (mayang), *al-'aqrab/scorpio* (kalajengking), *al-qaus war-ramî/sagitarius* (busur dan panah), dan *al-mîzân/libra* (timbangan). Matahari dan bulan berjalan melalui dua belas tempat atau *manâzil* itu. Tempat-tempat itulah yang disebut dengan *manâzilusy syams wal-qamar* atau *mawâdhi'ul kawâkib*.

Peralihan makna *burûj* ( بُرُوْج ) dari *al-qashr* ( اَلْقَصْرُ ) atau *al-hishn* ( اَلْحِصْنُ ) menjadi *manâzilusy syams wal-qamar* merupakan *isti'ârah* (pinjaman) karena benteng atau istana adalah *manâzil* (tempat) bagi raja atau bagi penghuninya, seperti halnya *burûj* ( بُرُوْج ) di langit adalah *manâzil* bagi matahari dan bulan. ❖ *A. Rahim Yunus* ❖

## DÂ'I ( دَاعٍ )

Kata *dâ'i* ( دَاعٍ ) adalah *ism fâ'il* (kata yang menujuk kepada makna pelaku) dari *da'â – yad'û – da'wan* atau *da'watan, du'â'an,* dan *da'wâ* ( دَعَا يَدْعُوْ دَعْوًا وَدَعْوَةً وَدُعَاءً وَدَعْوَى ). Asal makna *da'â* ( دَعَا ), menurut Ibnu Faris, ialah 'memalingkan sesuatu kepada diri kita melalui suara atau pembicaraan'. Ibrahim Anis mengartikan *da'â* ( دَعَا ) sebagai 'menuntut kehadiran sesuatu atau mengharapkan kebaikan'. Di dalam bahasa Indonesia, kata ini diartikan sebagai 'berseru, menyeru, memohon, atau berdoa'. Memohon sesuatu kepada Allah disebut doa, sedangkan mengajak orang kepada kebajikan disebut dakwah. Orang yang berdoa atau berdakwah disebut *dâ'i* ( دَاعٍ ) atau *ad-dâ'î* ( الدَّاعِي ).

Kata lain yang seasal dengan *dâ'i* ( دَاعٍ ) ialah *da'î* ( دَاعٍ ), *di'âyah* ( دِعَايَة ), dan *ad-dâ'iya ad-dâ'î* ( الدَّاعِي ). *Da'îyy* ( دَعِيّ ), yaitu anak angkat atau anak yang nasabnya dinisbahkan kepada orang selain ayahnya. Jamaknya ialah *ad'iyâ'* ( أَدْعِيَاء ). *Di'âyah* ( دِعَايَة ) berarti 'propaganda pada suatu aliran atau pendapat melalui tulisan atau pembicaraan'. *Ad-Dâ'iyah* ( الدَّاعِيَة ) berarti 'motif' atau 'pendorong'.

*Allah dekat dengan hamba-Nya dan akan mengabulkan permohonan orang yang berdoa.*

Kata *dâ'i* ( دَاعٍ ) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 186, serta QS. Al-Qamar [54]: 6 dan 8. Kata *dâ'iya* ( دَاعِيَ ) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 108, QS. Al-Ahzâb [33]: 46, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 31-32. Kata *du'â'* ( دُعَاء ) disebut dua puluh kali. Kata *da'wah* ( دَعْوَة ) disebut enam kali. Kata *da'wâ* ( دَعْوَى ) disebut empat kali. Kata *ad'iyâ'* ( أَدْعِيَاء )–bentuk jamak–disebut dua kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) kata itu disebut 25 kali, sedangkan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang) disebut 111 kali dan di dalam bentuk *fi'l amr* (kalimat perintah) disebut 32 kali.

Kata *dâ'i* ( دَاعٍ ) yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 186 berkaitan dengan pernyataan Tuhan bahwa Dia dekat kepada hamba-Nya dan mengabulkan permohonan orang yang berdoa. Kata *dâ'i* ( دَاعٍ ) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 6 dan 8 serta kata *dâ'iya* ( دَاعِيَ ) di dalam QS. Thâhâ [20]: 108 berkaitan dengan keadaan Hari Kiamat. Ketika itu ada malaikat yang menyeru, lalu mereka mengikuti seruan malaikat tersebut. Kata *dâ'iya* ( دَاعِيَ ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 46 berhubungan dengan misi Nabi, yaitu menyeru manusia kepada agama Allah dengan izin-Nya

dan untuk menjadi cahaya yang menerangi.

Kata *dâ'iya* ( دَاعِيَ ) di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 31-32 berkaitan dengan penyiaran Al-Qur'an kepada golongan jin. Mereka berkata kepada kaumnya, "Hai kaum kami, perkenankanlah (seruan) orang yang menyeru kepada Allah dan berimanlah kepada-Nya, niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosa kamu dan melepaskan kamu dari azab yang pedih." ❖ *Hasan Zaini* ❖

## DÂ'IRAH ( دَائِرَة )

Kata *dâ'irah* ( دَائِرَة ) jamaknya *dawâ'ir* ( دَوَائِر ), berarti 'yang berputar', 'yang berkeliling', 'yang berulang', kemudian menunjuk kepada arti *dâ'irah*, 'lingkungan dan bencana yang terjadi karena perputaran waktu'. Kata kerja dari *dâ'irah* ( دَائِرَة ) adalah *dâra – yadûru* ( دَارَ يَدُوْرُ ) yang berarti 'berputar, berulang, berkeliling'. Penyebutan di dalam bentuk kata kerja dari kata dasar *dâra* ( دَارَ ) di dalam Al-Qur'an hanya dua kali yaitu bentuk *tadûru* ( تَدُوْرُ ) pada kalimat *"yanzhurûna ilaika tadûru a'yunuhum"* ( يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ = mereka memandangmu dengan mata yang berputar-putar (bolak-balik) (QS. Al-Ahzâb [33]: 19) dan *tudîrûnahâ, fi'il mudhâri'* (kata kerja yang menunjuk kepada masa sekarang) dari *adâra* ( أَدَارَ ), mengedarkan, memutar, pada kalimat *illâ an takûna tijâratan hâdhiratan tudîrûnahâ bainakum* ( إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ = kecuali bila [muamalah] perdagangan tunai yang kamu edarkan di antara kamu) (QS. Al-Baqarah [2]: 282).

*Dâ'irah* ( دَائِرَة ) di dalam bentuk mufrad disebutkan tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, QS. At-Taubah [9]: 98 dan di dalam QS. Al-Fath [48]: 6, sedangkan di dalam bentuk jamak, *dawâ'ir* ( دَوَائِر ), disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 98 .

Ketika menyebut kata *dâ'irah* ( دَائِرَة ) juga *dawâ'ir* ( دَوَائِر ), Al-Qur'an khusus menunjuk pada arti 'bencana yang menimpa manusia karena peredaran waktu atau berubahnya keadaan yang menyenangkan menjadi keadaan susah dan kesejahteraan berubah menjadi bala bencana'.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, ditemukan dalih orang-orang munafik yang bersekutu, bersekongkol dengan orang Yahudi dan Nasrani, yaitu khawatir akan ditimpa *dâ'irah* ( دَائِرَة = bencana). Bencana itu bisa di dalam bentuk kekalahan di dalam peperangan, atau juga tiadanya bantuan pangan bagi mereka di saat peceklik dari orang-orang Yahudi dan Nasrani yang tidak mereka dukung.

Di dalam QS. At-Taubah [9]: 98, dikemukakan bagaimana sikap orang Arab Badui yang bakhil, yang mengnggap infak pada jalan Allah (*sabîlillâh*) sebagai suatu kerugian sehingga mereka mengharapkan, menanti-nanti, datangnya *dawâ'ir* ( دَوَائِر = bencana-bencana) pada Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya. Berbagai *dâ'irah* ( دَائِرَة = bencana) yang mereka harapkan menimpa Nabi berasal dari perputaran waktu dan kejadian-kejadian sehari-hari dengan akibat-akibat yang fatal, berupa kematian, kekalahan di dalam peperangan dan kehancuran. Orang-orang Arab Badui itu menginginkan kematian Nabi dan kehancuran umat Islam agar mereka dapat kembali kepada kepercayaan politeisme (kemusyrikan). Namun, di dalam ayat yang sama ditegaskan merekalah (orang-orang Arab Badui) yang munafik yang pasti mendapat *dâ'iratus-sau'* ( دَائِرَةُ السَّوْءِ = bencana yang buruk), yakni bencana kekalahan di dalam peperangan, azab, dan malapetaka. *Dâ'iratus-sau'* ( دَائِرَةُ السَّوْءِ = bencana yang buruk), juga disebut pada QS. Al-Fath [48]: 6, menunjuk pada azab dan kebinasaan yang akan ditimpakan pada orang-orang munafik lelaki dan perempuan, dan orang-orang musyrik laki-laki dan perempuan yang berprasangka buruk terhadap Allah. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## DÂBBAH ( دَابَّة )

Kata *dâbbah* ( دَابَّة ) berasal dari kata *dabba* ( دَبَّ ), *yadabbu* ( يَدَبُّ ), *dabban* ( دَبًّا ) atau *dabîban* ( دَبِيْبًا ), kemudian dijadikan *ism mufrad, dâbbah* ( دَابَّة ), dan jamaknya *dawâbb* ( دَوَابّ ). Menurut Ibnu Faris, kata *dâbbah* ( دَابَّة ) berakar pada huruf *dal* dan *bâ* yang memiliki satu pengertian pokok: *munâfis* ( مُنَافِس ),

yaitu 'yang memiliki gerak yang lebih ringan (halus) dari berjalan'. Seperti dikatakan *dabba* ( دَبَّ ), *dabîban* ( دَبِيبًا ) yang diartikan *'kullu mâ masyâ 'alal ardhi fahuwa dâbbah'* ( كُلُّ مَا مَشَى عَلَى الأَرْضِ فَهُوَ دَابَّةٌ = semua yang berjalan di permukaan bumi disebut *dâbbah*). *Daibûb* ( دَيْبُوب = pemfitnah), sebagaimana di dalam hadits dikatakan: *"lâ yadkhulul jannata daibûbun walâ qalâ'un"* ( لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ دَيْبُوبٌ وَلَا قَلَاعٌ = tidak masuk surga pemfitnah dan pembohong). Kata *al-daibûb* adalah jamak dari kata *al-dabûb* ( الدَّبُوب ) yang berarti *an-namîmah* ( النَّمِيمَة ) karena si pemfitnah itu senantiasa berjalan untuk menyebarkan suatu berita yang tidak benar atau fitnah. Unta yang gemuk dinamai *nâqah dabûb* ( نَاقَة دَبُوب ) apabila tidak dapat berjalan karena kelebihan daging (gemuk) kecuali merangkak. Menurut Al-Ashfahani, kata *ad-dabbu* ( الدَّبُّ ) dan *ad-dabîb* ( الدَّبِيب ) adalah kata yang umumnya digunakan pada hewan yang lambat jalannya.

*Semua jenis hewan yang ada di muka bumi diberi rezeki oleh Allah swt.*

Di dalam Al-Qur'an, kata *ad-dâbbah* ( الدَّابَّة ) ditemukan sebanyak delapan belas kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164; QS. Al-An'âm [6]: 38; dan QS. Hûd [11]: 6. Ayat-ayat tersebut 14 kali dikemukakan di dalam bentuk *ism mufrad* (*dâbah* = دَابَّة ), dan empat kali berbentuk *jama' taktsîr, ad-dawwâb* ( الدَّوَاب ).

Kata-kata *dâbbah* atau *dawwâb* di dalam Al-Qur'an meliputi tiga cakupan pengertian, yaitu ditujukan kepada:

(1) Khusus hewan, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164. Ayat ini mengungkapkan betapa besar kekuasaan Tuhan. Kata *dâbbah* di dalam ayat di atas diartikan oleh mufasir sebagai hewan. Hewan tersebut mencakup semua jenis hewan tanpa terkecuali. Demikian pula di dalam QS. Al-An'âm [6]: 38 adalah ayat yang membicarakan tentang kesempurnaan ilmu Allah dan bukti-bukti kekuasaan-Nya. Menurut Al-Maraghi, kata *dâbbah* ( دَابَّة ) adalah semua hewan yang melata di permukaan bumi ini. Pengertian kata ini tidak terbatas pada satu jenis hewan saja. Oleh karena itu, menurutnya, yang dimaksudkan di dalam ayat adalah tidak adanya dari salah satu jenis hewan yang melata di permukaan bumi ini, kecuali merupakan umat-umat yang sama seperti manusia. Menurut Ath-Thabarsi, ayat tersebut menggambarkan betapa kekuasaan dan kesempurnaan Tuhan yang menciptakan *dâbbah* di bumi ini. Menurutnya, *dâbbah* di ayat ini mencakup semua jenis hewan yang berjalan di atas dunia ini, baik burung yang terbang di angkasa dengan kedua sayapnya maupun ikan-ikan yang berenang di laut. Kesemuanya itu merupakan suatu kelompok atau umat yang sama dengan manusia. Mereka juga membutuhkan makanan, minuman, tempat tinggal, perlindungan sebagaimana halnya umat manusia;

(2) Kata *dâbbah* ( دَابَّة ) yang ditujukan kepada hewan dan manusia, seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 49. Kata *dâbbah* pada ayat tersebut diartikan 'yang melata', sehingga cakupan pengertiannya amat luas. Menurut Ath-Thabathabai, ayat ini menceritakan segala yang ada dilangit dan yang ada di bumi niscaya bersujud kepada Allah swt. Makna sujud atau hakikat sujud yang dimaksudkan adalah penghormatan dan ketawaduan yang merupakan kebalikan kesombongan dan keangkuhan. Kata *dâbbah* ( دَابَّة ) tersebut meliputi apa yang melata dan bergerak pindah dari satu tempat ke tempat lain. Secara umum lafal itu mencakup hewan,

manusia dan jin karena Allah menyifatkan perkataannya kepada semua makhluk, kecuali malaikat karena disebutkan secara tersendiri (*takhshîsh*); bahkan, tidak dikategorikan sebagai makhluk jenis *ad-dawâb.* Dengan demikian, yang diisyaratkan perkataan Tuhan *ad-dawwâb minad dabîb* ( الدَّوَّاب مِنْ الدَّبِيْب ) adalah makhluk yang tampak jelas jika ia turun dan mendaki, pergi dan pulang, pindah dan gerak pada suatu tempat, sedangkan makhluk yang halus (tidak tampak gerakannya) tidak dikategorikan *al-dâbbah.* Al-Maraghi mengatakan bahwa pengertian kata *dâbbah* ini mencakup semua makhluk yang melata, merangkak, merayap, baik yang ada di langit maupun yang ada di bumi yang berjalan di atasnya, kesemuanya tunduk kepada Allah swt., dan demikian pula malaikat yang ada di langit senantiasa tunduk dan menjauhi kesombongan;

(3) Kata *dâbbah* yang ditujukan kepada hewan, manusia, dan jin, seperti firman Allah di dalam QS. Hûd [11]: 6. Kata *dâbbah* di dalam ayat tersebut diungkapkan berkenaan dengan pemenuhan kebutuhan hidup atau pencarian rezeki. Departeman Agama menafsirkan bahwa yang dimaksud *dâbbah* adalah 'binatang melata' yang mencakup semua makhluk yang bernyawa tanpa terkecuali. Menurut Al-Maraghi, kata *dâbbah* adalah penamaan kepada semua makhluk hidup yang berjalan di atas bumi dengan cara merangkak, demikian pula makhluk jin yang tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Intinya, semua makhluk yang berkaitan dengan kehidupan akan diberikan cara tersendiri untuk memperoleh rezeki. Dari pengertian tersebut dipahami bahwa makhluk *dâbbah* erat kaitannya dengan pencarian kehidupan. Artinya, makhluk yang sering disebut oleh Allah swt. dengan *dâbbah* adalah makhluk yang berkenaan dengan kehidupan, baik yang ada di langit, seperti burung, manusia dan jin di bumi, masing-masing berusaha mencari kehidupan untuk menghidupi dirinya. Oleh karena itu, Allah menegaskan bahwa rezeki-rezeki mereka telah ditentukan oleh-Nya menurut kelebihan-kelebihan yang telah diberikan kepada mereka. Malaikat juga makhluk Allah swt., tetapi tidak berkembang, tidak membutuhkan makanan dan minuman, tempat tinggal, dan sebagainya. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

## DÂBIR ( دَابِر )

Kata *dâbir* ( دَابِر ) digunakan sebagai lambang bagi arti 'membelakangi'. Artinya, 'tidak mempedulikan sesuatu atau meninggalkannya'. *Dâbir* ( دَابِر ) (kata sifat di dalam bentuk tunggal) hanya ditemukan empat kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 45, QS. Al-A'râf [7]: 72, QS. Al-Anfâl [8]: 7, dan QS. Al-Hijr [15]: 66. Di dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari *dabara* seluruhnya disebut sebanyak 45 kali.

Secara etimologis, kata *dâbir* ( دَابِر ) berasal dari kata *dabara* ( دَبَرَ ) yang pada mulanya berarti 'berakhirnya sesuatu'. Apabila suatu pekerjaan telah selesai dilakukan, berarti pekerjaan itu akan ditinggalkan. Meninggalkan suatu pekerjaan berarti berbalik membelakangi pekerjaannya. Dari sini arti *dabara* ( دَبَرَ ) berkembang menjadi 'membelakangi'. Kemudian arti *dabara* ( دَبَرَ ) dengan segala derivasinya itu berkembang mengikuti perkembangan konteks pemakaiannya. Misalnya, mengevaluasi kegiatan yang telah lalu disebut *tadabbur* ( تَدَبُّر ). Seseorang yang menukilkan berita dari orang lain diungkapkan dengan redaksi *dabbaral-hadîts* ( دَبَّرَ الْحَدِيْث ) karena yang disampaikan itu merupakan ucapan seseorang yang telah berlalu. Agaknya, itulah sebabnya pengertian 'membelakangi sesuatu' itu disebut dengan *dâbir* ( دَابِر ). Ar-Raghib Al-Ashfahani merinci lebih jauh arti kata *dâbir* ( دَابِر ). Menurutnya, kata tersebut dapat dipakai dengan makna *ism fâ'il* (kata sifat yang menunjuk kepada pelaku). Di sini kata tersebut harus diartikan sebagai 'membelakangi', dan bisa dengan makna *ism maf'ûl* (kata sifat yang menunjuk kepada objek), di sini kata tersebut harus diartikan sebagai 'yang dibelakangi'. Dari segi lain, kata *dâbir* ( دَابِر ) dapat diartikan sebagai 'yang membelakangi dari segi

waktu', 'membelakangi dari segi tempat', atau 'membelakangi dari segi jabatan', *martabah*. Namun, semuanya itu baru merupakan pemakaian bahasa yang selalu berubah dengan berubahnya konteks pembicaraan.

Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk melambangkan arti 'kezaliman/kekufuran seseorang'. Umumnya, kezaliman dan kekufuran itu timbul karena yang bersangkutan tidak mau mempedulikan kebenaran ayat-ayat Allah dan membelakanginya. Dapat ditambahkan bahwa setiap kata *dâbir* ( دَابِر ) yang disebut di dalam Al-Qur'an selalu dirangkaikan dengan kata *qatha'a* ( قَطَعَ ), *yaqtha'u* ( يَقْطَعُ ), dan *maqthû'un* ( مَقْطُوعٌ ), yang pada mulanya berarti 'memutuskan'. Memutuskan berarti tidak ada lagi hubungan antara kedua sisi yang telah terputus. Demikian juga Allah ingin memusnahkan semua kejahatan yang bersifat pengingkaran/membelakangi ayat-ayat-Nya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## DÂFIQ ( دَافِق )

Kata *dâfiq* ( دَافِق ) merupakan kata turunan dari *dafaqa–yadfuqu–dafqan* ( دَفَقَ يَدْفُقُ دَفْقًا ) atau *dafaqa - yadfiqu - dafqan wa dufqan* ( دَفَقَ يَدْفِقُ دَفْقًا وَدُفْقًا ). Kata ini, demikian menurut Ibnu Zakaria, mempunyai satu arti denotatif, yaitu 'mendorong sesuatu dari belakang'. Al-Ashfahani menyebutkan makna *dâfiq* ( دَافِق ) adalah 'mengalir dengan cepat', *sâ'ilun bisur'ah* ( سَائِلٌ بِسُرْعَة ). Thabathabai mengartikannya sebagai 'meluap dan mengalirnya air sekaligus dan secara cepat'. Apabila kata ini dihubungkan dengan kata yang berarti berjalan maka *dâfiq* ( دَافِق ) berarti 'cepat', seperti *ba'îrun adfaq* ( بَعِيرٌ أَدْفَق = unta yang amat cepat jalannya).

Di dalam Al-Qur'an, lafal *dâfiq* ( دَافِق ) hanya disebutkan satu kali, yang berbunyi *khuliqa mim mâ'in dâfiq* ( خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ = manusia diciptakan dari air yang memancar) di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 6 yang berbicara tentang masalah bahan baku kejadian manusia. Kata *dâfiq* ( دَافِق ) tersebut dirangkaikan dengan kata *mâ'* ( مَاء = air) sehingga menjadi *mim mâ'in dâfiq* ( مِن مَّآءٍ دَافِقٍ = dari air yang mengalir secara cepat atau sekaligus dan memancar). Al-Qurthubi memberikan arti kata tersebut sebagai 'dari air mani (sperma) yang dicurahkan ke dalam rahim perempuan (istri)'.

Kata lain yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjuk arti 'mengalir' atau 'mencurahkan' adalah kata *shabba – yashubbu – shabban* ( صَبَّ يَصُبُّ صَبًّا = menuangkan). Namun, istilah *shabb* (صَبّ) tidak memberi kesan arti secara cepat, serentak, atau sekaligus. Sebagai contoh di dalam QS. 'Abasa [80]: 25 *annâ shababnal-mâ'a shabbâ* ( أَنَّا صَبَبْنَا الْمَآءَ صَبًّا = Sesungguhnya Kami benar-benar telah mencurahkan air/hujan dari langit). Dengan demikian, jelas berdasarkan fakta yang dapat disaksikan sehari-hari bahwa air hujan yang diturunkan Allah swt. dari langit tidak tercurah sekaligus, tetapi berangsur-angsur, setetes demi setetes. Diduga keras itulah sebabnya ketika membicarakan persoalan bahan penciptaan manusia Allah swt. tidak menggunakan istilah *shabb* ( صَبّ ), tetapi menggunakan istilah *dâfiq* ( دَافِق ). Dengan menggunakan istilah *dâfiq* ( دَافِق ) akan terbedakan dari tiga jenis cairan yang lain–*baul* (air seni), *mazi* (air mazi adalah suatu cairan yang berkadar tebal/kental dan jernih yang biasanya keluar setelah seseorang terangsang, cairan ini keluarnya hanya menetes, tidak memancar seperti sperma), dan *wadi* (air wadi ialah suatu cairan yang bentuk dan rupanya sama dengan air mazi, namun saat keluarnya biasanya setelah sseorang melakukan kerja berat), yang juga keluar melalui saluran yang sama.

Menurut Al-Farra' dan ulama-ulama Hijaz, kata *dâfiq* ( دَافِق ) yang terdapat di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 6 adalah *ism fâ'il* (kata bęnda yang berarti subjek atau pelaku) yang menyandang arti *ism maf'ûl* (kata benda yang berstatus objek). Pemakaian kata semacam ini banyak dijumpai di dalam kalimat bahasa Arab, seperti *lailun nâ'imun* ( لَيْلٌ نَائِمٌ ) yang sesungguhnya tidak berarti malam yang tidur, tetapi 'malam sebagai waktu yang digunakan orang untuk tidur'.

Betapa pun, penjelasan yang dikemukakan oleh Al-Farra' di atas, pemilihan *dâfiq* ( دَافِق ) yang ditampilkan di dalam bentuk kata benda yang

berstatus sebagai pelaku (*ism fâ'il*), tidak di dalam bentuk kata benda yang berstatus sebagai objek penderita (*ism maf'ûl*), tentunya memiliki tujuan dan maksud tertentu. Pemilihan kata tersebut, demikian Mutawally Asy-Sya'rawi, seorang ahli bahasa dan Al-Qur'an kontemporer, menjelaskan di dalam tafsirnya, kata itu mengandung arti bahwa memancar sudah merupakan sifat air itu sendiri, bukan dipancarkan (*madfûq*), sehingga jika seseorang bermaksud menahan pancarannya, niscaya orang tersebut tidak akan mampu melakukannya. ❖ *Cholidi* ❖

## DAHR ( دَهْر )

Kata *dahr* ( دَهْر ) di dalam Al-Qur'an menjadi nama surat ke-76. Surat ini dinamakan juga dengan nama lain, yaitu *al-insân* dan *al-abrâr*. Pokok ajaran yang terkandung di dalam surat ini berkenaan dengan penciptaan manusia; petunjuk untuk mencapai kehidupan yang sempurna dengan menempuh jalan yang lurus; memenuhi nazar, memberi makan orang miskin dan anak yatim serta orang yang ditawan karena Allah; takut kepada hari kiamat; mengerjakan sembahyang, sembahyang tahajud, dan bersabar di dalam menjalankan hukum Allah, serta ganjaran terhadap orang yang menjalankan petunjuk dan ancaman terhadap orang yang mengingkarinya.

Hubungan (*munâsabah*) antara surat ini dan surat sebelumnya sangat jelas. Kalau surat sebelumnya, QS. Al-Qiyâmah, menerangkan hari kiamat disertai dengan keadaan pada hari itu, maka QS. Al-Insân (atau Ad-Dahr, Al-Abrâr) ini menjelaskan bagaimana kehidupan dunia ini harus ditempuh agar mencapai kehidupan bahagia di akhirat (hari kiamat) kelak. Adapun hubungan (*munâsabah*) dengan surat sesudahnya, yaitu Al-Mursalât, surat yang datang kemudian ini menerangkan kejadian manusia secara lebih terinci.

Kata *dahr* ( دَهْر = kurun waktu) berasal dari kata Arab *d-h-r* = menimpa. Ini hanya dua kali muncul di dalam Al-Qur'an, keduanya di dalam bentuk tunggal, yaitu QS. Al-Jâtsiyah [45]: 24 dan QS. Al-Insân [76]: 1. Ada beberapa pendapat tentang pengertian *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ). Pendapat pertama mengatakan bahwa *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ) adalah masa sejak sebelum penciptaan. Pendapat kedua, seperti yang dikatakan oleh Al-Ashfahani, *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ) pada asalnya berarti 'masa yang dilalui oleh alam, mulai masa penciptaannya hingga kehancurannya'. Pendapat ketiga, seperti disebutkan oleh Ath-Thabarsi menyatakan bahwa kata ini berarti waktu berlangsungnya malam dan siang. Jamaknya adalah *adhur* ( أَدْهُر ) atau *duhûr* ( دُهُوْر ).

Perbedaan pendapat tentang pengertian *ad-dahr* ( دَهْر ) terjadi karena adanya perbedaan pendapat tentang siapa sebenarnya yang dimaksudkan dengan *al-insân* pada QS. Al-Insân [76]: 1. Bagi sementara mufasir, yang dimaksudkan dengan *al-insân* di dalam surat ini adalah Nabi Adam. Oleh karena itu, bagi mereka, *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ) adalah masa sejak sebelum penciptaan, ketika belum ada makhluk, karena di dalam ayat itu disebutkan, masa itu belum ada yang dapat disebut. Sebutan, menurut golongan ini, muncul ketika makhluk pertama sudah ada. Termasuk di dalam golongan ini adalah Al-Juba'i, tokoh Mu'tazilah, Qatadah, dan Sufyan. Dengan pengertian ini, mereka ingin menegaskan bahwa ada suatu masa ketika Allah ada dengan sendirinya dan Allah menciptakan dari ketiadaan.

Adapun sebagian lain mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan *al-insân* adalah setiap manusia, anak cucu Adam. Menurut mereka, ayat ini ditafsirkan oleh kalimat berikutnya yang berarti *'Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur...'*. Ayat ini jelas sekali menunjukkan bahwa yang dimaksudkan dengan *al-insân*, bukan Adam karena Adam tidak diciptakan dari setetes mani.

Adapun golongan ketiga yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ) adalah masa pergantian siang dan malam, bertolak dari penafsiran QS. Al-Jâtsiyah [45]: 24 yang artinya *'Dan mereka berkata: Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang membinasakan kita selain ad-dahr, mereka sama sekali tidak mempunyai pengetahuan*

*tentang itu, mereka tidak lain hanya menduga-duga saja'.*

Di dalam menafsirkan *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ) dalam ayat ini, Ibnu Katsir mengungkapkan hadits Nabi. Diriwayatkan, masyarakat Jahiliyah berpendapat bahwa sesungguhnya yang membinasakan mereka adalah malam dan siang karena malam dan sianglah yang menghidupkan dan mematikan mereka. Dengan demikian, mereka lantas "mencaci maki" masa karena membinasakan mereka.

Tampaknya ketiga pendapat itu tidak perlu dipertentangkan karena di dalam pendapat pertama (masa yang panjang sejak sebelum penciptaan), maka pendapat kedua dan ketiga termasuk di dalamnya karena *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ) di dalam pengertian itu berarti masa yang sangat panjang yang dimulai dengan masa sebelum penciptaan. Di dalam masa yang panjang itu, tentu saja masa-masa yang lebih singkat, seperti siang dan malam, tercakup di dalamnya. Di dalam bahasa Arab sendiri, memang dikenal penggunaan-penggunaan kata itu dengan pengertian yang lain lagi; misalnya, bila kata itu dikaitkan dengan manusia, seperti *dahru fulân* ( دَهْرُ فُلَانٍ ), *ad-dahr* ( اَلدَّهْر ) berarti 'masa hayatnya'.

Pengertian pertama itu (masa yang panjang sejak sebelum penciptaan) memang diakui juga oleh golongan kedua atau ketiga, tetapi, menurut mereka, pengertian seperti itu muncul kemudian ketika persoalan-persoalan filsafat mulai menjadi bahan perbincangan di kalangan ilmuwan Muslim. ❖ *Badri Yatim* ❖

## DÂ'IM ( دَائِم )

*Dâ'im* ( دَائِم ) adalah *ism fâ'il* (kata pelaku) dari kata *dâma-yadûmu-dawâman* ( دَامَ – يَدُوْمُ – دَوَامًا ) yang tersusun dari huruf *dâl, waw,* dan *mîm*. Menunjukkan maksud 'kekal selama rentang waktu yang dilaluinya'; juga, biasa digunakan untuk menunjukkan maksud 'air yang tidak mengalir' (*al-mâ'ud-dâ'im* [ اَلْمَاءُ الدَّائِم ]). Dalam pemakaiannya, kata ini senantiasa dihubungkan dengan kata sesudahnya, yang pada umumnya, memberikan batas waktu. Oleh karena itu, tidak sama dengan *abad* ( أَبَد ) yang pemakaiannya bisa berdiri sendiri, tanpa disandarkan kepada kata sesudahnya, sehingga memberikan makna 'kekal dan abadi untuk selama-nya', tanpa ada batas waktu yang akan mengakhirinya.

Di dalam Al-Qur'an, *dâ'im* ( دَائِم ) dan semua kata yang seakar dengannya disebutkan sembilan kali, di antaranya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 75 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 24, 96, dan 117.

Bila kata *dâ'im* ( دَائِم ) dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an maka akan ditemukan paling tidak tiga pengertian:

1. Selalu (secara kontinyu). Hal tersebut digambarkan di dalam penagihan utang terhadap orang Yahudi bila diberi amanat untuk menyimpan atau berutang harta benda (QS. Âli 'Imrân [3]: 75). Juga berarti kontinyu di dalam melaksanakan shalat, yang merupakan salah satu cara agar manusia terhindar dari sifat-sifat yang tidak terpuji, yang dimurkai oleh Allah swt. (QS. Al-Ma'ârij [70]: 23).
2. Selama. Sebagaimana Allah menggambarkan sejarah Nabi Isa as. yang berbicara sewaktu kecil dan berkata, "Saya kelak akan jadi nabi dan saya akan melaksanakan shalat selama saya masih hidup" (QS. Maryam [19]: 31). Juga larangan untuk melakukan perburuan binatang darat bagi orang yang melakukan (selama) ihram (QS. Al-Mâ'idah [5]: 96.
3. Abadi untuk selamanya. Itu digambarkan di dalam janji dan ancaman Allah di akhirat, baik terhadap orang Mukmin (QS. Ar-Ra'd [13]: 35) maupun terhadap orang kafir, dengan siksa neraka yang abadi (QS. Hûd [11]: 107).

Pengertian di dalam ayat-ayat yang dikemukakan di atas sebenarnya dapat dikembalikan pada pengertian aslinya, yakni 'tetap dan terus-menerus'. Di dalam penggunaannya kata itu tidak dibatasi waktu berakhirnya. Hal itu dapat diterima karena baik siksa maupun ganjaran di akhirat itu dipahami sebagai sesuatu yang abadi karena pembicaraan ayat lain yang menjelaskannya (QS. Al-Bayyinah [98]: 6 dan 8). Oleh karenanya, konteks pembicaraan dari suatu ayat ikut memengaruhi makna yang terkandung di dalamnya.

Yang pasti bahwa pengertian kata *dâ'im*

( دَائِم ) adalah 'suatu waktu yang memunyai batas, tidak abadi untuk selamanya', berbeda dengan kata *khâlidîn*, atau *abadan* yang memberikan pengertian 'kekal abadi untuk selamanya'.
❖ *Husein Ritonga* ❖

## DAKK ( دَكّ )

Kata *dakk* ( دَكّ ) di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali, di antaranya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 143, QS. Al-Kahf [18]: 98, dan QS. Al-Hâqqah [69]: 14.

Kata tersebut terdiri dari *dâl* dan dua huruf *kâf*. Kata itu pada dasarnya bermakna 'runtuhnya suatu bangunan sampai rata dengan bumi'. Tembok yang hancur akibat suatu gejala alam dan telah rata dengan tanah disebut *dakkal-jidâru* ( دَكَّ الْجِدَارُ ).

Sebagian ahli bahasa mengemukakan bahwa kata *dakk* ( دَكّ ) bisa berasal dari dua bentuk. **Pertama**, kata *dakk* ( دَكّ ) yang berasal dari *dâl* dan dua *kâf* bermakna 'rata, datar dan terhampar luas', seperti tanah yang datar tanpa ada gunung. **Kedua**, kata *dakk* ( دَكّ ) yang berasal *dâl, kâf* dan *qâf* (*dakaqa* [ دَكَقَ ]). Untuk memudahkan membacanya maka huruf *qâf* ditukar dengan huruf *kâf*, akhirnya menjadi *dakk* ( دَكّ ). Kata yang kedua ini bermakna 'sakit'.

Bila kata *dakk* ( دَكّ ) dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an, maka ditemukan berbagai pengertian seperti berikut ini:

1. Goncangan dan getaran. Hal tersebut dapat dirujuk pada kisah yang terjadi pada masa lalu, berupa gunung Sinai yang bergoncang tatkala Allah memperlihatkan kebesaran dan kemahakuasaan-Nya. Gunung itu dijadikan hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan (QS. Al-A'râf [7]: 143). Atau kisah bendungan yang kokoh dan terbuat dari baja yang dibuat oleh Zulkarnain. Betapa pun kokohnya, bila Allah menghendaki kehancurannya, bendungan itu hancur dan meleleh (QS. Al-Kahf [18]: 98).
2. Saling berbenturan sehingga hancur berkeping-keping. Hal tersebut digambarkan oleh Allah di dalam kisah terjadinya Hari Kiamat di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 14 dan QS. Al-Fajr [89]: 12.

Meskipun pengertian kata *dakk* ( دَكّ ) berbeda-beda, namun masih erat sekali dengan konteks pembicaraan ayat. Yang jelas, semua pengertian itu sebenarnya dapat dikembalikan pada pengertian kebahasaan yang telah dikemukakan. Makna 'goncangan' dan 'getaran' itu merupakan pertanda, bahwa kalau goncangan dan getarannya lama akan menjadikannya hancur dan berserakan. Demikian juga di dalam pengertian benturan antar planet, bila benturan tersebut benar-benar terjadi, maka akan mengakibatkan hancurnya banyak planet dan tidak akan ada yang utuh lagi.

Kedua pengertian di atas, baik goncangan dan getaran, serta berbenturnya benda-benda angkasa, dapat dikembalikan pada pengertian asalnya, yakni 'runtuh dan hancurnya suatu bangunan sampai rata dengan bumi'. Gunung Sinai, sebagaimana digambarkan dalam ayat di atas, meleleh dan hancur hingga menjadi rata dan datar. Demi-kian juga halnya dengan hari kiamat yang digambarkan di dalam QS. Al-Hâqqah [69] di atas. Karena berbenturan dengan sangat kuat, benda-benda angkasa tersebut hancur, bagian masing-masing bercampur dengan bagian yang lain.

Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa pengertian kata *dakk* ( دَكّ ) pada dasarnya mengacu pada runtuhnya suatu bangunan sehingga rata dan datar dengan bumi.
❖ *Husein Ritonga* ❖

## DÂKHIRÛN ( دَاخِرُوْنَ )

Kata *dâkhirûn* adalah *ism fâ'il jama' mudzakkar sâlim* dari kata *dakhara–yadkharu* ( دَخَرَ يَدْخَرُ ) atau *dakhira–yadkharu–dakhran wa dukhûran* ( دَخِرَ–يَدْخَرُ–دَخْرًاوَدُخُوْرًا ) yang berarti *'shagura wa dzalla'* ( صَغُرَوَذَلَّ = kecil dan rendah/hina). Kata ini disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an di dalam dua bentuk; dua kali di dalam bentuk *dâkhirûn* ( دَاخِرُوْنَ ) dan dua kali di dalam bentuk *dâkhirîn* ( دَاخِرِيْنَ ). Dari empat kali pe-

nyebutan tersebut, dua kali berkonotasi positif dan dua lainnya berkonotasi negatif. Yang berkonotasi positif terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 48 dan QS. An-Naml [7]: 87. Ayat 48 QS. An-Nahl [16] berbunyi,

أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَـٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ

*(Awalam yarau ilâ mâ khalaqallâhu min syai'in yatafayya'u zhilâluhû 'anil-yamîni wasy-syamâ'ili sujjadan lillâhi wa hum dâkhirûn)*

*"Dan apakah mereka tidak memperhatikan segala sesuatu yang telah diciptakan Allah yang bayangannya berbolak-baik ke kanan dan ke kiri di dalam keadaan sujud kepada Allah, sedangkan mereka berendah diri?"*

Kata *dâkhirûna* ( دَاخِرُوْنَ ) di dalam ayat ini mengandung arti *shâghirûna khâdhi'ûna* ( صَاغِرُوْنَ خَاضِعُوْنَ = yang kecil lagi tunduk/merendahkan diri). Qatadah dan Mujahid mengatakan bahwa kata tersebut berarti *shaghirûna* ( صَاغِرُوْنَ = yang kecil/hina), sedangkan yang dimaksud dengan *sujjadan lillâhi* ( سُجَّدًا لِلّٰهِ = sujud kepada Allah) di dalam ayat tersebut, menurut Qatadah ialah bayangan tiap sesuatu sujud kepada-Nya. Adh-Dhahhak berpendapat, yang dimaksud ialah sujudnya bayang-bayang adalah sujudnya pemilik bayang-bayang itu, sedangkan menurut Al-Hasan dan Mujahid, yang dimaksud sujudnya bayang-bayang adalah seperti sujudnya seseorang kepada Allah swt. di dalam keadaan tunduk/patuh.

Teks Ayat 87 QS. An-Naml [27] ialah,

وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ

*(Wa yauma yunfakhu fish-shûri fafazi'a man fis-samâwâti wa man fil-ardhi illâ man syâ'allâh wa kullun atauhu dâkhirîn)*

*"Dan [ingatlah] hari [ketika] ditiup sangkakala, maka terkejutlah segala yang di langit dan yang di bumi, kecuali siapa yang dikehendaki Allah. Dan semua mereka datang menghadap-Nya dengan merendahkan diri"*

Kata *dâkhirîn* ( دَاخِرِيْنَ ) di dalam ayat tersebut menurut IbnuAbbas dan Qatadah, mengandung arti *shâghir* ( صَاغِر = kecil), sedangkan menurut As-Suddi, berarti *râghimîn* ( رَاغِمِيْنَ = hina).

Adapun yang berkonotasi negatif disebutkan di dalam Ayat 18 QS. Ash-Shâffât [37], *Qul na'am wa antum dâkhirûn* ( قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُوْنَ = Katakanlah, "Ya", dan kamu akan terhina) dan Ayat 60 QS. Ghâfir [40],

وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ

*(Wa qâla Rabbukum ud'ûnî as-tajib lakum. Innal-ladzîna yastakbirûna 'an 'ibâdatî sayadkhulûna Jahannam dâkhirîn)*

*"Dan Tuhanmu berfirman, "Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka jahanam di dalam keadaan hina dina"*

Kata *dâkhirûn/dâkhirîn* ( دَاخِرُوْنَ/دَاخِرِيْنَ ) di dalam kedua ayat tersebut bermakna sama, yaitu *ash-shâgirûnadz-dzalîlûna* ( الصَّاغِرُوْنَ الذَّلِيْلُوْنَ = kecil lagi hina dina). ❖ *Noorwahidah* ❖

## DALW ( دَلْو )

Kata *dalw* adalah bentuk tunggal kata *dalâ'un/ daulâ'un* ( دِلَاءٌ أَوْ دَوْلَاءٌ ) atau bentuk *mashdar* kata *dalâ-yadlû* ( دَلَى-يَدْلُوْ ), turunan huruf *dâl, lâm,* dan huruf *mu'tal*, serta menunjukkan arti 'mendekati sesuatu secara mudah dan pelan'. Kemudian, artinya berkembang menjadi 'mengulurkan atau menurunkan (timba)', sebab orang yang menurunkan atau mengulurkan sesuatu biasanya dilakukan secara pelan-pelan mendekati air yang ingin ditimbanya, seperti dikatakan: *adlaitud-dalwa* ( أَدْلَيْتُ الدَّلْوَ = saya menurunkan timba) atau mengeluarkan timba dari sumur karena menarik timba hingga mendekat; 'perjalanan santai' karena berjalan santai dilakukan secara pelan-pelan; 'mengemukakan', seperti dikatakan: *adlâ fulânun bihujjah* ( أَدْلَى فُلَانٌ بِحُجَّة = si Fulan mengemukakan alasannya) sebab alasan biasanya disampaikan secara hati-hati karena ingin mencapai tujuan tertentu, sedangkan Al-Ashfahani mengartikan kata *dalw* dengan 'menurunkan dan mengutus', yakni melepaskan

secara bertanggungjawab, sedangkan Abu Mansur di dalam kitab *Asy-Syâmil* menyatakan bahwa kata itu pada dasarnya berarti 'mengulurkan (timba)' kemudian dikonotasikan kepada semua sarana untuk mencapai sesuatu.

Kata *dalw* di dalam Al-Qur'an hanya ditemukan sekali dengan arti 'timba', yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 19. Menurut Al-Himsi, frase *adlâ dalwahû* ( أَدْلَى دَلْوَهُ ) di dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai mengulurkan timba ke dasar sumur untuk mengambil air. Jadi, *adlâ* diartikan dengan 'mengulurkan' dan *dalwa* berarti 'timba'. Kedua kata tersebut digunakan berkaitan dengan kisah Nabi Yûsuf as., yaitu ketika saudaranya merasa cemburu terhadapnya karena ayah mereka memperlakukannya sangat istimewa; mereka mengajak Yusuf untuk mencelakainya. Lalu mereka membawanya ke suatu tempat yang jauh dari pengamatan ayahnya. Di tempat itu Yusuf dibuang ke dalam sumur dengan maksud jika ada pedagang yang lewat, yang biasanya singgah di tempat itu untuk mengambil air, mereka dapat menjual Yusuf. Tatkala ada pedagang yang mengulurkan timbanya, Yusuf yang ada di dasar sumur menarik timba itu untuk naik dari sumur tersebut. Setelah naik, Yusuf dijual oleh saudaranya kepada sang pedagang. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## DAM ( دَم )

*Dam* ( دَم ) adalah sebuah kata benda yang berasal dari *damy* ( دَمْي ) atau *damay* ( دَمَي ) yang berarti 'darah'. *Dam* ( دَم ) di dalam berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut sepuluh kali, tujuh kali di dalam bentuk tunggal *dam*( دَم ) dan tiga kali di dalam bentuk jamak *dimâ'*( دِمَاء ). Kesepuluh kata itu tersebar pada tujuh surat, QS. Al-Baqarah [2]: 30, 84, 173, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-An'âm [6]: 145, QS. Al-A'râf [7]: 133, QS. Yûsuf [12]: 18, QS. An-Nahl [16]: 66, 115, dan QS. Al-Hajj [22]: 37.

Kesemua kata *dam* ( دَم ) yang terdapat di dalam ayat-ayat Al-Qur'an mengandung arti 'darah', yaitu suatu cairan merah yang mengalir di dalam pembuluh darah yang di antara fungsinya adalah untuk mengangkut oksigen ke seluruh tubuh. Namun, ada di antara arti itu yang lebih dekat kepada hakikat dan ada pula yang lebih condong kepada pengertian majazi (metaforis), seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan 84. Melalui ayat-ayat yang di dalamnya terdapat *dam* ( دَم ), Allah swt. membicarakan beberapa hal, antara lain sebagai berikut.

*Darah yang mengalir* (daman masfûhan) *diharamkan untuk dimakan.*

a) Ibadah kurban (QS. Al-Hajj [22]: 37). Di dalam ayat ini Allah menjelaskan secara filosofis bahwa yang paling utama dari rangkaian ibadah kurban adalah motivasi religius yang melandasinya. Semakin pekat ketakwaan yang mendasari ibadah kurban, semakin tinggi pula nilainya di sisi Allah.
b) Makanan yang dilarang untuk dimakan (QS. Al-Baqarah [2]: 173, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. An-Nahl [16]: 66, dan QS. Al-An'âm [6]: 145). Di dalam beberapa ayat ini Allah swt. menjelaskan beberapa jenis makanan yang diharamkan. Di antara makanan yang terlarang untuk dimakan tersebut adalah darah. Ayat-ayat tersebut, kecuali QS. Al-An'âm [6]: 145, membicarakan darah secara umum. Oleh

karena itu, mencakup semua macam darah dan sifatnya. Adapun QS. Al-An'âm [6]: 145 memberikan batasan terhadap keumuman ayat-ayat yang umum tadi. Di dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa hanya darah yang mengalir, *daman masfûhan* ( دَمًا مَّسْفُوحًا ) yang diharamkan, sedangkan darah yang tidak mengalir, yaitu darah yang bersatu dengan daging dan tidak mungkin untuk memisahkan/membersihkannya, tidak dilarang (dimaafkan = *ma'fuww*/ مَعْفُوٌّ ).

Pada pengujung ayat tersebut, Allah swt. memberikan suatu kebijakan khusus sebagai antisipasi jika terjadi keadaan yang memaksa seseorang untuk makan makanan yang diharamkan. Untuk itu, ditetapkan bahwa barang siapa di dalam keadaan terpaksa (darurat) diperkenankan untuk memakan makanan yang diharamkan sejauh tidak melampaui batas, *...famanidhthurra ghaira bâghin walâ 'âdin fa inna rabbaka ghafûrun rahîm* ( فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ).

c) Bencana akibat ulah manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 30). Melalui ayat ini, Allah swt. menceritakan tanggapan para malaikat ketika Allah swt. akan menciptakan manusia, di dalam hal ini Adam as. Malaikat berusaha menjelaskan dengan ungkapan yang seolah-olah mengingatkan bahwa menurut perkiraan para malaikat manusia akan melakukan kezaliman-kezaliman yang di dalam hal ini diungkapkan dengan bahasa metaforis dengan menggunakan simbol darah.
d) Peringatan atau ancaman (QS. Al-A'râf [7]: 133). Melalui ayat ini dan beberapa ayat sebelum dan sesudahnya, Allah swt. menjelaskan suatu peristiwa yang menimpa Firaun dan pengikutnya ketika mereka tidak mau percaya kepada Nabi Musa as. Akhirnya Allah swt. menimpakan beberapa bencana sebagai hukuman atas sikap mereka secara bergantian berupa topan, belalang, kutu, katak, dan darah sebagai yang disebutkan oleh QS. Al-A'râf [7]: 133 tersebut.
e) Usaha pemutarbalikan fakta melalui bukti palsu. Di dalam kisah tragedi Nabi Yusuf as. disebutkan bahwa setelah saudara-saudaranya memasukkannya ke dalam sebuah sumur, mereka pulang menghadap orang tua mereka, Nabi Ya'qub as. Mereka menyusun dan mengungkapkan cerita palsu dengan didukung oleh bukti palsu pula berupa darah yang melekat pada kemeja Nabi Yusuf as. Bukti palsu ini secara khusus disebutkan Allah swt. di dalam firman-Nya (QS. Yûsuf [12]: 18). ❖ *Cholidi* ❖

## DAM' ( دمع )

Kata *dam'* ( دَمْع ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 83 dan Surat At-Taubah [9]: 92.

Kata *dam'* ( دَمْع ) terdiri dari huruf, *dâl, mîm* dan *'ain*. Variasi bentuknya bisa menjadi *yadma'u* ( يَدْمَعُ ), *dimâ'* ( دِمَاع ), dan *dam'ânan* ( دَمْعَانًا ). Kata tersebut pada dasarnya bermakna 'nama bagi sesuatu yang mengalir dari mata (air mata)', baik karena kegembiraan, terharu, maupun akibat sakit. Kata yang sama juga bisa memberikan pengertian sebagai 'sifat dari air yang mengalir dari mata (bercucuran/melimpah)'. Melimpahnya air mata dari kelopak mata, disebabkan kelopak mata sudah tak sanggup menampung limpahan air mata tesebut karena derasnya, sama halnya dengan meluapnya air sungai dari aliran sungai yang ada sehingga membanjiri sekelilingnya. Kata yang sama juga bisa digunakan bagi keadaan manusia yang serentak berangkat dari Arafah menuju Mina dengan meluap, bila mereka secara serentak berangkat dari Arafah. Pengertian kata *dam'* ( دَمْع ) berbeda dengan *tasîlu* ( تَسِيْلُ ) yang memberikan pengertian 'mengalir secara terus-menerus sebagai suatu siklus yang berjalan tanpa hentinya'. Misalnya mengalirnya air di sungai.

Bila kata tersebut dihubungkan pemakaiannya di dalam Al-Qur'an maka akan ditemukan bahwa penggunaannya menyangkut rasa terharu karena mereka sebenarnya jauh sebelumnya telah mengetahui–melalui kitab Taurat–tentang sifat-sifat dan kebenaran kerasulan Nabi Muhammad saw. Hal tersebut dialami oleh para

utusan Raja Najasy yang diperintahkan untuk menghadap Nabi Muhammad. Setelah mereka melihat dari dekat sifat dan tindakan Rasulullah mereka menyatakan beriman. Pada waktu itulah mereka mencucurkan air mata yang membasahi pipi sebagai tanda rasa terharu yang mereka alami (QS. Al-Mâ'idah [5]: 83). Kata itu juga digunakan untuk kesedihan karena harapan mereka untuk ikut berjihad di jalan Allah tidak terlaksana dan sewaktu Nabi Muhammad menginginkan bantuan, mereka tidak bisa mengabulkannya karena mereka miskin (QS. At-Taubah [9]: 92).

*Al-Qur'an menggunakan kata* dam' *dengan pengertian; air mata mengalir dengan derasnya karena terharu dan sedih.*

Dari apa yang dikemukakan di atas terlihat bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *dam'* ( دَمْع ) dengan pengertian 'mengalir dengan derasnya air mata karena keadaan terharu dan sedih'.

❖ *Husein Ritonga* ❖

## DAMDAMA ( دَمْدَم )

Kata *damdama* adalah *fi'l mâdhî rubâ'î mujarrad* dengan *wazan fa'lala–yufa'lilu–fa'lalah* ( فَعْلَلَ-يُفَعْلِلُ-فَعْلَلَة ), yaitu *damdama–yudamdimu–damdamah, dimdâman* ( دَمْدَمَ - يُدَمْدِمُ - دَمْدَمَةً، دِمْدَامًا ), atau *mudamdaman* ( مُدَمْدَمًا ) yang mengandung beberapa makna: (1) 'menggeram', seperti di dalam kalimat *damdama 'alaih* ( دَمْدَمَ عَلَيْهِ ) yang berarti *tamtama bi ghadhab* ( تَمْتَمَ بِغَضَبٍ = Ia menggeram karena marah); (2) 'membinasakan', seperti di dalam kalimat *damdamallâhu 'alaihim* ( دَمْدَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ ) yang mengandung arti *ahlakahum* ( أَهْلَكَهُمْ = Allah membinasakan mereka); dan (3) 'melekatkan/menempelkan', seperti di dalam frase *damdamasy-syai'* ( دَمْدَمَ الشَّيْءَ ) yang berarti *alzaqahu bil-ardhi* ( أَلْزَقَهُ بِالأَرْضِ = melekatkan/menempelkan pada tanah). Kata ini hanya satu kali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Asy-Syams [91]: 14, *fakadzdzabûhu fa'aqarûhâ fadamdama 'alaihim rabbuhum bidzanbihim fasawwâhâ* ( فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا = Lalu mereka mendustakannya [Nabi Saleh as.] dan menyembelih unta itu; maka, Tuhan membinasakan mereka disebabkan oleh dosa-dosa mereka, lalu Allah menyamaratakan mereka [dengan tanah]).

Ayat di atas menceritakan sikap kaum Tsamud yang tidak memercayai Nabi Saleh as. dan membunuh unta betina yang dilarang oleh Nabi Saleh as. untuk diganggu sebagaimana digambarkan di dalam ayat sebelumnya (QS. Asy-Syams [91]:13), *faqâla lahum Rasûlullah nâqatallâh wa suqyâhâ* ( فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا = lalu Rasul Allah [Saleh] berkata kepada mereka, ["Biarkanlah] unta betina Allah dan minumannya."). Meskipun Nabi Saleh as. sudah melarang dan memberi peringatan bahwa mereka akan mendapat siksa apabila mengganggu unta tersebut, mereka tetap melakukannya; bahkan, unta itu dibunuh. Mereka juga mendustakan Nabi Saleh. Akibat sikap dan perbuatan itu, mereka dihukum oleh Allah dengan hukuman yang sangat berat, yaitu kehancuran dan kebinasaan. Kata *damdama* ( دَمْدَم ) di dalam ayat ini mengandung arti *al-mubâlaghah fil-'uqûbah wan-nakâl* ( اَلْمُبَالَغَةُ فِي الْعُقُوْبَةِ وَالنَّكَال = berlebih-lebihan di dalam hukuman dan siksaan). Kata tersebut dipertegas lagi oleh Allah swt. dengan kalimat berikutnya *fasawwâhâ* ( فَسَوَّاهَا =lalu Ia menyamaratakannya) yang menunjukkan bahwa hukuman itu luar biasa dahsyat dan bersifat

menyeluruh, baik bagi orang dewasa maupun kanak-kanak, baik menyangkut jiwa maupun harta benda. Mereka semua dihancurbinasakan sehingga rata dengan tanah, tanpa ada yang tersisa sedikit pun juga. ❖ *Noorwahidah* ❖

## DÂR ( دار )

Kata *dâr* ( دار ) dan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut 55 kali, tersebar di dalam beberapa ayat dan surat, di antaranya QS. Al-Baqarah [2]: 94, QS. Al-A'râf [7]: 145, dan QS. Al-An'âm [6]: 32.

Kata *dâr* ( دار ) berasal dari *dawara* ( دور ) yang secara terminologi bermakna 'bergerak dan kembali pada tempat semula', (istirahat setelah ia bergerak dan melakukan aktivitasnya). Pengertian kata ini kemudian meluas pada pengertian lain, yakni 'tempat tinggal/rumah' karena rumah berfungsi sebagai tempat kembali manusia setelah melakukan berbagai aktivitas sehari-hari. Juga bisa bermakna 'sebuah kamar di dalam mesjid haram yang dijadikan tempat istirahat setelah melakukan thawaf keliling Ka'bah'. Di samping pengertian tersebut di atas, *dâr* ( دار ) bisa bermakna 'perkampungan' karena setelah seseorang melakukan berbagai perjalanan, dia akan kembali ke kampungnya. Kemudian' kata *ad-dârah* ( الدارة ) berarti 'dataran rendah yang dikelilingi oleh dataran tinggi (pegunungan)'.

Kata *dâr* ( دار ) yang dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an secara garis besar dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu yang bersifat keduniaan dan yang bersifat keakhiratan.

1. *dâr* ( دار ) bermakna 'kampung', terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, QS. An-Nisâ' [4]: 66, QS. Al-Anfâl [8]: 47, dan lain-lain.
2. *dâr* ( دار ) bermakna 'penghidupan di dunia', terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 135 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 22.
3. *dâr* ( دار ) bermakna 'akhirat', terdapat di dalam QS.Al-An'âm [6]: 32."*...kampung akhirat itu lebih baik bagi mereka yang bertakwa....*". Hal yang sama juga ditemukan di dalam berbagai surat, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 94, QS. Al-An'âm [6]: 127, QS. Yûnus [10]: 25, QS. Yûsuf [12]: 109, dan lain-lain.

Dari pembicaraan di dalam Al-Qur'an sebagai diuraikan di atas, tergambar bahwa kata *dâr* ( دار ) berarti 'suatu tempat tetap yang menjadi akhir dari berbagai aktivitas kehidupan manusia', baik menyangkut kehidupan keduniaan maupun kehidupan keakhiratan. Namun, kebanyakan pembicaraan Al-Qur'an mengenai *dâr* ( دار ) lebih mengarah pada pembalasan kehidupan di akhirat, baik berupa balasan baik dengan surga maupun balasan kejahatan dengan neraka. ❖ *Husein Ritonga* ❖

## DARÂHIM ( دَرَاهِم )

Kata *darâhim* ( دَرَاهِم ) adalah jamak dari *dirham* ( دِرْهَم ). Di dalam Al-Qur'an hanya dijumpai satu kali, pada QS. Yûsuf [12]: 20. Artinya adalah 'mata uang yang terbuat dari perak'. Kata ini dipergunakan di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan peristiwa yang dialami oleh Nabi Yusuf pada masa mudanya, yaitu ketika saudara-saudara Yusuf iri terhadapnya karena merasa bahwa ayah mereka, Ya'qub, lebih mencintai Yusuf dan saudara kandungnya, Benyamin. Dengan alasan bermain-main yang dikemukakan kepada ayah mereka, saudara-saudara Yusuf bersepakat untuk memasukkan Yusuf ke dalam sumur supaya dipungut oleh musafir yang lewat di tempat itu.

Sambil menangis dan menunjukkan baju gamis Yusuf yang berlumuran darah (palsu), mereka berbohong kepada Ya'kub bahwa Yusuf telah dimakan serigala. Sementara itu, sekelompok musafir singgah di sumur tersebut untuk mengambil air. Ketika salah seorang dari musafir tersebut menurunkan timbanya, Yusuf berpegang pada timba itu sehingga terangkat ke permukaan. Alangkah gembiranya anak muda yang menimba Yusuf tersebut. Para musafir itu kemudian meneruskan perjalanan ke Mesir dan menjual Yusuf dengan harga yang murah, "beberapa dirham", kepada seorang penguasa Mesir. Dijual dengan harga murah karena musafir itu tergesa-gesa dan khawatir akan

mendapat kesulitan sebab Yusuf adalah anak temuan di tengah perjalanan yang boleh jadi akan diambil oleh pemiliknya. Namun, penguasa itu memerintahkan kepada istrinya, untuk meperlakukannya dengan baik agar kelak Yusuf dapat dijadikan anak angkat.

Para mufasir memahami kata *darâhim* ( دَرَاهِم ) pada ayat tersebut sebagai alat tukar yang dipergunakan ketika itu.

Kalimat *bi tsamanin bakhsin darâhima ma'dûdatin* ( بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ = dengan harga jual yang murah, beberapa dirham) menunjukkan relatif murah harga jual Yusuf. Karena kata *bakhsin* ( بَخْسٍ ) biasa dipergunakan oleh orang Arab untuk menunjukkan sesuatu yang jumlahnya kurang dari 40. Di dalam suatu riwayat disebutkan harga jual Yusuf 25 dirham.

*Dirham, mata uang yang pernah digunakan di masa lalu dan terbuat dari perak*

*Dirham* ( دِرْهَم ) diperkirakan masuk ke dunia Arab klasik dari bangsa Persia Sassanian, terutama pada masa Yazdagard I (241–226 SM), Hormoz IV, dan Khusraw II, kata itu berasal dari *drahms*. Pada waktu Imperium Byzantium berhasil mengalahkan Imperium Persia, mata uang yang terbuat dari perak dengan salah satu permukaannya bergambar Kaisar Heraklius ini tetap merupakan alat tukar resmi di wilayah-wilayah kekuasaan Byzantium. Satu riwayat menyebutkan bahwa *dirham* ( دِرْهَم ) yang dipergunakan oleh Byzantium ini berasal dari Yunani, *drachma*.

Pada masa Rasulullah dan masa Khulafaur Rasyidin sampai masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan, Khalifah Umayyah kelima, semua *dirham* ( دِرْهَم ) yang beredar di wilayah kekuasaan Islam berasal dari Persia (*Dirham Kisra*). Oleh Abdul Malik bin Marwan (685–705 M./65–86 H.), mata uang *dirham* ( دِرْهَم ) tersebut diganti modelnya, dari nama Kisra menjadi namanya, dan pada bagian belakangnya tertulis dua kalilmat syahadat. Hal ini dilakukan oleh Khalifah bersamaan waktu dengan pembenahan administrasi pemerintahan. Walaupun demikian, model *dirham* ( دِرْهَم ) yang sudah lebih dahulu beredar tetap diakui sebagai alat tukar. Jadi, pada waktu itu terdapat tiga macam *dirham*, yaitu (1) Dirham Persia (*ad-dirham al-baghli* atau *dirham Kisrâ*); (2) Dirham Khalifah (*ad-dirham At-Tibri*), dan (3) Dirham Gubernur (*Al-Hajjâj*). Yang terakhir itu lebih dikenal dengan nama *al-dirham As-Sumairi*.

Harga *dirham* ( دِرْهَم ) pada waktu itu lebih tinggi daripada *mitsqâl*, dengan perbandingan 10:7. Perdagangan perak bukan saja terdapat di daerah kekuasaan khalifah di Timur, tetapi juga di Rusia (Eropa Timur), Skandinavia, daerah Baltik dan lain-lain; namun, sebagai satuan alat bayar (*currency*) dengan sendirinya nilai dirham selalu mengalami fluktuasi.

Di samping sebagai mata uang, *dirham* ( دِرْهَم ) juga dipergunakan sebagai nama ukuran berat. Akan tetapi, di antara negeri-negeri yang mempergunakan *dirham* ( دِرْهَم ) sebagai ukuran berat tidak ada kesepakatan tentang besar satuan beratnya sampai sekarang. Pada zaman Yazdagard I satuan berat dirham ditetapkan 4,21 gram; namun, pada Yazdagard III turun menjadi 4,10 gram. Pada tahun 1799, ketika Prancis berkuasa di Kairo, satuan berat *dirham* ( دِرْهَم ) ditetapkan 3,0884 gram. Pada tahun 1845 berubah sedikit menjadi 3,0898 gram. Di Istanbul dan seluruh wilyaha Turki saat ini, satu *dirham*

( دِرْهَم ) sama dengan 3,207 gram.

Pada zaman Umar, berat satuan *dirham* ( دِرْهَم ) ditetapkan 2,97 gram. Penetapan itu perlu karena sifat *dirham* ( دِرْهَم ) sebagai barang dagangan dan mata uang yang harus dizakati bila telah sampai nisabnya. Nisab terendah untuk perak adalah 200 dirham, dengan zakat 1/40 atau 2,5 %, yakni 5 dirham. Selanjutnya, setiap 40 dirham perak, zakatnya satu dirham. Demikian juga halnya semua jenis perdagangan yang modalnya dihitung dengan dirham, zakatnya diperhitungkan seperti di atas.

❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

## DARK ( دَرْك )

Secara literal kata ini menunjuk pada makna 'ikutnya sesuatu pada sesuatu yang lain sampai kepadanya'. Verba yang dibentuk dari kata ini, antara lain *adraka* ( أَدْرَكَ = mengetahui, mengikuti, dan sampai umur [balig]). Misalnya *adrakal-amr,* ( أَدْرَكَ الأَمْرَ = ia mengetahui urusan itu), *adrakasy-syai'* ( أَدْرَكَ الشَّيْءَ = ia mengikuti, menyertai sesuatu), dan *adrakal-ghulâm* ( أَدْرَكَ الْغُلاَمُ = anak laki-laki itu sudah balig). *Ism* (nomina) dari kata *d-r-k* adalah *dark* ( دَرْك ) dan *darak* ( دَرَك ). *Dark* ( دَرْك ) berarti 'kedalaman atau bagian terbawah dari sesuatu'; *darak* ( دَرَك ) berarti 'seutas tali yang diikatkan pada timba dan diikatkan pada tali lain agar dapat sampai ke dalam air'.

Di dalam Al-Qur'an, kata-kata yang berasal dari akar kata *d-r-k* disebut 12 kali, sembilan kali di dalam bentuk *fi'l* dan tiga kali di dalam bentuk *ism*. Bentuk-bentuk *fi'l* yang termaktub di dalam Al-Qur'an adalah *adraka* ( أَدْرَكَ ) (QS. Yûnus [10]: 90) dan *fi'l mudhâri'*-nya *yudriku* ( يُدْرِكُ )(QS. Al-An'âm [6]: 103), *tadâraka* ( تَدَارَكَ ) (QS. Al-Qalam [68]: 49) dan *iddâraka* ( ادَّارَكَ ) (QS. An-Naml [27]: 66).

Penyebutan di dalam bentuk ism terdapat pada tiga ayat, yaitu *darak* ( دَرَك ) (QS. Thâhâ [20]: 77), *dark* ( دَرْك ) (QS. An-Nisâ' [4]: 145) dan *mudrakûn* ( مُدْرَكُوْنَ ) (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 61).

Dari keseluruhan kata-kata yang berasal dari akar kata *d-r-k* sembilan kali menunjuk pada makna 'mengikuti', 'menyusul', dan 'mendapati', antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 90, QS. Yâsîn [36]: 40, dan QS. An-Nisâ' [4]: 78 dan 100. Dua kali menunjuk pada makna 'mengetahui', 'menjangkau', seperti yang terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 103, yakni "Tuhan tak dapat diketahui dan dilihat dari penglihatan manusia, tetapi Ia dapat melihat/mengetahui segala penglihatan mata manusia"; dan sekali menunjuk pada arti 'dasar/bagian bawah api neraka'.

*Dark* ( دَرْك ) yang disebut sekali di dalam Al-Qur'an yang ditemukan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 145 menunjuk pada kediaman penghuni neraka dari kaum munafik. Penyebutan *dark* ( دَرْك ) pada ayat tersebut diiringi kata sifatnya *asfal* ( أَسْفَل ) yang terbawah sehingga menjadi *ad-darkul-asfal* ( الدَّرْكُ الأَسْفَل = tingkat dasar yang paling bawah).

*Darak* ( دَرَك ) yang disebut di dalam Al-Qur'an QS. Thâhâ [20]: 77 menunjuk pada makna 'menyusul, mengikuti', yang di dalam ayat tersebut berkaitan dengan Fheraquen, umat Nabi Musa, akan dikejar/disusul oleh Firaun dan bala tentaranya yang mengejar mereka. Musa meyakinkan mereka bahwa itu tak mungkin terjadi karena Tuhan bersamanya.

*Dark* ( دَرْك ), menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, sama dengan *darj* ( دَرْج ), yang berarti 'tingkat, lapisan'. Hanya bedanya *dark* ( دَرْك ) menunjuk pada tingkat-tingkat, lapisan bawah, sedangkan *darj* ( دَرْج ) menunjuk pada tingkat-tingkat, lapisan-lapisan atas. Karena itu surga disebut punya *darajât* ( دَرَجَات = tingkat-tingkat surga) dan neraka punya *darakât* ( دَرَكَات = tingkat-tingkat neraka). ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## DASS ( دَسّ )

Kata *dass* ( دَسّ ) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 59. Kata *dass* ( دَسّ ) terdiri dari *dal*, dan *dua sin*. Kata *dass* ( دَسّ ) berarti 'memasukkan sesuatu ke dalam perut bumi dengan sengaja dan secara paksa'. Oleh karenanya, kata tersebut juga digunakan untuk menyatakan perbuatan 'menanam bibit ke dalam tanah', *dassal-badzra fit-turâb* ( دَسَّ الْبَذْرَ فِي التُّرَابِ ). Dari akar kata yang sama terdapat

kata *disâsah* ( دِسَاسَة ) yang berarti 'cacing yang berada di perut bumi, yang berjalan di lorong-lorong yang dibuatnya'. Penggunaan kata tersebut berbeda dengan kata *dafn* ( دَفْن ) yang berarti 'menanam dengan terlebih dahulu melakukan penggalian'. Kata *dafn* ( دَفْن ) ini sebenarnya lebih bermakna positif dibandingkan dengan *dass* ( دَسّ ) karena *dafn* ( دَفْن ) mengandung pengertian 'menanam yang bermanfaat', atau 'usaha penanaman itu untuk menjaga agar manusia tidak merasa terusik dengan keberadaannya'; misalnya penanaman bangkai atau benda busuk yang lain. Bahkan, pengertian yang kedua itu juga digunakan untuk pengertian 'menguburkan manusia yang telah meninggal' sebagai suatu kewajiban kifayah (kewajiban kolektif) bagi umat manusia.

Di dalam konteks pembicaraan Al-Qur'an, kata *dass* ( دَسّ ) mengandung konotasi negatif, berupa perbuatan durhaka, dengan menanam anak manusia secara paksa (hidup-hidup). Tindakan tersebut berkaitan dengan sikap dan tindakan orang-orang Jahiliyah terhadap anak wanita yang lahir. Di sisi lain, sesuai dengan tradisi masyarakat pada waktu itu yang senantiasa merendahkan dan beranggapan bahwa wanita itu sama dengan benda, wanita dipandang tidak punya nilai di mata masyarakat. Oleh karena wanita itu aib maka mereka berusaha menghilangkannya dengan menguburkan anak yang baru saja lahir kalau ia ternyata seorang wanita. Di samping itu, pada masa Jahiliyah wanita amat lemah, tidak bisa mempertahankan diri, apalagi mempertahankan keluarga, dengan memanggul senjata untuk berperang. Padahal, zaman itu adalah zaman yang sering terjadi pertempuran di antara berbagai kabilah yang ada, hanya karena masalah sepele. Agar anak yang baru lahir itu tidak menjadi beban setelah ia besar, menurut tradisi yang berlaku, orang harus merelakan anaknya dikubur secara paksa di dalam keadaan hidup-hidup.

Kata yang hampir sama dengan kata tersebut adalah kata *dafn* ( دَفْن ) yang bermakna 'menanam sesuatu setelah ia mati'. Pengertian kata ini tampaknya lebih bersifat positif.

❖ *Husein Ritonga* ❖

## DHAHIK ( ضَحِك )

*Dhahika* ( ضَحِكَ ) adalah *fi'l madhi* (verba lampau). Bentuk *mudhâri'* (kini/mendatang)-nya adalah *yadhhaku* ( يَضْحَكُ ). Bentuk *mashdar* adalah *dhahik* ( ضَحِك ) *dhahk* ( ضَحْك ), *dhihk* ( ضِحْك ), dan *dhihik* ( ضِحِك ). Bentuk pelaku tunggalnya adalah *dhâhik* ( ضَاحِك ) dan bentuk jamaknya *dhahikûn* ( ضَاحِكُوْن ) untuk jenis laki-laki; sedangkan untuk jenis perempuan kata *dhâhikah* ( ضَاحِكَة ) untuk bentuk tunggal dan *dhawâhik* ( ضَوَاحِك ) untuk bentuk jamak. Orang yang selalu mendapat tertawaan diberi gelar dengan *adh-dhuhkah* ( الضُّحْكَة ), sedangkan orang yang selalu menertawakan orang lain diberi gelar dengan *adh-dhuhakah* ( الضُّحَكَة ). Adapun orang yang banyak tertawa dipanggil dengan *adh-dhuhukkah* ( الضُّحُكَّة ), *adh-dhahhâk* ( الضَّحَّاك ), *adh-dhahûk* ( الضَّحُوك ) dan *al-midhhâk* ( المِضْحَاك ).

Di dalam Al-Qur'an, kata yang seasal dengan kata *dhahika* terdapat di dalam sepuluh ayat dengan perincian: Dua ayat mengambil bentuk kata kerja masa lalu, seperti termaktub di dalam QS. Hûd [11]: 71 dan An-Najm [53]: 43. Enam ayat mengambil bentuk *mudhari'* atau kata kerja masa kini/depan, seperti terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 82. Serta dua ayat lainnya mengambil bentuk *ism fâ'il*, termaktub di dalam QS. An-Naml [27]: 19 dan QS. 'Abasa [80]: 39.

Dari sudut tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris, huruf *dhâd, hâ'* dan *kâf* menunjuk kepada makna 'keterbukaan' dan 'kelapangan (hati)'. Dari ketiga huruf tersebut, menurutnya, timbul kata *dhahik* yang berarti *dhiddu bakâ* ( ضِدُّ بَكَى = lawan kata menangis), *ats-tsugrul abyadh* ( الثَّغْرُ الأَبْيَض = gigi putih), *az-zahru* ( الزَّهْر = bunga/kembang), *az-zabad* ( الزَّبَد = hadiah), *wasathuth tharîq* ( وَسَطُ الطَّرِيق = pemisah jalan) dan *al-'asal* ( العَسَل = madu). Di samping sebagai bentuk pelaku dari kata *dhahik*, menurut Ibnu Duraid, *dhâhik* mempunyai arti 'batu keras (putih) berkilau yang tampak di atas gunung'.

Dari sudut tinjauan terminologi, menurut Ibnu Manzhur, *dhahik* adalah *zhuhûruts tsanâyâ minal farh* ( ظُهُورُ الثَّنَايَا مِنَ الفَرَحِ = penampakkan gigi di [ketika] kegembiraan). Dia dan Ibnu Faris mengatakan *dhâhik* (di dalam bentuk kata pelaku) adalah 'setiap gigi terdepan yang tampak ketika tertawa'. Adapun Al-Qurthubi melihat *adh-dhahik* ( الضَّاحِك ) adalah 'penampakan gigi-gigi' dan boleh juga tertawa itu sebagai (tanda) wajah berseri-seri/ceria)'; seperti di dalam ungkapan kalimat *"ra'aita fulânan dâhikan ay musyriqan* ( رَأَيْتُ فُلاَنًا ضَاحِكًا أَىْ مُشْرِقًا = engkau melihat seseorang tertawa, artinya muka berseri-seri/ceria). Menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, *adh-dhahik* adalah 'wajah suka cita dan penampakan gigi, sebagai tanda kebahagiaan jiwa (hati), dan tampaknya gigi ketika itu'.

Kedua ulama terakhir di atas menambahkan makna dari kata *dhahik*. **Pertama**, kata *dhahik* dapat digunakan untuk menggambarkan *as-sukhriyyah* ( السُّخْرِيَّة = ejekan/cacian) dan *al-istihzâiyyah* ( الإِسْتِهْزَائِيَّة = olok-olokan), seperti firman Allah di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 47. Kata *yadhakûn* ( يَضْحَكُونَ ) pada ayat tersebut memunyai makna 'menertawakan' di dalam arti mengejek dan mengolok-olok Nabi Musa as.

**Kedua**, kata *dhahik* digunakan untuk menggambarkan 'ketakjuban' atau 'keheranan' terhadap sesuatu, sebagaimana dikemukakan Allah di dalam firman-Nya QS. An-Najm [53]: 43. Di dalam pengertian ini, kata *dhahik* dikhususkan kepada manusia dan tidak terdapat pada selainnya dari hewan-hewan. Adapun **ketiga**, kata *dhahik* digunakan untuk mengambarkan 'hanya di dalam kegembiraan', seperti firman Allah di dalam QS. 'Abasa [80]: 39.

Az-Zuhaili, di dalam menafsirkan kata *dhahîk* pada QS. An-Naml [27]: 19 menyatakan bahwa 'senyum' Nabi Sulaiman as. merupakan ungkapan kegembiraan hatinya ketika ia mengetahui pembicaraan semut. Dengan demikian, kata *tabassum* ( تَبَسُّم ) diikuti dan dikuatkan lagi dengan firman-Nya kata *dhâhikan* ( ضَاحِكًا ) karena, menurut Az-Zuhaili, kadang-kadang tersenyum itu tanpa (disertai) tertawa dan kerelaan/keikhlasan. Tersenyum disertai tawa hanya merupakan ungkapan kegembiraan. Dan kegembiraan seorang nabi berkaitan dengan masalah ukhrawi dan agama, bukan masalah duniawi.

Adapun menurut Ar-Razi, tawa Nabi Sulaiman as. yang melewati batas tersenyum karena dua perkara. **Pertama**, adalah ketakjubannya atas apa yang ditunjukkan oleh pembicaraannya (semut) atas terlihatnya rahmat-Nya dan rahmat tentaranya dan kemasyhuran kondisi mereka di dalam ketakwaan. Dan **kedua**, adalah kegembiraan dengan apa yang diberi Allah berupa pendengarannya (pemahamannya) terhadap pembicaraan semut yang belum pernah diberikan kepada seorang juapun.

Ada beberapa ciri yang terlihat di dalam penggunaan kata *dhahik* di dalam Al-Qur'an. **Pertama**, bila kata *dhahik* digunakan di dalam bentuk *fi'l mâdhî* ( أَضْحَكَ ) maka makna yang terkandung padanya di dalam konteks *as-surûr* ( السُّرُور = kegembiraan/kebahagiaan). Artinya, tertawa yang tampak tersebut didasari kegembiraan hati, seperti di dalam QS. Hûd [11]: 71.

**Kedua**, bila kata *dhahik* digunakan di dalam bentuk *fi'l mudhâri', yadhhakûn* ( يَضْحَكُونَ ), maka makna yang terkandung padanya adalah di dalam konteks *as-sukhriyyah* ( السُّخْرِيَّة = celaan/hinaan) dan *al-istihzâiyyah* ( الإِسْتِهْزَائِيَّة = olok-olokan). Artinya, tertawa yang tampak itu adalah sebagai hinaan, cacian, sinis, dan olok-olokan terhadap lawan bicara, seperti firman Allah QS. Al-Muthaffifîn [83]: 29. Adapun **ketiga**, bila kata ini ditampilkan di dalam bentuk *ism fâ'il, dhâhikan* ( ضَاحِكًا ), maka makna yang terkandung padanya di dalam konteks *at-ta'ajjub* ( التَّعَجُّب = ketakjuban / keheranan) dan *as-surûr* ( السُّرُور = kegembiraan), seperti QS. An-Naml [27]: 19 dan QS. 'Abasa [80]: 39 di atas. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## DHÂLLÛN ( ضَالُّوْن )

Kata *dhallûn* ( ضَالُّوْن ) adalah bentuk *fâ'il* ( فَاعِل = menunjukkan pelaku) dari kata kerja *dhalla – yadhillu – dhalâl wa dhalâlatan* ( ضَلَّ - يَضِلُّ - ضَلاَل وَ ضَلاَلَة ). Kata ini terambil dari akar kata

yang terdiri dari huruf-huruf *dhâ'* ( ضَاء ), *lâm* ( لاَم ), dan *lâm* ( لاَم ) –tasydid huruf *lâm*– yang menurut bahasa bermakna 'kehilangan jalan', 'bingung', atau 'tidak mengetahui arah'. Makna-makna tersebut berkembang menjadi 'binasa' atau 'terkubur'. Di dalam konteks immaterial, kata *dhalla* ( ضَلّ ) diartikan sebagai 'sesat dari jalan kebajikan', 'meninggalkan jalan kebenaran', atau 'menyimpang dari tuntunan agama', atau lawan dari kata 'petunjuk'. Mufasir wanita, Aisyah bintu Asy-Syati' merumuskan makna kata *dhalla* ( ضَلّ ) sebagai 'setiap tindakan atau ucapan yang tidak menyentuh kebenaran'.

Kata *dhallûn* ( ضَالُّوْن )–tepatnya *adh-dhâllûn* ( الضَّالُّوْن )–dan kata *adh-dhâllîn* ( الضَّالِّيْن ) ditemukan sebanyak 13 kali di dalam Al-Qur'an, yakni lima kali untuk kata *adh-dhâllûn* dan delapan kali untuk kata *adh-dhâllîn.*

Kata *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* memilikii rumusan makna yang beragam sesuai konteks penggunaan kata tersebut di dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, secara umum dapat dinyatakan bahwa makna-makna yang ada tetap merujuk kepada makna 'orang-orang yang sesat'. Oleh karena itu, di sini disitir pendapat M. Quraish Shihab bahwa, paling tidak ada tiga ayat dari ketiga belas ayat yang memuat kata-kata tersebut, yang secara jelas menggambarkan ciri *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* ( الضَّالِّيْن\الضَّالُّوْن = orang-orang yang sesat), yaitu:

1. QS. Âli 'Imrân [3]: 90, ... *wa ulâika humudh-dhâllûn* ( ...وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ = ... dan mereka itulah orang-orang yang sesat). Ayat ini menggambarkan bahwa ciri *adh-dhâllûn* ( الضَّالُّوْن ) adalah orang-orang yang kafir sesudah beriman dan bertambah kekufurannya.
2. QS. Al-An'âm [6]: 77, ... *lain lam yahdinî rabbî la-akunanna minal-qaumidh-dhâllîn* ( ...لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ = ... Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat). Ayat ini menuturkan ucapan Nabi Ibrahim as. di dalam rangka mencari Tuhan (agama yang hak), yang menggambarkan bahwa tipe orang-orang yang dinilai sesat adalah mereka yang tidak mengenal petunjuk Tuhan atau agama yang benar. Di dalam arti, mereka tidak mengetahui adanya ajaran agama, atau pengetahuannya sangat terbatas sehingga tidak dapat mengantarnya untuk berpikir jauh ke depan. Mereka itu pasti tidak dapat menyentuh kebenaran agama dan pasti sesat, paling tidak, kesesatan perjalanan menuju kebahagiaan ukhrawi.
3. QS. Al-Hijr [15]: 56, *Qâla waman yaqnathu min rahmati rabbihi illadh-dhâllûn* ( قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ = Ibrahim berkata, "Tidak ada orang yang berputus asa dari rahmat Tuhannya, kecuali orang-orang yang sesat"). Ayat ini juga menuturkan ucapan Nabi Ibrahim kepada para tamunya, yang menggambarkan bahwa ciri *adh-dhâllûn* adalah orang-orang yang berputus asa dari rahmat Tuhan. Banyak ragam dan rangkaian sikap putus asa, namun kesemuanya bertumpu pada suatu muara, yaitu tidak berprasangka baik terhadap Tuhan, atau mengingkari kebesaran, kemahakuasaan dan kekayaan-Nya yang mutlak. Pengingkaran ini mengantar yang bersangkutan menghentikan usaha karena keputusasaannya. Pada saat itu menjadi sesatlah orang yang berputus asa.

Demikian pula kata *adh-dhâllîn* lainnya juga diartikan dengan 'yang sesat', sebagaimana yang terdapat pada QS. Al-Fâtihah [1]: 7,

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ

*Shirâthal-ladzîna an'amta 'alaihim ghairil-maghdhûbi 'alaihim wa-lâdh-dhâllîn*

*(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka; bukan (jalan) yang dimurkai dan bukan [pula jalan] mereka yang sesat.*

Para ulama berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksudkan dengan *adh-dhâllîn* di dalam ayat ini. Mayoritas pakar tafsir menetapkan bahwa yang dimaksud adalah orang-orang

Nasrani. Penetapan ini didasarkan pada hadits Nabi saw., *"An-nashârâ hum adh-dhâllûn"* ( اَلنَّصَارَى هُمْ الضَّالُّوْنَ = Nasrani adalah mereka yang sesat). Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Turmuzi yang bersumber dari Adi bin Hatim. Pendapat ini diikuti oleh Nasruddin di dalam *Tafsir Anwâr At-Tanzîl*. Begitu pula, Abd. Muin Salim menegaskan bahwa "orang-orang sesat" adalah orang-orang kafir yang sifat-sifat mereka tampak pada diri orang-orang Nasrani. Berbeda dengan Muhammad Abduh, yang berpendapat bahwa *adh-dhâllîn* adalah orang-orang Yahudi.

Sebagian mufasir menyatakan bahwa *adh-dhâllîn* adalah orang-orang munafik atau yang bacaannya tidak berberkah, atau orang-orang yang tidak memperoleh petunjuk. Menurut Ibnu Katsir bahwa yang dimaksud dengan "orang-orang yang sesat" adalah mereka yang tidak mengetahui kebenaran sehingga mereka tenggelam di dalam kejahilan dan tidak memperoleh hidayah kepada kebenaran.

Untuk kata-kata *adh-dhâllûn* dan *adh-dhâllîn* yang terdapat pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 51 dan 92 digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang azab atas golongan kiri. Yang pertama, dia benar-benar akan memakan pohon zakum karena termasuk *adh-dhâllûnal-mukadzdzibûn* ( اَلضَّآلُّونَ اَلْمُكَذِّبُونَ = orang yang sesat lagi mendustakan), sedangkan yang kedua, dia akan mendapat hidangan air yang mendidih dan dibakar di dalam neraka karena termasuk golongan *al-mukadzdzibînadh-dhâllîn* ( اَلْمُكَذِّبِينَ اَلضَّآلِّينَ = orang yang mendustakan lagi sesat). Begitu pula, kata *dhâllîn* ( ضَآلِّينَ ) pada QS. Ash-Shâffât [37]: 69, yang menegaskan bahwa pohon zakum adalah makanan ahli neraka yang diperuntukkan bagi orang-orang yang lalim, sehingga mereka mendapati bapak-bapak mereka di dalam keadaan sesat (*dhâllîn*).

Penggunaan kata *adh-dhâllîn* pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 106, mengandung petunjuk tentang peristiwa-peristiwa pada hari kiamat dan kedahsyatannya. Pada hari itu orang-orang kafir baru menyadari kalau mereka adalah orang-orang yang sesat, sehingga mereka meminta kepada Tuhan agar dikeluarkan dari neraka jahanam dan dikembalikan ke dunia. Di dalam ayat tersebut ditegaskan, *"Mereka berkata, 'Ya Tuhan kami, kami telah dikuasai oleh kejahatan kami, dan adalah kami orang-orang yang sesat'"*.

Di sisi lain, *adh-dhâllûn* juga merupakan julukan yang diberikan oleh orang-orang yang berdosa kepada orang-orang yang beriman. Hal ini dinyatakan di dalam firman Allah pada QS. Al-Muthaffifîn [83]: 32, *Wa-idzâ ra'auhum qâlû inna hâ'ulâ'i la-dhâllûn"* ( وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوٓا إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَضَآلُّونَ = Dan apabila mereka melihat orang-orang mukmin, mereka mengatakan, "Sesungguhnya mereka itu benar-benar orang-orang yang sesat"). Muhammad Abduh di dalam *Tafsir Juz' 'Amma* menulis, "Apabila orang-orang yang curang melihat orang-orang yang beriman maka mereka berkata bahwa orang-orang yang beriman itu sungguh-sungguh tersesat karena meninggalkan apa yang diyakini oleh umum dengan mencela akidah dan acara ritual yang diwarisi dari nenek moyang mereka".

Dari uraian di atas, dipahami bahwa kata *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* ( اَلضَّالِّيْنَ\اَلضَّالُّوْنَ ) memiliki rumusan makna yang beragam sesuai konteks penggunaan kata tersebut di dalam Al-Qur'an, namun makna-makna yang ada tetap bertumpu pada arti 'orang-orang yang sesat'. Secara umum *adh-dhâllûn/adh-dhâllîn* adalah julukan yang diberikan kepada orang-orang yang selain Mukmin, seperti orang-orang kafir sesudah beriman dan bertambah kekufurannya; orang-orang yang tidak mengenal petunjuk Tuhan atau agama yang benar; dan orang-orang yang berputus asa dari rahmat Tuhan. Tipe-tipe orang semacam inilah yang dinilai sebagai orang sesat, yang dimiliki orang-orang kafir, termasuk yang tampak pada diri orang-orang Nasrani. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## DHÂMIR ( ضَامِرُ )

Kata *dhâmir* ( ضَامِر ) merupakan kata benda di dalam bentuk pelaku aktif dari jenis laki-laki. Kata ini diambil dari kata kerja *dhamara* ( ضَمَرَ ),

*yadhmuru* ( يَضْمُرُ ) dengan bentuk masdarnya *dhumûran* ( ضُمُوْرًا ) yang berarti *al-hazl* ( الهَزْلُ = kurus). Adapun *adh-dhâmirah* ( الضَّامِرَةُ ) merupakan bentuk jenis perempuan dari *adh-dhâmir* ( الضَّامِرُ ). Bentuk jamaknya adalah *dhumurun* ( ضُمُرٌ atau *dhawâmir* ( ضَوَامِرُ ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *dhâmir* ( ضَامِرٍ ) terdapat di dalam satu ayat pada QS. Al-Hajj [22]: 27. Di dalam ayat ini Allah membicarakan kewajiban ibadah haji bagi manusia (yang mampu), dan alat transportasi yang berkaitan dengan pelaksanaannya. Mereka itu datang dari berbagai penjuru atau pelosok dunia.

Dari pandangan kebahasaan, menurut Ibnu Faris, kata *dhâmir* ( ضَامِرٍ ) yang merupakan turunan dari huruf *dhâd, mîm,* dan *râ'* menunjuk kepada dua arti pokok. **Pertama**, kata ini menunjuk pada *diqqatun fisy-syai'* ( دِقَّةٌ فِي الشَّيْءِ = kurus dan lemah), seperti ungkapan di dalam kalimat *dhamaral farasu* ( ضَمَرَ الفَرَسُ = kuda kurus) yang berarti sedikit atau tipisnya daging kuda, sehingga terlilhat kurus. **Kedua**, kata ini berarti *ghaibatun wa tasattur* ( غَيْبَةٌ وَتَسَتُّرٌ = ghaib, tertutup dan tersembunyi), seperti di dalam ungkapan kalimat *adhmartu fî dhamîri syai'an* ( أَضْمَرْتُ فِي ضَمِيْرِى شَيْئًا ) yang berarti 'saya menyembunyikan/merahasiakan sesuatu di dalam hati nurani saya, sehingga tidak diketahui oleh orang lain'. Menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, *dhâmir* ( ضَامِرٍ ) berarti 'sesuatu yang tersembunyi di dalam hati dan halus di dalam bersikap dengannya'. Sementara itu, Al-Laits melihatnya sebagai 'sesuatu yang engkau sembunyikan di dalam hatimu'.

Adapun secara terminologi, menurut Ismail Ibrahim, *adh-dhâmir* ( الضَّامِرُ ) adalah 'unta yang kurus kering karena banyaknya perjalanan'. Senada dengan pengertian di atas, ulama tafsir seperti Ar-Razi dan lain-lainnya sepakat mengartikan kata itu dengan 'unta yang menjadi kurus kering karena panjangnya perjalanan yang ditempuh'.

Di dalam perkembangan makna, kata *dhâmir* ( ضَامِرٍ ) berkembang dan mempunyai arti *'rukbân'* ( رُكْبَان = orang yang mengendarai kendaraan) untuk menuju Mekah di dalam rangka pelaksanaan ibadah haji. Ar-Razi dan Az-Zuhaili menafsirkan *wa 'alâ kulli dhâmirin* ( وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ ) dengan arti *'rukbân'* ( رُكْبَان = orang yang mengendarai kenderaan). Dengan demikian, alat transportasi atau kendaraan apa saja yang ada pada masa modern ini dapat digunakan untuk mempermudah pelaksanaan ibadah haji sebagai ibadah yang bersifat moril dan materil kepada Allah.

Penggunaan kata *dhâmir* ( ضَامِرٍ ) di dalam ayat ini sesuai dengan konteks dan kondisi sosial masyarakat Arab pada saat ayat diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. Unta merupakan alat transportasi yang terbaik pada waktu itu, sehingga masyarakat Arab menggunakan hewan ini untuk mempermudah mereka di dalam melaksanakan ibadah haji ke Mekah, di samping perjalanan dengan berjalan kaki sendiri, yang sebahagian ulama tafsir berpendapat lebih utama dari mengendarai kendaraan lainnya.

Adapun sebab turun ayat *wa 'alâ kulli dhâmirin* ( وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ ) diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dari Mujahid berkata, "Sesungguhnya sebahagian mereka tidak mengendarai kendaraan (unta), sehingga Allah menurunkan ayat tersebut". Dengan demikian, Allah memerintahkan kepada mereka untuk membawa bekal persiapan di dalam perjalanan dan memberi kemudahan bagi mereka untuk menggunakan kendaraan (unta). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## DHARABA ( ضَرَبَ )

*Wazan* kata itu adalah *dharaba – yadhribu – dharban* ( ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا ). Di dalam bentuk kata kerja dan kata benda, kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 58 kali, tersebar di dalam 28 surat 15 surah *Makkiyah* dan 13 surat *Madaniyah*) dan 51 ayat. Menurut Ar-Raghib, kata *dharaba* ( ضَرَبَ ) berarti 'memukul sesuatu dengan sesuatu yang lain', misalnya dengan tangan, tongkat, atau pedang. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, kata *dharaba* berarti 'menyakiti', baik dengan alat maupun tidak.

Pengertian kata *dharaba* ( ضَرَبَ ) kemudian berkembang, digunakan di dalam pengertian yang bermacam-macam, di antaranya 1) 'memukul', seperti yang digunakan di dalam QS. An-Nûr [24]: 31, QS. Al-Anfâl [8]: 50, dan QS. Muhammad [47]: 27); 2) 'memenggal', 'membunuh', seperti yang digunakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12 dan QS. Muhammad [47]: 4; 3) 'memotong', 'memutuskan', seperti di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12; 4) 'meliputi', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 112; 5) 'bepergian', seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 94 dan 101, QS. Âli 'Imrân [3]: 156, dan QS. Al-Muzzammil [73]: 20; 6) 'membuat', seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 77; 7) 'menjelaskan', 'memberi perumpamaan', seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 75 dan 112; serta 8) 'menutupi', seperti di dalam QS. An-Nûr [24]: 31 dan QS. Al-Kahfi [18]: 11.

Dari beberapa pengertian di atas ternyata bahwa kata *dharaba* ( ضَرَبَ ) lebih banyak digunakan dengan pengertian 'memberi contoh' atau 'perumpamaan', yaitu sebanyak 28 kali. Pemakaian arti 'bepergian' dan 'memukul' 10 kali. Sedikit sekali kata ini digunakan untuk arti 'membunuh', 'memenggal', 'memotong', dan 'menutupi'.

Kendatipun terdapat perbedaan arti pada kata itu, arti asalnya ialah 'memukul', artinya melakukan tindakan, baik yang bersifat lunak maupun keras, dengan alat tertentu. Untuk tindakan yang lunak, kata *dharaba* ( ضَرَبَ ) dapat diartikan sebagai 'menutupi', 'bepergian', 'memberi contoh', dan lainnya, sedangkan untuk tindakan yang keras, kata itu dapat diartikan sebagai 'mematikan, melukai,' dan 'menyakiti'. Apabila kata *dharaba* ( ضَرَبَ ) diartikan sebagai 'memberi contoh', di dalam Al-Qur'an Allah mengambil sesuatu yang dijadikan contoh, yaitu sesuatu yang nyata dan kelihatan, seperti yang disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 75–76. Kata itu kebanyakan digunakan untuk menyatakan sesuatu yang dapat diamati dan dilakukan manusia.

Ath-thabathabai, ketika menjelaskan firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273 yang berbunyi: *lâ yastathî'ûna dharban fil-'ardhi* ( لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي ٱلْأَرْضِ ) mengatakan bahwa ayat itu diartikan sebagai 'terbatas, terhalang, atau terkurung' atau dapat diartikan sebagai 'sempit dan sulit'. Mereka yang termasuk di dalam kategori sempit di dalam ayat di atas ialah orang fakir, miskin, sakit, atau sibuk karena menuntut ilmu, sehingga mereka tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya sehingga mereka itu perlu dibantu.

❖ *Afraniati Affan* ❖

## DHARRÂ' ( ضَرَّاء )

*Dharrâ'* ( ضَرَّاء ) berasal dari kata *dharr* ( ضَرّ ), yang secara bahasa memunyai tiga arti, yaitu lawan dari *an-naf'* ( النَّفْع = manfaat), *ijtimâ'usy-syaî'* ( اِجْتِمَاعُ الشَّيْءِ = himpunan sesuatu), dan *al-'uddah* ( العُدَّة = persediaan atau perlengkapan). Di dalam bacaannya kadang-kadang terdapat perubahan *harkat* (baris). Bila dibaca *dharr* ( ضَرّ – *fathah*, berbunyi /a/), maka artinya adalah 'mudarat atau kerugian'. Bila dibaca *dhurr* ( ضُرّ – *dhammah*, berbunyi /u/) maka artinya *al-huzâl* ( الهُزَال = kurus). Bila dibaca *dhirr* ( ضِرّ = *kasrah*, berbunyi *i*) maka artinya 'banyak istri'. *Dharrat* ( ضَرَّة ) berarti 'perempuan yang dimadu' dan juga berarti 'hajat, kesempitan, dan kesakitan'. *Dharîr* ( ضَرِير ) berarti 'orang buta'. *Dharûrat* ( ضَرُوْرَة ) berarti 'keadaan/kebutuhan mendesak', dan *dharûriy* ( ضَرُوْرِيّ ) berarti 'penting, pokok, mesti'.

Menurut Al-Ashfahani, kata *dharr* ( ضَرّ ) berarti *sû'ul hâl* ( سُوْءُ الحَال = keadaan tidak baik), baik pada jiwa, seperti kekurangan ilmu, kekurangan wibawa, maupun pada badan, seperti sakit atau kekurangan, maupun keadaan lahir, seperti kekurangan harta dan jabatan, sedangkan kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) adalah lawan dari *sarrâ'* ( سَرَّاء ) dan *na'mâ'* ( نَعْمَاء ).

Menurut Ibnul Asir sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu Manzhur, kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) berarti 'keadaan yang menyusahkan', yaitu lawan dari *sarrâ'* ( سَرَّاء = kesenangan). Lebih lanjut dikatakannya, kita pernah diuji di dalam hidup ini dengan kefakiran, kesulitan, dan bala; namun,

kita bisa sabar. Sebaliknya, kita juga pernah diuji dengan kesenangan, berupa kelapangan hidup di dunia, namun kita tidak sabar, bahkan takabur. Selain itu, Ibnu Manzhur juga mengutip pendapat Abu Al-Haisam yang mengartikan *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) dengan *az-zamânah* ( الزَّمَانَة = bala, waba). Al-Jauhari menyamakan arti *ba'sâ'* ( الْبَأْسَاء ) dengan *dharrâ'* ( ضَرَّاء ), yaitu *asy-syiddah* ( الشِّدَّة = bala, kesempitan).

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak sembilan kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, 214, QS. Âli 'Imrân [3]: 134, QS. Al-An'âm [6]: 42, QS. Al-A'râf [7]: 94, 95, QS. Yûnus [10]: 21, QS. Hûd [11]: 10, dan QS. Fushshilat [41]: 50. Sementara itu kata *dharr* ( ضَرّ )–di dalam bentuk masdar–disebut sebnyak 27 kali. Kata *dhurr* ( ضُرّ ) disebut dua kali. Kata *dharar* ( ضَرَر ) satu kali. Kata *dhârr* ( ضَارّ )–di dalam bentuk *ism fâ'il*–sebanyak dua kali. Kata *dhirâr* ( ضِرَار ) disebut dua kali.

Pengungkapan kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177 berkaitan dengan pokok-pokok kebaikan yang dimiliki oleh orang-orang yang bertakwa, antara lain sabar di dalam kesempitan, penderitaan dan di dalam peperangan, *wash-shâbirîna fil ba'sâ'i wadh-dharrâ'i wa hînal-ba'si* ( وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ).

Al-Qurthubi menafsirkan *al-ba'sâ'* ( الْبَأْسَاء ) dengan *asy-syiddah wal-faqr* ( الشِّدَّة وَالْفَقْر = bala, kefakiran), dan menafsirkan *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) dengan *al-maradh waz-zamânah* ( اَلْمَرَض وَالزَّمَانَة = sakit dan bala). Adapun *hînal-ba's* ( حِيْنَ الْبَأْس ) diartikannya sebagai *waqtul-harb* ( وَقْتُ الْحَرْب = waktu peperangan). Ini juga merupakan pendapat Ibnu Mas'ud.

Di dalam kitab *Al-Mîzân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, kata *al-ba'sâ' wadh-dharrâ'* ( الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء ) ditafsirkan hadits Nabi, yaitu *fil jû' wal 'athasy wal khaûf* ( فِى الْجُوْع وَالْعَطَش وَالْخَوْف = kelaparan, kehausan, dan ketakutan). Lebih lanjut di dalam kitab ini disebutkan bahwa *ba'sâ'* ( بَأْسَاء ) ialah bala dan bahaya yang menimpa manusia di luar dirinya, seperti harta, jabatan/kedudukan, keluarga, serta keamanan yang diperlukannya di dalam hidup. *Dharrâ'* ( ضَرَّاء ) ialah bala/bahaya yang langsung menimpa diri manusia sendiri, seperti luka, terbunuh, sakit, dan kegoncangan.

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 214 termasuk di dalam rangkaian pertanyaan Tuhan, apakah seseorang mengira dirinya masuk surga, padahal ia belum pernah mengalami kesusahan dan penderitaan sebagaimana yang dialami umat terdahulu.

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 134 berhubungan dengan sifat orang-orang yang menafkahkan hartanya, baik di waktu *sarrâ'* ( سَرَّاء = lapang) maupun di waktu *dharrâ'* ( ضَرَّاء = sempit).

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 42 berkaitan dengan siksa yang ditimpakan Tuhan kepada umat terdahulu, berupa kesengsaraan dan kemelaratan, supaya mereka bermohon kepada Tuhan dengan tunduk dan merendahkan diri.

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 94 merupakan rangkaian pernyataan Tuhan bahwa Ia telah mengutus nabi atau rasul pada setiap kota. Kemudian, Allah menyiksa penduduknya dengan kesempitan dan penderitaan akibat mereka mendustakan para nabi itu. Hal ini dimaksudkan agar mereka tunduk dan merendahkan diri kepada-Nya.

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Yûnus [10]: 21 berhubungan dengan rahmat yang diberikan Tuhan kepada manusia sesudah mereka ditimpa *dharrâ'* ( ضَرَّاء = bahaya). Tiba-tiba mereka mengadakan tipu daya untuk menentang tanda-tanda kekuasaan Allah.

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Hûd [11]: 10 juga berkaitan dengan rahmat yang diberikan Tuhan kepada manusia setelah mereka ditimpa bencana. Dengan perasaan gembira dan bangga mereka berkata, "Telah hilang segala bencana dari padaku."

Kata *dharrâ'* ( ضَرَّاء ) di dalam QS. Fushshilat [41]: 50 masih berhubungan dengan sikap manusia yang mendapat rahmat setelah ditimpa kesusahan. Dengan rasa bangga mereka berkata, "Ini adalah hakku dan aku tidak yakin bahwa hari kiamat akan datang." ❖ *Hasan Zaini* ❖

## DHIDDAN ( ضِدًّا )

Kata *dhiddan* ( ضِدًّا ) adalah kata *dhidd* ( ضِدّ ) yang berharakat *fathah-tanwîn* pada huruf akhirnya. Secara bahasa berarti 'berlawanan, kontradiksi, bertentangan'. Selain itu kata *dhidd* ( ضِدّ ) kadang-kadang berarti *al-matsal* ( اَلْمَثَل = serupa), *an-nazhîr* ( اَلنَّظِيْر = sebanding), dan *al-kuf'* ( اَلْكُفْء = seimbang). Ibrahim Anis, Ar-Raghib Al-Ashfahani, dan Ibnu Faris mengartikan *dhidd* ( ضِدّ ) secara istilah sebagai 'dua hal yang tidak bisa berhimpun pada satu jenis di dalam satu waktu', seperti berhimpun putih dan hitam, siang dan malam, baik dan jahat. Kalau tidak berada di dalam satu jenis maka tidak disebut *dhiddan* ( ضِدًّا ), seperti manis dan gerak.

Ar-Raghib Al-Ashfahani menguraikan agak lebih rinci bahwa dua hal yang bertentangan adalah karena berbeda zatnya, masing-masing bertentangan dengan yang lain dan keduanya tidak dapat berkumpul pada suatu benda di dalam satu waktu. Bentuknya ada empat macam. **Pertama**, disebut *dhiddan* ( ضِدًّا ) seperti putih dan hitam. **Kedua**, *mutanâqidhain* ( مُتَنَاقِضَيْن ), seperti lemah dan seperdua. **Ketiga**, *wujûd* ( وُجُوْد ) dan *'adam* ( عَدَم ), seperti melihat dan buta. **Keempat**, positif dan negatif di dalam berita, seperti "semua manusia di sini, dan bukanlah semua manusia di sini". Para teolog (*mutakallimîn*) dan ahli bahasa memandang semua yang tersebut itu termasuk ke dalam hal-hal yang berlawanan (*mutadhâddah*). Allah swt. tidak termasuk *dhiddun* ( ضِدّ ) dan tidak pula *niddun* ( نِدّ ) karena *niddun* berserikat pada substansi, dan *dhiddun* ( ضِدّ ) terdapat dua hal yang bertentangan di dalam satu jenis, sedangkan Allah Mahasuci dari substansi dan dari berserikat. Bila dibaca *dhâddun* (dengan *fathah dhad*-nya maka artinya 'penuh', seperti *dhaddal-inâ'* ( ضَدَّ الْإِنَاءَ = ia memenuhi bejana).

Kata *dhiddan* ( ضِدًّا ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 82. Kata *dhiddan* ( ضِدًّا ) di dalam surat ini disebut di dalam konteks pembicaraan tentang penyembahan manusia kepada selain Allah. Kelak mereka (sembahan-sembahan) itu akan mengingkari penyembahan pengikut-pengikutnya terhadapnya dan mereka (sembahan-sembahan itu) akan menjadi musuh atau lawan bagi mereka. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## DHIYÂ' ( ضِيَاء )

Kata *dhiyâ'* ( ضِيَاء ) berasal dari *dhâ'a – yadhû'u – dhiyâ'* ( ضَاءَ – يَضُوْءُ – ضِيَاء ), di dalam berbagai bentuknya–baik di dalam bentuk kata kerja maupun di dalam bentuk *mashdar*–di dalam Al-Qur'an disebut enam kali yang tersebar di dalam lima surah (3 surat *Makkiyah* dan 3 surah *Madaniyah*) dan enam ayat.

Di dalam kitab *Al-Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân* disebutkan bahwa makna kata *dhau'* ( ضَوْء ) adalah 'sesuatu yang tersebar dari benda-benda yang bercahaya'.

Di samping kata *dhau'* ( ضَوْء ), Allah juga menggunakan kata *nûr* ( نُوْر ) di dalam Al-Qur'an dengan arti 'cahaya'. Penggunaan kedua kata ini dapat dilihat pada beberapa ayat yang memuat kata tersebut. Di dalam firman Allah pada QS. Al-Baqarah [2]: 17, 20, dan QS. Yûnus [10]: 5 terdapat kata *dhau'* ( ضَوْء ) yang digunakan untuk kata *nâr* ( نَار = api), *al-barq* ( اَلْبَرْق = kilat), *asy-syams* ( الشَّمْس = matahari). Api, kilat, dan matahari adalah benda-benda yang zatnya itu sendiri bercahaya. Selain itu, Allah juga menggunakan kata *dhau'* ( ضَوْء ) untuk risalah Nabi Musa as. sebelum disampaikan kepada umatnya. Itu dianalogikan dengan *dhiyâ'* ( ضِيَاء = cahaya) yang timbul dari sumbernya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48). Di dalam hal ini ada dua bentuk penggunaan kata *dhau'* ( ضَوْء ). **Pertama**, di dalam bentuk *hissiy* ( حِسِّيّ ): secara indriawi dapat diketahui bahwa api, kilat, dan matahari adalah benda-benda yang menjadi sumber cahaya. **Kedua**, di dalam bentuk *ma'nawi* atau *majâzi*.

Kata *nûr* ( نُوْر ) digunakan Allah di dalam dua kategori. **Pertama**, *nûr hissiy* ( نُوْرٌ حِسِّيّ ) terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 17 yang menceritakan cahaya api yang menerangi orang-orang munafik yang telah memantulkan cahaya kepada benda yang tidak bercahaya sehingga orang yang melihat dapat mengetahuinya. Kemudian, Allah

menghilangkan cahaya pantulan yang membantu penglihatan mereka itu; maka, cahaya yang demikian disebut *nûr* ( نُوْر ). Pada ayat ini Allah menggunakan kata *dhiyâ'* ( ضِيَاء = cahaya) untuk api; *dhiyâ'* ( ضِيَاء = cahaya) dinamakan *nûr* ( نُوْر ) tatkala *dhiyâ'* ( ضِيَاء = cahaya) itu mengenai benda yang tidak bercahaya sehingga benda yang tidak bercahaya itu dapat memantulkan cahaya. Demikian juga halnya dengan firman Allah pada QS. Yûnus [10]: 5, *huwalladzî ja'alasy-syamsa dhiyâ'an wal-qamara nûrâ* ( هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا = Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya). Di dalam konteks ini kata *nûr* ( نُوْر ) diterapkan kepada *al-qamar* ( اَلْقَمَر = bulan) karena bulan bercahaya disebabkan pantulan cahaya matahari.

Kategori **kedua**, *nur ma'nawiy* ( نُوْر مَعْنَوِيّ ), misalnya firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 174, yang menyebutkan Al-Qur'an sebagai *nûr* karena Al-Qur'an itu tidak diturunkan secara langsung kepada umat manusia, tetapi lewat utusan-Nya. Di dalam ayat lain, Allah menggunakan kata *nûr* ( نُوْر ) pada kitab Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa as. setelah disampaikan kepada umatnya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 44), sedangkan untuk risalah Nabi Musa as. yang belum disampaikannya, Allah memakai kata *dhiyâ'* ( ضِيَاء = cahaya) sebagaimana uraian di atas.

Al-Ashfahani menggunakan istilah *nûr ma'qûliy* ( نُوْر مَعْقُوْلِيّ ) dan *nûr mahsûsiy* ( نُوْر مَحْسُوْسِيّ ) untuk *nûr* yang duniawi. *Nûr ma'qûliy* ( نُوْر مَعْقُوْلِيّ ) bersumber pada urusan ketuhanan seperti akal dan Al-Qur'an. Adapun *nûr mahsûsî* ( نُوْر مَحْسُوْسِيّ ) bersumber pada benda yang bercahaya seperti bulan. *Nûr* ( نُوْر ) yang ukhrawi seperti tercantum di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 12,13.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *dhau'* ( ضَوْء ) dan *nûr* ( نُوْر ) di dalam konteks yang berbeda. Bagi benda yang menjadi sumber cahaya, Allah memakai kata *dhau'* ( ضَوْء ), sedangkan bagi benda yang bercahaya karena cahaya pantulan yang bersumber dari yang lain digunakan-Nya kata *nûr* ( نُوْر ). ❖ *Afraniati Affan* ❖

## DHU'AFÂ' ( ضُعَفَاء )

Kata *dhu'afâ'* ( ضُعَفَاء ) merupakan salah satu bentuk jamak dari *mufrad mudzakkar* (bentuk tunggal laki-laki), *dha'îf* ( ضَعِيْف ). Kata *dha'îf* ( ضَعِيْف ) memiliki berbagai bentuk jamak, yaitu *dhi'âf* ( ضِعَاف ), *dhu'afâ'* ( ضُعَفَاء ), *dha'afah* ( ضَعَفَة ), dan *dha'fâ'* ( ضَعْفَاء ). Bentuk *mu'annats* (bentuk perempuan) dari *dha'îf* ( ضَعِيْف ) adalah *dha'îfah* ( ضَعِيْفَة ) dengan bentuk jamak *dha'îfât* ( ضَعِيْفَات ), *dha'â'if* ( ضَعَائِف ), dan *dhi'âf* ( ضِعَاف ).

Kata *dha'îf* ( ضَعِيْف ) dan *dhu'afâ'* ( ضُعَفَاء ) berasal dari kata yang bila ditulis terdiri dari susunan huruf *dhâd, 'ain*, dan *fâ'*. Kata itu mempunyai tiga *wazn* (timbangan). *Wazn* yang pertama adalah *dha'afa, yadh'ufu, dha'fan wa dhu'fan* ( ضَعَفَ يَضْعُفُ ضَعْفًا وَضُعْفًا ). *Wazn* (timbangan) kedua ialah *dha'ufa, yadh'ufu dha'âfatan wa dha'âfiyatan* ( ضَعُفَ يَضْعُفُ ضَعَافَةً وضَعَافِيَةً ). *Wazn* ketiga adalah *dha'afa, yadh'afu, dha'fan* ( ضَعَفَ يَضْعَفُ ضَعْفًا ).

Kata *adh-dhu'afâ'* ( الضُّعَفَاء ) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, tersebar pada empat surat dan empat ayat, sedangkan kata turunannya yang lain disebut 48 kali (jumlah seluruhnya sebanyak 52 kali), tersebar di dalam 22 surat dan 45 ayat.

Bentuk-bentuknya meliputi *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau) sebanyak delapan kali, *fi'l mudhâri'* (kata kerja bentuk sekarang dan atau yang akan datang) sebanyak sebelas kali, dan yang lain–33 kali–bentuk *ism* (kata benda).

Dari segi makna, tampaknya terdapat perbedaan di antara *wazn* pertama dan kedua dengan *wazn* ketiga. Pada *wazn* pertama dan kedua makna denotatif kata itu adalah *khilâful-quwwah* ( خِلاَفُ الْقُوَّة ), *dhiddul-quwwah* ( ضِدُّ الْقُوَّة ) 'lawan dari kuat, lemah, atau tidak ada kekuatan', seperti di dalam QS. Al-Hajj [22]: 73 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 146. Adapun makna denotatif *wazn* yang ketiga ialah *yadullu 'alâ an yuzâdasy-syaî'u mitslahû* ( يَدُلُّ عَلَى أَنْ يُزَادَ الشَّيْءُ مِثْلَهُ = menunjukkan penambahan terhadap sesuatu/asal dengan sesuatu yang sejenis) sehingga menjadi berlipat dua atau lebih, atau 'berlipat ganda'. Demikian antara lain Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsul-Lughah*.

Lebih jauh Al-Ashfahani, mengutip pendapat Al-Khalil, menerangkan bahwa—terutama menurut ulama Basrah—*adh-dhu'f* ( الضُّعف )–dengan *dhammah* pada huruf *dhâd*–berarti 'lemah pada badan fisik', sedangkan *adh-dha'f* ( الضَّعف )–dengan *fathah* pada huruf *dhâd*–mengandung makna 'lemah di dalam segi akal atau pikiran (mental)'.

Pengarang *Lisânul 'Arab* mengatakan *adh-dhi'f* ( الضِّعف )–dengan *kasrah* pada huruf *dhâd*–*fi kalâmil-'Arabi ashluhû al-mitsl ilâ mâ zâdah wa lâisa bi maqshûrin 'alâ mitslâin*, kata *adh-dhi'f* ( الضِّعف ) pada mulanya mengandung arti 'berlipat', yakni minimal dua kali lipat dan tidak memilki batas maksimal), kecuali jika konteksnya menunjukkan jumlah atau bilangan tertentu, seperti *dhi'fâin* ( ضِعْفَيْن = dua kali lipat) sebagaimana terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 265 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 30 dan 68.

Kendatipun menampakkan perbedaan yang cukup jauh, kedua makna tersebut–lemah dan berlipat ganda–tetap memiliki titik temu, yaitu yang lemah agar menjadi kuat harus dilipatgandakan dan yang berlipat ganda menunjukkan ketergantungan dan ketergantungan menandakan adanya kelemahan di dalam sisi-sisi tertentu.

Kata *adh-dha'f* ( الضَّعف ) dan turunannya yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung arti 'lemah' dan pada umumnya dikaitkan dengan keterbelakangan dan kemunduran, seperti kemiskinan (QS. An-Nisâ' [4]: 9, QS. At-Tawbah [9]: 91), kebodohan (QS. Al-Baqarah [2]: 282), lanjut usia (QS. Al-Baqarah [2]: 266, QS. Ar-Rûm [30]: 54), dan sakit (QS. At-Tawbah [9]: 91). Bahkan, *dha'îf* ( ضَعِيف ) secara umum mengandung arti 'sakit' (lihat *Maqayisul Lugah*).

Konteks pembicaraan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *adh-dha'f* ( الضَّعف ) dan turunannya mengandung arti 'lemah' secara umum adalah sebagai berikut. **Pertama**, mengenai kejadian dan kelemahan manusia yang justru harus disadarinya agar tidak merugikan dirinya sendiri (QS. Ar-Rûm [30]: 54). **Kedua**, mengenai perjuangan umat Islam melawan orang-orang kafir dan munafik di dalam rangka menyebarkan dan mempertahankan agama Islam atau menjelaskan ketertindasan mereka oleh orang-orang kafir dan munafik tersebut (QS. An-Nisâ' [4]: 75, 97, dan 98, QS. Al-Anfâl [8]: 26 dan 66, serta QS. Maryam [19]: 75). **Ketiga**, mengenai perjuangan manusia melawan rongrongan hawa nafsu dan setan (QS. An-Nisâ' [4]: 76).

Adapun kata *adh-dha'f* ( الضَّعف ) yang berarti berlipat ganda–baik di dalam hal pahala maupun siksa–yang ditemukan di dalam Al-Qur'an, pada umumnya muncul di dalam konteks pembicaraan mengenai pahala atau balasan bagi pelaku suatu amal kebaikan dan dosa atau siksa bagi pelaku amal kejahatan.

Amal perbuatan yang akan membuahkan pahala dan atau balasan yang berlipat ganda (*yudhâ'af*) adalah amal perbuatan yang–di samping berstatus dwifungsi, juga–bernilai tinggi. Amal perbuatan tersebut dikatakan bernilai tinggi karena tidak hanya akan menyentuh kepentingan diri pelakunya sendiri, tetapi juga akan menjangkau kepentingan orang lain serta dilakukan secara serius dan maksimal serta, tentunya, dilandasi oleh motivasi suci (baca: ikhlas). Dengan demikian, hasil nyata dari amal perbuatan tersebut akan membawa manfaat bagi masyarakat, terutama masyarakat sekitarnya (QS. Al-Baqarah [2]: 245, 261, dan 265, QS. An-Nisâ' [4]: 40, QS. Al-Hadîd [57]: 11 dan 18, serta QS. At-Taghâbun [64]: 17).

Suatu perbuatan dapat dikategorikan sebagai berstatus dwifungsi–yakni menyangkut hubungan pelakunya dengan Allah swt. dan hubungan sesama manusia–apabila perbuatan tersebut mengandung unsur transendent berupa bekal untuk akhirat. Oleh karena itu, wajarlah apabila Allah swt. memberikan balasan kepada yang bersangkutan berupa balasan kenikmatan yang berlipat ganda.

Amal perbuatan yang akan mengakibatkan pelakunya dijatuhi balasan siksa yang berlipat ganda adalah **pertama**, amal perbuatan yang bila dilakukan akan mendatangkan bahaya atau kerugian yang besar dan luas. Dikatakan demi-

kian karena akibat nyata dari amal perbuatan dimaksud tidak hanya akan merugikan diri pelakunya sendiri, tetapi juga akan melibatkan orang lain (QS. Âli 'Imrân [3]: 130, QS. Al-A'râf [7]: 38, QS. Al-Furqân [25]: 69, QS. Al-Ahzâb [33]: 30 dan 68, serta QS. Shâd [38]: 61). **Kedua,** perbuatan yang merupakan suatu usaha untuk memutarbalikkan petunjuk Allah yang lurus agar orang tidak mengikutinya (QS. Hûd [11]: 20). ❖ *Cholidi* ❖

## DHUHÂ ( ضُحَى )

Kata *dhuhâ* ( ضُحَى ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf yaitu *dhâd – hâ,* dan *wâw.* Ibnu Manzhur mendefinisikan kata *dhuhâ* ( ضُحَى ) sebagai 'waktu tertentu di siang hari' yaitu waktu ketika matahari naik sepenggalan di pagi hari hingga mendekati tengah hari. Dengan itu pula shalat yang dilakukan pada waktu itu disebut shalat *dhuhâ.* Begitu pula, hari raya idul adha dinamai demikian karena binatang kurban pada hari itu berkumpul untuk disembelih pada waktu duha. Kurban-kurban itu sendiri dinamai *adhhiyah* ( أَضْحِيَة ) dan *dhâhiyah* ( ضَاحِيَة ). Kemudian dari makna yang menunjuk pada waktu *dhuhâ* tersebut berkembang, kata *dhuhâ* juga terkadang dipakai dengan arti 'yang menunjuk pada sinar matahari', bahkan terkadang menunjuk pada 'waktu siang secara keseluruhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *dhuhâ* terulang sebanyak enam kali. Bentuk ini juga dipakai sebagai nama salah satu surat, yaitu QS. Adh-Dhuhâ.

Penggunaan kata *dhuhâ* di dalam Al-Qur'an ada yang disepakati maknanya oleh para mufasir seperti yang terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 59 dan QS. Al-A'râf [7]: 98. Kata *dhuhâ* di situ diartikan sebagai 'waktu ketika matahari naik sepenggalan di waktu pagi'. Pada QS. Thâhâ tersebut disebutkan tentang kisah Nabi Musa as. yang melakukan perjanjian dengan Firaun bersama tukang-tukang sihirnya. Mereka sepakat berhadapan dan bertanding pada hari yang diramaikan di waktu *Dhuhâ.* Hari yang diramaikan diungkapkan dengan *yaumuz zînah* ( يَوْمُ الزِّينَة ). Muqatil menafsirkan sebagai hari raya Faeruz. Sa'id bin Jubair menganggap sebagai hari pasar raya. Ibnu Abbas menafsirkannya sebagai hari *'âsyûrâ* (tanggal 10 Muharam). Penentuan waktu *dhuhâ* sebagai waktu pertandingan pada hari itu karena pada saat itu merupakan waktu yang paling memungkinkan orang berkumpul sebanyak-banyaknya, sehingga dapat menyaksikan siapakah yang benar antara keduanya, apakah Nabi Musa as. dengan ajaran yang ia bawa ataukah Firaun bersama pengikut-pengikutnya yang tidak mau memercayai ajaran yang di bawa oleh Nabi Musa as.

Di samping itu, ada juga penggunaan kata *dhuhâ* yang diperselisihkan maknanya oleh para mufasir, seperti di dalam QS. Asy-Syams [91]: 1, *"demi matahari dan dhuhâ-nya"* . Mujahid dan Al-Kalbi mengartikan kata *dhuhâ* di situ dengan 'sinar matahari'. Muhammad Abduh mengartikan sebagai 'sinar matahari di waktu pagi'. Sementara itu, Qatadah yang kemudian didukung oleh Al-Farra' dan Ibnu Qutaibah mengartikannya sebagai 'siang secara keseluruhan'. Muqatil mengartikannya sebagai 'panas teriknya matahari.'

Demikian pula pada QS. Adh-Dhuhâ [93]: 1, *"Demi adh-dhuhâ."* Kata *adh-dhuhâ* di situ, ada yang mengartikannya sebagai waktu *dhuhâ* (pagi hari), ada pula yang mengartikannya sebagai waktu siang secara keseluruhan. Dari kata *dhuhâ* yang terdapat pada awal surat ini, yang dijadikan sumpah oleh Allah, terambil nama surat tersebut, yaitu QS. Adh-Dhuhâ.

QS. Adh-Dhuhâ ini adalah surat yang ke 93, termasuk golongan surat-surat *Makkiyah* tanpa ada pertentangan. Pendapat yang populer mengatakan bahwa ia adalah surat kesebelas di dalam urutan turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Ia turun sesudah QS. Al-Fajr. QS. Adh-Dhuhâ ini terdiri atas 11 ayat dengan pokok-pokok kandungannya: menegaskan bahwa Allah swt. sekali-kali tidak akan meninggalkan Nabi Muhammad saw.; isyarat dari Allah swt. bahwa kehidupan Nabi Muhammad saw. dan dakwahnya akan bertambah baik dan berkembang;

*Allah bersumpah dengan waktu dhuha untuk menunjukkan penting dan besarnya kadar kenikmatan di dalamnya.*

larangan menghina anak yatim dan menghardik orang-orang yang meminta-minta dan perintah menyebut-nyebut nikmat yang diberikan Allah sebagai tanda bersyukur.

Para mufasir sepakat bahwa latar belakang turunnya surat ini adalah keterlambatan turunnya wahyu kepada Rasulullah saw. Keadaan ini dirasakan berat oleh Rasul, sampai-sampai ada yang mengatakan bahwa Muhammad saw. telah ditinggalkan oleh Tuhannya dan dibenci-Nya.

Surat ini dimulai dengan *qasam* ( قَسَم ) (sumpah) dengan huruf *wâw* ( و ) dan *dhuhâ* ( ضُحَى ) sebagai *muqsam bih*-nya ( مُقْسَم بِهِ ) (obyek yang digunakan untuk bersumpah). Pendapat yang berlaku di kalangan ulama terdahulu mengatakan bahwa sumpah Al-Qur'an dengan *waw* mengandung makna pengagungan terhadap *muqsam bih* ( مُقْسَم بِهِ ). Ibnu Qayyim Al-Jauziyah mengatakan bahwa sumpah Allah dengan sebagian makhluk-Nya menunjukkan bahwa ia termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang besar.

Menurut Muhammad Abduh, sumpah dengan *dhuhâ* (cahaya matahari diwaktu pagi) dimaksudkan untuk menunjukkan pentingnya dan besarnya kadar kenikmatan di dalamnya, sekaligus untuk menarik perhatian kita bahwa yang demikian termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang agung.

Gagasan adanya *ta'zhîm* ( تَعْظِيم = pengagungan) yang terkandung pada objek atau makhluk yang digunakan oleh Allah untuk bersumpah kurang diterima oleh Aisyah Abdurrahman Bintusysyati atau yang populer dengan nama Bintusysyati, seorang ulama *mutaakhkhirîn*, guru besar sastra dan bahasa Arab di Universitas Ainusy Syams, Kairo-Mesir, di dalam bukunya *At-tafsîrul Bayânî lil Qur'ânil Karîm*, hal itu karena, menurutnya, terkadang agak sulit mencari makna keagungan tersebut pada beberapa objek yang dijadikan sumpah dengan *wâw* kecuali terkesan dipaksakan. Misalnya, sumpah dengan malam ketika sunyi, mungkin tampak segi keagungan tersebut ketika mereka melihat hikmah ilahi yang ada di dalamnya, yaitu diciptakan-Nya malam sebagai pakaian dan ketenangan. Akan tetapi, mereka juga melihat—di dalam QS. Adh-Dhuhâ tersebut—pengertian kengerian karena malam adalah waktu duka. Bahkan, mereka mungkin menakwilkannya dengan keheningan maut, kegelapan kubur, dan keterasingan, seperti yang terlihat di dalam tafsir Ar-Razi—yang di dalamnya tidak tampak makna keagungan kecuali dipaksakan. Di dalam kebanyakan ayat-ayat *qasam* dengan *wâw*, mereka mencampuradukkan antara keagungan dengan hikmah yang terdapat pada makhluk yang digunakan untuk bersumpah tersebut. Padahal, setiap makhluk Allah, diciptakan karena suatu hikmah, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Adapun keagungan bukanlah suatu yang mudah dikatakan semata-mata untuk menjelaskan suatu aspek karena adanya hikmah yang tampak di dalam objek sumpah tersebut, demikian Bintusysyati menjelaskan. Atas alasan ini, dia beranggapan bahwa mungkin sumpah ini telah keluar dari prinsip struktur kebahasaan, yaitu dari *ta'zhîm* ke makna *bayâni*. Seperti, keluarnya uslub-uslub *amar* (perintah), *nahy* (larangan), dan *istifhâm* (pertanyaan) dari penggunaan asal yang diperuntukkan baginya ke makna lain karena pertimbangan keindahan bahasa. Sebab, *wâw* ( و ) dalam ungkapan ini telah menarik perhatian dengan kuat kepada hal-hal indriawi, konkret yang sama sekali tidak aneh sebagai gambaran ilustratif bagi hal-hal maknawi, gaib dan tidak dapat dipahami oleh

indra. Dan inilah yang dia maksud makna *bayâni* tersebut.

Terlepas dari perbedaan pendapat para pakar tersebut, tampaknya mereka sejalan di dalam hal adanya hikmah dan keterkaitan yang erat antara *muqsam bih* ( مُقْسَم بِهِ = objek yang dipakai untuk bersumpah) dengan *muqsam 'alaih* ( مُقْسَم عَلَيْهِ = isi sumpah), di dalam hal ini, waktu *dhuhâ* yang merupakan awal datangnya siang setelah gelap, kemudian disusul oleh datangnya malam yang sunyi, dengan penegasan Allah bahwa Dia tidak meninggalkan Muhammad saw. dan pernyataan-pernyataan lain yang meneguhkan hatinya setelah risau karena terputusnya wahyu.

Bintusysyati menjelaskan bahwa *muqsam bih* di dalam dua ayat pada QS. Adh-Dhuhâ adalah gambaran bersifat fisik dan realitas konkret yang setiap hari disaksikan oleh manusia ketika cahaya memancar pada dini hari. Kemudian disusul oleh turunnya malam ketika sunyi dan hening tanpa mengganggu sistem alam. Itu merupakan ilustrasi dari terputusnya wahyu kepada Nabi. Adakah yang lebih merisaukan jika sesudah wahyu yang menyenangkan dan cahayanya menerangi Nabi, datang saat-saat kosong, lalu setelah itu terputus, bagaikan malam sunyi datang sesudah waktu dhuha yang cahayanya gemerlapan.

Adapun Ar-Razi mengemukakan bahwa itu merupakan gambaran waktu yang datang silih berganti antara malam dan siang (*dhuhâ*). Sesekali saat malam bertambah, maka saat siang pun berkurang, dan kali lain terjadi sebaliknya. Pertambahan itu, bukan karena kemarahan dan pengurangan itu bukan karena kebencian, tetapi ada hikmahnya. Maka, demikian pula halnya, dengan risalah dan penurunan wahyu yang terjadi sesuai dengan kemaslahatan, sesekali diturunkan dan pada kali lain ditahan. Penurunannya bukan karena kemarahan dan penahanannya bukan karena kebencian.

Pengertian lain adalah seakan-akan Allah berfirman, "Perhatikanlah (Muhammad) pasangan malam dan siang yang satu tidak pernah menyerah kepada yang lain, sesekali malam menang dan pada kali lain dikalahkan. Maka bagaimana mungkin Engkau dapat melepaskan diri dari penciptaan Allah."

Selanjutnya, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah menjelaskan bahwa Allah bersumpah dengan dua tanda kekuasaan yang besar dari tanda-tanda kekuasaan-Nya yang menunjukkan *rububiyyah*-Nya, yaitu malam dan siang. Maka, renungkanlah kesesuaian sumpah, yaitu cahaya *dhuhâ* yang datang sesudah gelap malam dengan *muqsam 'alaih*, yaitu cahaya wahyu yang datang sesudah tertahan. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## DIHÂN ( دهان )

Menurut Ibnu Fâris, asal makna kata *dihân* ( دِهَان ) adalah 'lunak, licin, mudah, dan sedikit'. Di antara benda yang bersifat demikian adalah minyak. Minyak dinamai *dihân* ( دِهَان ) karena ia lunak, licin, dan mudah mengalir. *Dihân* ( دِهَان ) adalah bentuk jamak dari *duhn* ( دُهْن ). Ibrahim Anis mengartikan *duhn* ( دُهْن ) sebagai 'materi yang terdapat pada hewan dan tumbuh-tumbuhan berupa lemak yang beku di dalam tingkatan suhu udara yang normal'. Bila ia cair, disebut minyak. *Dahn* ( دَهْن ) berarti 'kadar hujan yang membasahi bumi/tanah'. 'Unta yang sedikit air susunya' disebut *nâqatun dahîn* ( نَاقَةٌ دَهِيْن ).

Kata *dihân* ( دِهَان ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 37. Kata *ad-duhn* ( الدُّهْن ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 20. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* kata itu disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 9 (2 kali) dan di dalam bentuk *ism fâ'il* ( مُدْهِن ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 81.

Kata *dihân* ( دِهَان ) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 37 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang keadaan Hari Kiamat. Pada saat itu langit terbelah dan menjadi merah mawar seperti kilapan minyak. Kata *ad-duhn* ( الدُّهْن ) di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 20 berkaitan dengan bermacam-macam nikmat yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk melanjutkan hidupnya, antara lain menjadikan pohon zaitun

yang tumbuh di bukit Tursina, yang menghasilkan minyak dan makanan (lauk pauk) bagi orang-orang yang memakannya.

Kata *tudhinu* ( تُدْهِنُ ) dan *yudhinûna* ( يُدْهِنُوْنَ ) – bentuk *fi'l mudhâri'* – di dalam QS. Al-Qalam [68]: 9 berhubungan dengan larangan menaati orang-orang yang mendustakan kebenaran. Mereka menginginkan supaya Nabi bersikap lunak, lalu mereka bersikap lunak pula.

Kata *mudhinûn* ( مُدْهِنُوْنَ ) (*ism fâ'il*) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 8 berkaitan dengan sumpah Allah mengenai kemuliaan Al-Qur'an. Allah berfirman, *"Maka apakah kamu menganggap remeh saja berita (Al-Qur'an) ini?."* ❖ *Hasan Zaini* ❖

## DIHÂQ ( دِهَاق )

*Dihâq* adalah *shigatul mubâlaghah* yang berarti *madhûq* ( مَدْهُوْق = penuh), turunan kata yang tersusun dari huruf *dâl, hâ',* dan *qâf* yang memunyai makna denotatif 'meluap'. Kemudian makna itu berkembang menjadi, antara lain 'melimpah', seperti dikatakan *dahaqa lî minal mâli dahqatan* ( دَهَقَ لِيْ مِنَ الْمَالِ دَهْقَةً = 'saya memiliki harta yang melimpah'). Dikatakan demikian karena harta yang dimiliki melebihi kebutuhan yang seharusnya; 'berisi penuh' karena sesuatu yang berisi penuh biasanya isinya meluap, seperti dikatakan *dahaqal haudhu* ( دَهَقَ الْحَوْضُ = 'jambang itu penuh').; 'bencana' karena biasanya bencana datang jika sesuatu melebihi kapasitasnya, misalnya bencana banjir, air yang meluap; dan 'memecahkan' karena sesuatu yang berisi penuh terkadang pecah tempatnya.

Kata *dihâq* ( دِهَاق ) di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu pada QS. An-Nabâ' [78]: 34. Kata itu digunakan untuk menggambarkan gelas yang dipakai oleh penghuni surga, yaitu orang-orang bertakwa, sebagaimana dikomentari oleh Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* bahwa balasan ketiga terhadap orang-orang bertakwa adalah gelas-gelas yang berisi penuh, setelah kebun-kebun dan buah anggur, dan gadis-gadis remaja yang sebaya. Ayat tersebut berbunyi: *"wa ka'san dihâqan"* ( وَكَأْسًا دِهَاقًا = Dan gelas yang berisi penuh). Al-Himsi menafsirkan ayat tersebut dengan gelas yang penuh, berisi khamar dari surga atau, kata Al-Maraghi, gelas-gelas yang penuh khamar yang dihidangkan secara terus-menerus kepada para peminumnya. Menurut Ibnu Abbas, kata *dihâq* di dalam ayat itu berarti *mamlûatun mutatâbi'atun* ( مَمْلُوْءَةٌ مُتَتَابِعَةٌ ) yang berarti 'yang senantiasa berisi penuh terus menerus'. Ikrimah mengartikan kata itu dengan *shâfiyatun* ( صَافِيَةٌ ) yang berarti 'bening'. Al-Hasan, Qatadah, dan Ibnu Zaid mengartikan kata *dihâq* dengan *mutra'atun mamlûatun* ( مُتْرَعَةٌ مَمْلُوْءَةٌ ) artinya 'yang berisi penuh'. As-Suyuthi menafsirkan ayat tersebut dengan gelas-gelas dipenuhi khamar, seperti diisyaratkan di dalam QS. Muhammad [47]: 15, *"anhârun min khamrin"* ( أَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ = Sungai-sungai dari khamar). Dengan demikian, *ka'san dihâqan* ( كَأْسًا دِهَاقًا ) dapat ditafsirkan dengan gelas yang senantiasa berisi penuh dengan minuman yang segar dan menyejukkan, minuman yang tidak akan habis airnya walaupun diminum terus-menerus. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## DIYAH ( دِيَة )

Kata *diyah* ( دِيَة ) berasal dari *wadâ – yadî – wadyan wa diyatan* ( وَدَى – يَدِى – وَدْيًا – وَدِيَةً ). Bila yang digunakan *mashdar wadyan* ( وَدْيًا ) berarti *sâla* ( سَالَ = mengalir) yang sering dikaitkan dengan lembah, seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 12. Akan tetapi, jika yang digunakan *mashdar diyatan* ( دِيَة ), berarti 'membayar diat' (harta tebusan karena membunuh). Bentuk asli *diyah* ( دِيَة ) adalah *widyah* ( وِدْيَة ) yang dibuang huruf *waw*-nya. Kata *diyah* ( دِيَة ) dan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, tersebar di dalam 11 ayat dan 11 surat, empat di antaranya *Madaniyah* dan tujuh yang lain *Makkiyah*. Khusus di dalam bentuk *diyah* ( دِيَة ) diulang dua kali, keduanya disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 92 dan berarti 'tebusan, yang diberikan kepada ahli waris korban'. Di dalam bentuk lainnya, seperti *wâd* ( وَاد ) yang berarti 'lembah' terdapat di dalam beberapa surah di antaranya QS. Ibrâhîm [14]: 37 atau berarti 'aliran/mazhab' seperti di dalam

QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 225.

Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam bukunya *Mu'jam Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân* menyebutkan bahwa makna asli *al-wâdî* ialah 'tempat air mengalir'. Kata ini memunyai beberapa arti lain, seperti 'suatu tempat di antara dua gunung atau bukit (lembah), jalan, cara, metode, mazhab, nama cairan yang keluar dari kelamin yang mengiringi air seni atau setelah bekerja berat', dan 'nama bagi sesuatu yang diberikan karena membunuh'.

Imam Al-Qurthubi, ketika menjelaskan QS. An-Nisâ' [4]: 92, mengatakan *ad-diyah mâ yu'tâ 'iwadhan 'an damil qatîli ilâ waliyyihî* ( الدِّيَةُ مَا يُؤْتَى عِوَضًا عَنْ دَمِ الْقَتِيْلِ إِلَى وَلِيِّهِ = *ad-diyah* adalah sesuatu yang diberikan [si pembunuh] sebagai pengganti/tebusan dari darah orang yang dibunuh kepada wali [ahli waris] yang dibunuh). Ath-thabathabai menulis *diyah* ( دِيَة ) ialah *mâ yu'tâ minal-mâli 'iwadhan 'anin-nafsi awil-'udhwi au ghairihimâ* ( مَا يُؤْتَى مِنَ الْمَالِ عِوَضًا عَنِ النَّفْسِ أَوِ الْعُضْوِ أَوْ غَيْرِهِمَا = diat adalah suatu harta yang diberikan sebagai pengganti/tebusan dari jiwa atau anggota badan atau selain dari keduanya).

Makna-makna tersebut memunyai keterkaitan yang erat antara yang satu dengan yang lain berupa makna umum, yaitu 'mengalir' atau 'berjalan'. Suatu pemberian karena telah terjadi pembunuhan dinamakan 'diat' karena pemberian itu diadakan akibat mengalirnya darah dari tubuh korban dan dengan pemberian itu pula darah pembunuh tidak ditumpahkan/dialirkan.

Diat merupakan sebagian dari hukuman yang dijatuhkan oleh hakim: 1) Atas orang yang telah terbukti secara sah menurut hukum membunuh orang Mukmin karena tidak sengaja. Namun, apabila ahli waris korban merelakan diat tersebut, terhukum dan keluarganya tidak wajib membayar diyat tersebut. 2) Atas orang yang telah terbukti secara sah menurut hukum membunuh *kafir dzimmiy* ( ذِمِّي ) (orang kafir yang mengadakan perjanjian untuk tidak saling memerangi dengan orang Islam). 3) Atas orang yang dijatuhi hukuman karena *qishâsh* ( قِصَاص ) (pembunuhan atau pelukaan dengan sengaja), tetapi dimaafkan oleh ahli waris korban (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Diat dalam arti ketiga ini tidak dapat dimaafkan, dengan kata lain, harus dilaksanakan karena ia merupakan hak Allah.

Allah tidak menjelaskan bentuk dan jumlah materi diat yang harus dipenuhi oleh seseorang. Ayat tentang diat hanya memberikan informasi mengenai kewajiban membayar diat bagi pelaku tindak pidana tertentu. Penjelasan-penjelasan tentang itu dapat ditemukan di dalam hadits-hadits Rasulullah saw. Namun, karena hadits-hadits tentang hal itu amat beragam, terjadi perbedaan pendapat tentang jumlah dimaksud dalam hubungannya dengan status korban. Penjelasan tentang hal ini dapat dilihat dalam berbagai riwayat yang ada.

Ath-thabathabai di dalam *Tafsîr Al-Mîzân* mengatakan, jika yang terbunuh adalah orang Mukmin yang merdeka, sedangkan ahli warisnya kafir, tidak wajib membayar diat karena orang kafir tidak dapat mewarisi orang Mukmin.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *diyah* ( دِيَة ) dan turunannya pada umumnya berbicara tentang 1) kehancuran yang diderita oleh kaum yang menentang Nabi mereka; 2) usaha dan doa untuk mencari keselamatan; 3) pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja; dan 4) ihwal Nabi Musa as. menerima wahyu dari Allah swt. ❖ *Cholidi* ❖

## DUBUR ( دُبُر )

*Dubur/al-dubr* ( دُبُر/الدُّبُر ) merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata *dabara – yadburu – dabran/dubran/duburan/dubûran* ( دَبَرَ يَدْبُرُ دَبْرًا وَدُبْرًا وَدُبُرًا وَدُبُوْرًا ). Bentuk jamaknya adalah *adbâr* ( أَدْبَار ). Di dalam Al-Qur'an, kata *dubr* ( دُبْر ) dan kata yang seakar dengan itu ditemukan 44 kali.

Secara bahasa, kata *dubr* ( دُبْر ) berarti *al-khalf* ( الْخَلْف = belakang) atau *naqîdhul qubl* ( نَقِيْضُ الْقُبْل = lawan dari depan). Di belakang sesuatu artinya 'yang mengiringi atau yang akhir', seperti *dubru udzunihî* ( دُبُرُ أُذُنِهِ = di belakang telinganya), *dubrusy-syahr* ( دُبُرُ الشَّهْرِ = akhir bulan). Di dalam Al-Qur'an QS. Muhammad [47]: 27 ditemukan kalimat *yadhribûna wujûhahum wa*

adbârahum ( يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ = mereka memukul bagian badan mereka sebelah muka dan belakang). Di dalam QS. Qâf [50]: 40, ditemukan wa adbâras-sujûd ( وَأَدْبَارَ السُّجُودِ = beberapa akhir dari shalat). Arti lain dari kata yang seakar dengan kata dubur ( دُبُر ) semuanya diungkapkan dengan menggunakan fi'l mudhâri' (kata kerja masa kini dan akan datang) dan satu kali dengan ism fâ'il, seperti dengan makna 'memperhatikan' dan 'mengatur' (QS. An-Nisâ' [4]: 82, QS. Al-Mu'minûn [23]: 68, QS. Yûnus [10]: 3, dan sebagainya).

Secara terminologis, kata dubr ( دُبْر ) atau adbâr ( أَدْبَار ) berarti 'Sesuatu yang berada di belakang, berbentuk fisik; masa atau peristiwa tertentu, serta akhir dari suatu kegiatan'. Secara metafora, kata dubr ( دُبْر ) juga diartikan sebagai 'lubang pelepasan (anus)', sebagai lawan dari kata qubl ( قُبْل = alat kelamin).

Kata dubr ( دُبْر ) yang diartikan dengan 'belakang' dari segi fisik ditemukan di dalam beberapa ayat di dalam Al-Qur'an. Umpamanya QS. Yûsuf [12]: 25, 27 dan 28. Ayat 25 menceritakan bahwa kemeja Yusuf as. robek bagian belakangnya, sedangkan Ayat 27 dan 28 menceritakan bahwa istri penguasa Mesir, merobek gamis Yusuf dari belakang.

Kata adbâr ( أَدْبَار = bentuk jamak) yang berarti belakang dari segi fisik ditemukan misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 111 dan QS. Al-Anfâl [8]: 15 serta QS. An-Nisâ' [4]: 47. Pada ayat-ayat ini, kata adbâr ( أَدْبَار ) diartikan 'berbalik ke belakang', dengan maksud 'berubah dari mendapat petunjuk kepada kehinaan dan keingkaran'. Pada Ayat 111 QS. Âli 'Imrân [3] diceritakan oleh Allah tentang kefasikan ahlul-kitâb, yang kalau berperang dengan orang beriman, akan berbalik ke belakang, melarikan diri. Di dalam ayat 5 QS. Al-Anfâl [8] Allah melarang orang beriman membelakangi (mundur) kalau orang kafir menyerang mereka. Di dalam Ayat 47 QS. An-Nisâ' [4], Allah sendiri yang menghinakan atau membelokkan muka orang kafir tersebut.

Kata dubr ( دُبْر ) atau adbâr ( أَدْبَار ) yang berarti 'akhir dari sesuatu', umpamanya ditemukan di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 33 yang berbunyi wal laîli idz adbara ( وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ ). Secara kiasan ayat ini dapat diartikan dengan 'apabila kegelapan dari kesesatan telah berakhir'. Maka, pada ayat berikutnya ditemukan kalimat wash shubhi idzâ asfara ( وَالصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ ), yang secara kiasan juga dapat diartikan dengan 'ketika petunjuk ke jalan yang benar telah datang setelah kegelapan telah berakhir/berlalu'.

Kata tadbîr ( تَدْبِير ) yang ditemukan di dalam Al-Qur'an bermakna 'memerhatikan' atau 'memikirkan'. Umpamanya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 82 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 68, Allah memerintahkan kepada manusia untuk memerhatikan ayat-ayat Allah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Bagi yang mengikuti perintah Allah ini akan berdampak atau berakhir dengan diberinya petunjuk oleh Allah dan dijanjikan kebahagiaan di akhirat kelak. Bagi yang tidak memerhatikan, Allah akan memberikan siksaan-Nya kepada mereka. Kata tadabbur ( تَدَبُّر ) boleh juga berarti 'memikirkan dampak/akhir dari sesuatu'. ❖ *Yaswirman* ❖

## DUKHÂN ( دُخَان )

Kata dukhân berasal dari akar kata dâl–kha'–nûn ( ن – خ – د ), dan dukhân adalah 'zat yang terjadi akibat adanya pembakaran', yang biasa disebut asap. Dukhân juga berarti 'tembakau rokok' sebab ia dibakar dan asapnya dihisap. Kata dukhân juga berarti 'uap' karena bentuknya yang sama atau hampir sama dengan asap. Jika kata kerja dakhana ( دَخَن ) diikuti oleh kata 'api' ( النَّار ) sebagai subjek kalimat, seperti dakhanatin-nâr ( دَخَنَتِ النَّار ), maka berarti 'asap keluar dari api dan membubung ke atas'.

Kata dukhân terdapat pada dua tempat di dalam Al-Qur'an, yakni QS. Fushshilat [41]: 11, tsumma istawâ ilâs-samâ'i wa hiya dukhân ( ثُمَّ اسْتَوَىٰٓ إِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ = kemudian Dia menuju langit, dan langit itu masih merupakan dukhân), dan QS. Ad-Dukhân [44]: 10, fartaqib yauma ta'tîs-samâ'u bidukhânin mubîn ( فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ = maka tunggulah [datangnya] hari ketika langit membawa dukhân yang nyata).

QS. Fushshilat [41]: 11 itu berbicara tentang penciptaan bumi dan langit. Di dalam memahami ayat tersebut, para mufasir berbeda pendapat; apakah bumi diciptakan lebih dulu daripada langit atau sebaliknya. Di dalam banyak ayat Al-Qur'an terkesan bahwa langit diciptakan lebih dulu daripada bumi. Akan tetapi, jika dilihat di dalam QS. Fushshilat [41]: 11 ini, dapat dipahami sebaliknya. Mula-mula Allah menciptakan bumi di dalam dua hari ( فِى يَوْمَيْنِ ) menurut perhitungan-Nya (Ayat 9), kemudian menciptakan gunung-gunung sebagai penyeimbang. Selanjutnya, Allah memberkatinya dan menetapkan ukuran-ukuran bagi pemenuhan kebutuhan penghuninya di dalam empat masa (Ayat 10). Setelah itu barulah dinyatakan bahwa Allah menuju ke langit yang pada saat itu masih berupa asap.

Di dalam bahasa Arab, kata *istawâ* ( اسْتَوَى ) apabila diikuti kata depan *'alâ* berarti 'menguasai' atau 'menduduki', seperti *ar-rahmân 'alâl-'arsyi istawâ* ( ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ), sedangkan apabila diikuti kata depan *ilâ* berarti 'menuju sampai'. Oleh karena itu, kalimat *tsumma istawâ ilâs-samâ'i wa hiya dukhân* ( ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ) pada ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah menuju ke langit dan sampai ke langit tersebut, yang pada saat itu masih merupakan *dukhân*. Demikian juga interpretasi yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas.

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menyebutkan bahwa menurut ayat tersebut Allah sengaja hendak menciptanya dan meratakannya. Pengertian demikian didasarkan pula pada QS. Al-Baqarah [2]: 29, *"Dialah yang menciptakan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menuju langit lalu menjadikannya tujuh langit"*.

Jika pernyataan di atas dipahami sebagai penciptaan bumi lebih dulu dari penciptaan langit, maka akan terlihat kontradiktif dengan pernyataan di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 27 yang menyatakan bahwa Allah telah mendirikan langit, lalu meninggikan dan menyempurnakannya (Ayat 28), dan baru setelah itu bumi dihamparkan (Ayat 30).

Menurut Ar-Razi di dalam tafsirnya, sesungguhnya tidak ada kontradiksi di dalam kedua macam pernyataan Al-Qur'an tersebut. Dari kedua pernyataan itu dapat ditemukan jalan kompromi, yaitu bahwa mula-mula Tuhan menciptakan bumi di dalam tempo 'dua hari', sebagaimana tersebut di dalam QS. Fushshilat [41]: 9, setelah itu Dia menciptakan langit, sebagaimana tersebut di dalam QS. Fushshilat [41]: 11 dan kemudian membuat bumi terhampar (QS. An-Nâzi'ât [79]: 27) agar cocok buat kehidupan. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut mengisyaratkan bahwa yang terjadi adalah proses penciptaan.

Pembahasan mengenai penciptaan langit dan bumi akan melibatkan disiplin ilmu kosmologi. Di dalam teori-teori kosmologi tentang penciptaan alam dinyatakan bahwa langit dan bumi yang ada saat ini terjadi melalui suatu proses panjang. Kosmolog yang beriman meyakini bahwa Tuhanlah yang membuat proses itu berlangsung, sedangkan yang tidak beriman menyatakan bahwa proses tersebut berlangsung dengan sendirinya secara alami. Mereka mengetahui proses tersebut, tetapi berbeda pandangan mengenai penyebab proses tersebut.

Bahwa pada saat itu langit masih berupa *dukhân*, adalah benar berdasar teori kosmologi tersebut. Menurut Achmad Baiquni, fisikawan pertama Indonesia, pada saat awal penciptaan itu, atom-atom belum terbentuk karena temperatur alam masih sangat tinggi (diperkirakan bertriliun-triliun derajat), elektron-elektron belum dapat ditangkap oleh inti-inti atom, bahkan inti atom itu sendiri pun belum terbentuk. Berdasar hal itu ia berpendapat bahwa *dukhân* lebih tepat diartikan 'embunan', oleh karena di dalamnya terkandung asap dan uap, dan untuk melukiskan gejala yang ditemukan pada suatu proses pendinginan dari temperatur yang sangat tinggi (kondensasi).

Memahami *dukhân* sebagai semacam 'asap', 'uap', atau 'embunan' tersebut lebih mudah, mengingat langit yang dikenal saat ini merupakan ruang yang berisi zat tertentu tempat

bertebarnya bintang-bintang dan planet-planet.

Sementara itu, kata *dukhân* yang tersebut di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 10 berbeda pengertiannya dengan kata yang telah diuraikan di atas. Di dalam ayat tersebut dinyatakan dan diminta kepada manusia agar menyadari sepenuhnya bahwa akan datang suatu hari ketika langit akan membawa asap atau kabut yang menimbulkan kegelapan. Pernyataan ayat tersebut menunjukkan adanya siksaan yang berat sehingga mereka memohon kepada Allah agar mereka dilepaskan dari siksaan itu. Mereka akan menjadi orang-orang yang beriman dengan sepenuh hati (Ayat 12).

Al-Qasimi di dalam tafsirnya menjelaskan makna ayat yang tersebut di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 10: ayat tersebut mengingatkan Nabi, "Tunggulah, hai Muhammad, apa yang akan dialami oleh orang-orang kafir itu di saat langit membawa asap yang nyata." Selanjutnya, Al-Qasimi menampilkan tiga pendapat mengenai *dukhân* (asap) yang tersebut dalam ayat tersebut.

**Pertama,** menyatakan bahwa asap itu merupakan salah satu pertanda kiamat, yang saat ini belum tampak. Asap tersebut akan memenuhi seluruh ruang antara langit dan bumi selama empat puluh hari. Namun, asap itu tidak terasa menyiksa bagi orang beriman, sedangkan bagi orang kafir hal itu sangat menyiksa karena keluar dari neraka jahanam.

**Kedua,** menyatakan bahwa asap itu adalah yang pernah menimpa kaum Quraisy di Mekah, berupa kemarau panjang dan kekeringan yang mengakibatkan pertanian mereka gagal dan mereka menderita kelaparan. Azab itu disebabkan karena mereka mengingkari Allah dan menyakiti Nabi dan umatnya. Mereka melihat seluruh ruang di antara bumi dan langit berkabut tebal. Setelah menyadari azab itu, mereka memohon ampunan Allah dan perlindungan dari siksaan tersebut. Allah mengabulkan permohonan itu, tetapi kemudian mereka kembali membangkang (Ayat 14).

**Ketiga,** menyatakan bahwa *dukhân* itu terjadi saat Mekah ditaklukkan (*Fath Makkah*), yaitu ketika pasukan Islam yang berjumlah besar berhasil memasuki kota tersebut, maka debu beterbangan seperti asap yang gelap sehingga langit tampak tertutup oleh debu.

Dengan demikian terdapat perbedaan pengertian asap yang tersebut pada QS. Fushshilat [41]: 11 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 10. Berdasar konteksnya, kata *dukhân* yang terdapat pada QS. Fushshilat tersebut mengisyaratkan keadaan awal kejadian langit meskipun mengenai ayat tersebut kebanyakan mufasir tidak menjelaskan secara detail pengertian kata *dukhân* yang dipahami sebagai uap atau asap tersebut. Sementara itu, yang terdapat pada QS. Ad-Dukhân tidak berbicara di dalam konteks keadaan langit sebagai *dukhân*, tetapi menyatakan bahwa langit terliputi asap.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

## DULÛK ( دُلُوْك )

Di dalam kitab *Mu'jam Maqâyisil-Lugah* disebutkan bahwa asal kata *dulûk* ( دُلُوْك ) ialah *dalak* ( دَلَكَ ), yang terdiri dari tiga huruf: *dal, lam,* dan *kaf,* yang berarti 'tergelincir sesuatu dari sesuatu', dan ini tidak terjadi kecuali secara halus dan lemah lembut. Bila dikatakan *dalakatisy syams* ( دَلَكَتِ الشَّمْسُ ) maka artinya *zâlat* ( زَالَتْ = tergelincir matahari). Ada juga orang yang mengartikan *dalakat* ( دَلَكَتْ ) dengan *ghâbat* ( غَابَتْ = terbenam/hilang matahari). Dari kata *dalak* ( دَلَكَ ) tersebut terjadi beberapa bentuk perubahan. Umpamanya *daluk* ( دَلُوْك ) (dengan *fathah dal*), berarti sesuatu yang digosokkan ke tubuh berupa harum-haruman dan lain-lain. *Dalik* ( دَلِكَ ) berarti makanan yang berasal dari susu dan tamar. *Madlûk* ( مَدْلُوْك ) ialah unta yang menderita dan letih di dalam perjalanan.

Kata *dulûk* ( دُلُوْك ) hanya terdapat satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78. Pengungkapannya di dalam ayat ini adalah di dalam konteks pembicaraan mengenai waktu-waktu shalat. Kepada Nabi diperintahkan agar melakukan shalat sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan waktu subuh. Matahari tergelincir untuk waktu shalat

Zhuhur danAshar, gelap malam untuk waktu Maghrib dan Isya.

Di dalam kitab *Lisânul 'Arab* dikemukakan perbedaan pendapat di dalam menafsirkan kata *dulûkisy syams* ( دُلُوْكِ الشَّمْسِ ). Ada yang mengatakan, *gharabat* ( غَرَبَتْ = matahari terbenam dan lenyap), ada pula yang mengatakan *ashgharat wa mâlat* ( أَصْغَرَتْ وَمَالَتْ = matahari semakin kecil dan semakin condong).

Al-Qurthubi mengemukakan pendapat para ulama mengenai pengertian *dulûkisy-syams* ( دُلُوْكِ الشَّمْسِ ) di dalam ayat tersebut, antara lain sebagai berikut.

1. Menurut Umar, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan satu golongan dari ulama tabiin, kata *dulûkisy-syams* ( دُلُوْكِ الشَّمْسِ ) berarti tergelincirnya matahari dari pertengahan langit.
2. Menurut Ali, Ibnu Mas'ud, Ubai bin Ka'ab dan Abu Ubaid, *dulûkisy-syams* ( دُلُوْكِ الشَّمْسِ ) ialah terbenamnya matahari.
3. Ibnu Atiyah berpendapat, bertitik tolak dari pengertian *dulûk* ( دُلُوْك ) menurut bahasa yang berarti *almaîl* ( اَلْمَيْلُ = condong), awal *dulûk* ( دُلُوْك ) ialah *zawâl* ( زَوَال = tergelincirnya matahari) dan akhirnya *ghurûb* ( غُرُوْب = terbenannya matahari). Jadi sejak *zawâl* sampai *ghurûb* disebut *dulûk* ( دُلُوْك ) karena waktu itu matahari sedang condong. Lalu, Allah menyebutkan macam-macam shalat waktu *dulûk* ( دُلُوْك ) tersebut. Termasuk di dalamnya shalat Zhuhur, Ashar, dan Maghrib. Namun, sebenarnya shalat magrib termasuk ke dalam *ghasaqil laîl* ( غَسَقِ اللَّيْلِ = kegelapan malam).

Di dalam kitab tafsir *Fî Zhilâlil-Qur'ân* disebutkan, *dulûkisy-syams* ( دُلُوْكِ الشَّمْسِ ) ialah *maîluhâ ilal-maghrib* ( مَيْلُهَا إِلَى الْمَغْرِبِ = condongnya matahari ke arah tempat terbenamnya). Juga disebutkan bahwa sebagian mereka menafsirkan *dulûkisy-syams* ( دُلُوْكِ الشَّمْسِ ) dengan *zawâluhâ 'an kabidis-samâ'* ( زَوَالُهَا عَنْ كَبِدِ السَّمَاءِ = tergelincirnya matahari dari tengah langit). Dan Ayat *aqimish-shalâta li dulûkisy-syams ilâ gasaqil-laîl* ( أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ) berarti perintah melakukan shalat *mâ baîna maîlisy-syams lil-ghurûbi wa iqbalil-laîl wa zhulmihî* ( مَا بَيْنَ مَيْلِ الشَّمْسِ لِلْغُرُوْبِ وَ إِقْبَالِ اللَّيْلِ وَظُلْمِهِ = antara condongnya matahari ke barat dan datangnya kegelapan malam).

Meskipun terdapat perbedaan pendapat di dalam memberi arti *dalak* ( دَلَكَ ) dan *dulûk* ( دُلُوْك ), baik menurut bahasa maupun menurut pemakaian Al-Qur'an; namun, kata *dulûk* ( دُلُوْك ) yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78 seperti tersebut di atas, lebih tepat diartikan *zawâl* ( زَوَال = tergelincirnya matahari), awal waktu Zhuhur. Hal ini sesuai dengan konteks ayat, yaitu membicarakan waktu-waktu shalat. *Dulûkisy-syams* ( دُلُوْكِ الشَّمْسِ ) mencakup waktu Zhuhur dan Ashar. *Ghasaqil-lail* mencakup waktu Maghrib dan Isya, sedangkan untuk waktu Shubuh digunakan kata *qur'ânal-fajr* ( قُرْآنَ الْفَجْرِ ). Masuknya waktu lohor ditandai dengan tergelincirnya matahari pada tengah hari tepat. Ilmu falak menggunakan istilah 'matahari berkulminasi', yaitu bila matahari mencapai kedudukannya yang tertinggi di langit di dalam perjalanan hariannya. Di dalam almanak-almanak ada kalanya digunakan istilah *'meridian passing* = matahari melintasi meridian'.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## DZANB ( ذَنْب )

Kata *dzanb* ( ذَنْب ) di dalam Al-Qur'an disebut 39 kali, 11 kali di antaranya disebut di dalam bentuk tunggal (*mufrad*), misalnya di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 14, QS. Al-Mu'min [40]: 3 dan 55, QS. At-Takwîr [81]: 9, serta QS. Yûsuf [12]: 29. Selebihnya, disebut di dalam bentuk jamak seperti pada QS.Âli 'Imrân [3]: 11, 16, 31, 93, 135, dan 147 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 18 dan 49.

Kata *dzanb* ( ذَنْب ) berasal dari *dzanaba* ( ذَنَبَ ) yang pada mulanya berarti 'akhir dari sesuatu' atau 'sesuatu yang ikut'. Dari kata ini terbentuklah beberapa kata lain yang memiliki arti yang beraneka ragam. Misalnya, ekor binatang disebut sebagai *dzanab* ( ذَنَب ). Disebut demikian karena ekornya merupakan akhir dari

keseluruhan badannya dan selalu ikut ke mana saja binatang itu pergi. Seseorang yang mengikuti orang lain disebut *al-madzânib* ( الْمَذَانِبُ ) karena ia datang terakhir dan mengikuti temantemannya. Kata itu juga berarti 'saluran air' karena airnya mengalir mengikuti saluran tersebut. Agaknya dari sini pulalah istilah "dosa" disebut dengan *dzanb* ( ذَنْب ) karena dosa itu merupakan akibat yang timbul dari suatu perbuatan yang melanggar ajaran agama dan akan mengikuti/menyertai pelakunya hingga Hari Kiamat.

Ar-Raghib Al-Ashfahani, pakar bahasa Al-Qur'an, mendefinisikan dosa (*dzanb*) dengan "setiap perbuatan yang mengantar pelakunya menderita karena akibatnya". Ath-Thabathabai memandang azab atau siksa Tuhan yang ditanggung oleh seseorang disebabkan karena dosa-dosanya (QS. Al-Anfâl [8]: 52). Akan tetapi, mayoritas ahli tafsir mendefinisikannya sebagai sesuatu yang tidak baik (jahat), yang diakibatkan oleh perbuatan yang tidak sesuai dengan aturan Allah. Al-Qur'an membagi kejahatan (*sayyi'ah*) itu menjadi dua macam, yaitu kejahatan yang besar dan kejahatan yang kecil (QS. An-Nisâ' [4]: 31). Oleh karena itu, para ulama membagi dosa itu menjadi dosa besar jika kejahatan yang dilakukan itu besar dan dosa kecil jika kejahatannya kecil. Dosa besar seperti yang diterangkan Nabi di dalam hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar ialah syirik, membunuh yang bukan hak, menuduh wanita baik-baik berbuat zina, sumpah palsu, lari dari medan peperangan, sihir, memakan harta anak yatim, durhaka kepada ibu bapak, dan berlaku zalim. Pada riwayat lain, ditambah dengan meminum khamar, sedangkan dosa kecil ialah setiap perbuatan yang dapat merusak atau merendahkan *muruah* (kehormatan) seseorang.

Al-Qur'an memberi petunjuk bahwa di antara perbuatan-perbuatan yang dapat menimbulkan dosa ialah mengingkari ayat-ayat Allah yang diwahyukan kepada para Nabi dan Rasul-Nya (QS.Âli 'Imrân [3]: 11), melakukan perbuatan keji, seperti zina, mencuri, makan riba, dan lain-lain (QS.Âli 'Imrân [3]: 135), tindakan melampaui batas aturan yang telah ditetapkan Allah (QS.Âli 'Imrân [3]: 147), mencampur-baurkan yang baik dan yang buruk (QS. At-Taubah [9]: 102), berlaku zalim terhadap orang lain dan diri sendiri (QS. Al-Mu'min [40]: 2), dan membunuh tanpa alasan yang dibenarkan (QS. Yûsuf [12]: 97).

Al-Qur'an memperingatkan bahwa setiap perbuatan dosa diancam dengan hukuman yang diterima di dunia seperti ditimpakan musibah QS. Al-Mâ'idah [5]: 49) dan yang diterima di akhirat seperti azab yang pedih (QS. Al-Anfâl [8]: 54),atau neraka (QS.Âli 'Imrân [3]: 16).

Dosa-dosa yang dilakukan seseorang dapat dihapuskan jika ia menyadari dan bertaubat dan ada juga yang diampuni Allah (QS. Ash-Shaff [61]: 12) karena amal-amal baik yang dilakukannya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## DZÂQA ( ذَاقَ )

Kata *dzâqa* ( ذَاقَ ) dalam berbagai bentuknya disebut 63 kali di dalam Al-Qur'an; yaitu 15 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (*dzâqa, adzâqa*); 19 kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (*yadzûqu, yudzîqu*), 24 kali di dalam bentuk *fi'l amr* (*dzuq*), dan 5 kali di dalam bentuk *ism fâ'il, dzâiqah* ( ذَائِقَة ).

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *dzâl, waw*, dan *qâf*, mengandung arti 'menguji atau mencoba sesuatu dari segi pengecapan'. Sementara itu, Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *Adz-dzauqu* ( الذَّوْقُ ) adalah 'mencicipi atau mengecap adanya rasa (merasakan) dengan mulut'. Ini hanya berlaku jika yang dicicipi itu sedikit karena jika banyak, namanya tidak lagi mencicipi, tetapi makan.

Di samping arti 'mencicipi' (merasakan dengan mulut), misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 22, Al-Qur'an juga menggunakan kata ini di dalam arti 'merasakan dengan seluruh totalitas jiwa raga'. Hal ini terlihat pada beberapa kata yang menjadi objek dari kata tersebut, yakni: *"amr"* ( أَمْر = perbuatan/urusan) pada QS. Ath-Thalâq [65]: 9; Al-Hasyr [59]: 15; At-Taghâbun [64]: 5; *"ba'sa"* ( بَأْس = siksaan) pada QS. Al-An'âm [6]:

65; *"as-sû'a"* ( السُّوْءَ = api neraka) pada QS. An-Nahl [16]: 94; *"al-'adzâb"* ( العَذَاب = azab, siksaan yang pedih) pada QS. An-Nisâ' [4]: 56; Âli 'Imrân [3]: 106 dan 181; Al-An'âm [6]: 30 dan lain sebagainya; *"libâsal-jû'i wal-khauf"* ( لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ = kelaparan ketakutan) pada QS. An-Nahl [16]: 112; *"rahmatan"* ( رَحْمَةً = rahmat) pada QS. Yûnus [10]: 21; Hûd [11]: 9; Ar-Rûm [30]: 36; *Al-maut* ( الْمَوْت ) pada QS. ²li 'Imrân [3]:185; Al-Anbiyâ' [21]: 35; Al-'Ankabût [29]: 57.

Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 22, *dzâqâ* ( ذَاقَا = keduanya mencicipi) disebut di dalam konteks keberhasilan setan menggoda Adam dan Hawa untuk mencicipi atau memakan buah pohon yang menyebabkan aurat keduanya tampak, lalu keduanya berusaha menutupinya dengan daun-daun dari surga, yang kemudian diingatkan kembali oleh Tuhan akan larangan-Nya untuk tidak mendekati pohon itu dan penegasannya bahwa setan itu adalah musuh yang nyata bagi mereka berdua.

Di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 9, *dzâqat* ( ذَاقَتْ = merasakan) disebut dalam konteks informasi tentang akibat buruk yang dirasakan oleh penduduk suatu negeri yang mendurhakai perintah Tuhan dan rasul-rasul-Nya, berupa kerugian yang besar dan akan mendapat azab yang pedih.

Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 148, *dzâqû* ( ذَاقُوْا = mereka merasakan) disebut berkaitan dengan ucapan orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa seandainya Allah menghendaki, niscaya mereka tidak akan menyekutukan Allah, tidak juga bapak-bapak mereka, dan mereka tidak akan mengharamkan sesuatu. Ucapan mereka ini sama dengan ucapan umat-umat sebelumnya yang mendustakan para rasul mereka, sehingga mereka 'merasakan' azab yang ditimpakan Allah kepada mereka. Lanjutan ayat itu menegaskan bahwa ucapan mereka ini hanyalah dugaan yang tidak berdasar sama sekali, dan mereka berdusta dengannya.

Di dalam QS. An-Nahl [16]: 94, *tadzûqû* ( تَذُوْقُوْا = kamu merasakan) disebut berkaitan dengan larangan untuk tidak menjadikan sumpah sebagai dagelan atau alat penipu, yang menyebabkan kamu tergelincir (dari taat kepada Allah), sebagaimana tergelincirnya kaki setelah kukuh pijakannya, dan kamu merasakan azab yang pedih karena kamu menghalangi manusia dari jalan Allah.

Di dalam QS. An-Nisa' [4]: 56, *liyadzûqû* ( لِيَذُوْقُوْا = agar mereka merasakan) disebut di dalam konteks siksaan yang akan ditimpakan kepada orang-orang kafir kelak di dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus terbakar, akan segera berganti dengan kulit yang baru agar mereka merasakan azab akibat kekafiran mereka terhadap ayat-ayat Allah.

Di dalam QS. An-Nahl [16]: 112, *adzâqa* ( أَذَاقَ ) disebut di dalam konteks perumpamaan Allah tentang keadaan penduduk suatu negeri yang aman dan tenteram, rezekinya melimpah ruah berdatangan dari berbagai penjuru. Akan tetapi, karena mereka kafir (mengingkari nikmat-nikmat Allah, berupa risalah yang dibawa utusan Allah kepada mereka), maka Allah lalu menimpakan siksaan berupa kelaparan dan ketakutan kepada mereka akibat apa yang mereka perbuat tersebut.

Di dalam QS. Yûnus [10]: 21, *adzaqnâ* ( أَذَقْنَا ) disebut berkaitan dengan penggambaran salah satu sifat dan keadaan manusia, yaitu apabila diberikan suatu rahmat berupa nikmat sesudah mereka ditimpa bahaya kesusahan, secara tiba-tiba mereka kembali memunyai tipu daya untuk mendustakan ayat-ayat Allah.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 185, *dzâ'iqah* ( ذَائِقَة ) disebut di dalam konteks bahwa setiap jiwa akan merasakan mati, dan pada Hari Kiamat nanti setiap amal akan diberikan ganjaran. Barangsiapa yang dijauh-kan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga maka ia sungguh berun-tung. ❖ *Salahuddin* ❖

## DZARWAN ( ذَرْوًا )

Kata *dzarwan* ( ذَرْوًا ) terdiri dari huruf *dzal* ( ذ ), *râ'* ( ر ) dan huruf *yâ'* ( ي ). Dilihat dari bentuk katanya maka kata *dzarwun* merupakan mashdar dari kata *dzarâ-yadzrû-dzarwun* ( ذَرَا – يَذْرُو – ذَرْوًا )

yang secara umum berarti 'berjalan cepat' atau 'terbang'. Ibnu Faris mengatakan bahwa *dzarwun* memunyai dua makna; (1) memuliakan sesuatu dan melindunginya dan (2) sesuatu yang jatuh dan terpecah. Selain itu kata tersebut juga bisa berarti 'mengucur', 'melempar'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikannya dengan 'terbang', 'pecah' dan 'hilang'. Dari akar kata *zarâ* ini juga terambil kata *dzurriyyah* ( ذُرِّيَّة = anak cucu), *Adz-dzâriyât* ( الذَّارِيَات = angin) plural dari kata *Adz-dzâriyah* ( الذَّارِيَة ).

Kata *dzarwun* di dalam segala bentuknya hanya berulang tiga kali di dalam Al-Qur'an, yang mengandung dua arti (menerbangkan angin), satu kali di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 45 dan dua kali di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 1.

Makna 'angin' dan 'terbang' ditemui pada QS. Adz-Dzâriyat Ayat 1 berbunyi, *Wadz-dzâriyâti dzarwan* ( وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا = Demi angin yang menerbangkan debu dengan sekuat-kuatnya). Muhammad Ismail Ibrahim mengatakan bahwa maksud dari kata *Adz-dzâriyat* adalah 'angin beserta sesuatu yang diterbangkan'. Al-Firra' Al-Baghawi menafsirkan kata di atas dengan 'angin yang menerbangkan debu', dan Ath-Thabatabai mengatakan 'angin yang membongkar tanah'. Dari beberapa pandapat di atas dapat disimpulkan bahwa *Adz-dzariyat* adalah 'angin dahsyat yang bisa menghancurkan dunia', bukan angin sepoi-sepoi yang memberikan kesejukan kepada manusia.

Makna 'menerbangkan' lainnya dapat ditemukan pada QS. Al-Kahfi [18]: 45 yang berbunyi,

وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ

*(Wadhrib lahum matsalal-hayâtid-dunyâ kamâin anzalnâhu minas-samâi fa-akhtalatha bihî nabâtul-ardhi fa ashbaha hasyîman tadzarûhur-riyâh.....)*

*"Dan berilah perumpamaan kepada mereka, kehidupan dunia adalah laksana air hujan yang Kami turunkan dari langit maka tumbuh-tumbuhan di muka bumi menjadi subur karenanya, kemudian tumbuh-tumbuhan itu menjadi kering yang diterbangkan oleh angin....."*

Dari pemakaian kalimat ذ - ر - و di atas, dapat dipahami bahwa makna 'terbang' yang terdapat pada kata ذ - ر - و adalah 'bertiup kencang'.

❖ *Munawaratul Ardi* ❖

## DZÂT ( ذَات )

Kata *dzât* ( ذَات ) adalah bentuk perempuan (*muannats*) dari kata *dzû* ( ذُوْ ), *dzâ* ( ذَا ), atau *dzî* ( ذِي ). Bentuk dua (*tatsniah*)nya adalah *dzawâtâ* ( ذَوَاتَا ), dan bentuk jamak (plural)nya *dzât*. Kata ini di dalam penggunaannya senantiasa dirangkaikan (*mudhâf*) pada kata benda yang jelas (*ism zhâhir*).

Di dalam bentuk *dzât* ( ذَات ), kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 30 kali pada 24 surat. Bentuk dua *dzawâtâ* ( ذَوَاتَا ) disebut satu kali di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 48, bentuk *dzawâtai* ( ذَوَاتَي ) disebut satu kali di dalam QS. Sabâ' [34]: 16. Bentuk *dzû* ( ذُوْ ) disebut 35 kali, *dzâ* ( ذَا ) 16 kali, *dzî* ( ذِي ) 24 kali, *dzawâ* ( ذَوَا – bentuk dua) dua kali, *dzawai* ( ذَوَيْ ) satu kali dan *dzawû* ( ذَوُوْ ) satu kali. Keseluruhannya 111 kali.

Menurut Al-Ashfahani, *dzû* ( ذُوْ ), *dzâ* ( ذَا ), dan *dzî* ( ذِي ) ada dua macam. **Pertama**, dihubungkan dengan sifat nama-nama jenis dan macam dan dirangkaikan dengan kata benda *zhâhir*, bukan kata ganti (*dhamîr*). Kata itu selalu digunakan dengan dirangkaikan dengan sesuatu, seperti *dzul-qurbâ* ( ذُو الْقُرْبَى ), *dzul-fadhl* ( ذُو الْفَضْل ), dan *dzûl-maghfirah* ( ذُوْ الْمَغْفِرَة ), *dzal-qarnain* ( ذَا الْقَرْنَيْن ), serta *Dzûl-'arsy* ( ذِى الْعَرْش ). Al-Ashfahani lebih lanjut mengatakan bahwa kata *dzû* ( ذُوْ ), *dzâ* ( ذَا ), dan *dzî* ( ذِي ) oleh *ashhâbul-ma'ânî* dipinjam untuk menunjukkan benda itu sendiri (*'ainusy-syai'*) atau sesuatu, baik berupa *jauhar* (substansi) atau *'aradhî* (benda yang dapat diindra). Mereka menggunakannya dalam bentuk tunggal (mufrad) dan dirangkaikan dengan kata ganti (*ism dhamîr*) dan dianggap sebagai *an-nafs* (diri) dan khusus, misalnya *dzâtuhû* ( ذَاتُهُ ) atau *nafsuhû* ( نَفْسُهُ ) 'zat-Nya' atau 'diri-Nya'. Namun, menurut Al-Ashfahani, kata *dzât* ini tidak berasal dari perbendaharaan kata bahasa Arab. **Kedua**, kata *dzû* ( ذُوْ ), *dzâ* ( ذَا ), dan

*dzî* ( ذِي ), digunakan seperti penggunaan kata *al-ladzî* (*ism maushûl*). *dzû* ( ذُوْ ) di dalam bentu *rafû'*, *dzâ* ( ذَا ) di dalam bentuk *nashb*, dan *dzî* ( ذِي ) di dalam bentuk *jarr*. Yang terakhir ini memunyai konotasi atas sesuatu yang rasional atau indriawi. Seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 215 *yas'alûnaka mâ dzâ yunfiqûna* ( يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ = mereka bertanya kepadamu tentang apa yang mereka nafkahkan).

Penggunaan kata *dzât* ( ذَات ) seperti dikemukakan di atas adalah di dalam konteks arti 'kepunyaan', 'terdapat', atau 'memunyai'. Demikian juga penggunaan kata *dzû* ( ذُوْ ), *dzâ* ( ذَا ), *dzî* ( ذِي ), *dzawâ* ( ذَوَا ), *dzawai* ( ذَوَيْ ), dan *dzawâtai* ( ذَوَاتَي ).

Kata *dzât* ( ذَات ) berarti 'segala isi yang terdapat', maksudnya di dalam kata pasangannya. Di dalam Al-Qur'an kata itu dipasangkan dengan kata *Ash-shudûr* ( الصُّدُوْر ) disebut 11 kali. *Dzâtish-shudûr* ( ذَات الصُّدُوْر ) artinya segala isi hati (QS.Âli 'Imrân [3]: 119 dan 154, QS. Al-Mâ'idah [5]: 7, QS. Al-Anfâl [8]: 43, dan lain-lain).

Kata *dzât* ( ذَات ) artinya 'perhubungan', seperti *dzâta bainikum* ( ذَاتَ بَيْنِكُمْ ) di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 1 artinya 'perhubungan di antara sesamamu'. Kata *dzât* ( ذَات ) juga berarti 'sebelah'. Penggunaannya dirangkaikan dengan kata-kata yang menyatakan arah, seperti *dzâtul-yamîn* ( ذَاتُ الْيَمِيْن ) dan *dzâtusy-syimâl* ( ذَاتُ الشِّمَال ) artinya 'sebelah kanan dan sebelah kiri' (S. Al-Kahf [18]: 17 dan 18). Selanjutnya kata *dzât* ( ذَات ) juga berarti 'terdapat', 'memunyai', dan 'mengandung', seperti *dzâti haml* ( ذَاتِ حَمْلٍ ) berati 'kandungan segala wanita yang hamil' (QS. Al-Hajj [22]: 2), *dzâti qarâr* ( ذَاتِ قَرَارٍ ) berarti 'terdapat padang rumput' (QS. Al-Mu'minûn [23]: 50).

Kata *dzû* ( ذُوْ ) berarti 'memunyai'. Kata itu dirangkaikan dengan pemberian atau anugerah-Nya, seperti *dzul fadhl* ( ذُو الْفَضْلِ ), artinya '(Allah) memunyai karunia yang besar' (QS. Al-Baqarah [2]: 105), *dzur-rahmah* ( ذُوْ الرَّحْمَةِ ) artinya 'mempunyai rahmat' (QS. Al-An'âm [6]: 133), dan *dzul-maghfirah* ( ذُوْ الْمَغْفِرَةِ ) berarti 'memunyai ampunan' (QS. Ar-Ra'd [13]: 6). Kata *dzû* ( ذُوْ ) ada pula yang dirangkaikan dengan pembalasan yang diberikan Allah kepada manusia yang lalai, (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95) berarti memunyai kekuasaan. Kata *dzû* ( ذُوْ ) dirangkaikan dengan keadaan seseorang seperti, *dzû hazhzhin 'azhîm* ( ذُوْ حَظٍّ عَظِيْمٍ ) berarti 'memunyai keberuntungan yang besar' (QS. Al-Qashâsh [28] 79).

Kata *dzâ* ( ذَا ) juga menunjukkan arti 'kepunyaan', seperti *dzâ qurbâ* ( ذَا قُرْبَى ) berarti 'kerabat kepunyaannya' (QS. Al-Mâ'idah [5]: 106), *dzal-aid* ( ذَا الْأَيْدِ ) berarti 'mempunyai kekuatan' (QS. Shâd [38]: 17). Kata *dzâ* ( ذَا ) kadang-kadang dipakai untuk nama seseorang, seperti nama Nabi *dzal-kifli* ( ذَا الْكِفْلِ = Nabi Zulkifli) (QS. Shâd [38]: 48).

Di dalam bentuk *dzî* ( ذِي ) juga berarti 'memunyai', seperti *dzî zhufur* ( ذِى ظُفُرٍ ) berarti 'mempunyai kuku' (QS. Al-An'âm [6]: 146), *dzî fadhlin* ( ذِى فَضْلٍ ) berarti 'mempunyai keutamaan' (QS. Hûd [11]: 3), dan *dzî 'ilmin* ( ذِى عِلْمٍ ) artinya 'orang yang berpengetahuan' (QS. Yûsuf [12]: 76).

Kata *dzawâ* ( ذَوَا ) dan *dzawai* ( ذَوَيْ ) berarti 'memiliki', atau 'bersifat', seperti *dzawâ 'adlin* ( ذَوَا عَدْلٍ ) berarti 'memiliki atau bersifat adil' (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95). ❖ *Ahmad Rafiq* ❖

## DZI'B ( ذِئْبٌ )

Berakar kata *dza' - hamzah – bâ'* ( ب — ء — ذ ), *dzi'b* ( ذِئْـبٌ ) yang artinya 'serigala', dan bentuk jamaknya ialah *dzi'âb* ( ذِئَـابٌ ), *dzu'bân* ( ذُؤْبَـانٌ ), atau *dzûbân* ( ذُوْبَـانٌ ). Serigala adalah binatang liar yang sekerabat dengan anjing, rubah, dan koyote. Sepintas lalu penampilannya mirip anjing besar. Tubuhnya berukuran satu setengah sampai dua meter, termasuk ekor yang panjangnya sekitar lima puluh sentimeter. Kepalanya besar dengan kuping berdiri. Lehernya berbulu panjang, lebat, dan berdiri. Serigala memiliki bulu lebat, panjang, dan lembut, dengan warna bervariasi dari putih, cokelat, kemerahan, sampai hitam, namun kebanyakan kelabu.

Serigala bersifat karnivora atau pemakan daging. Makanan utamanya tikus, kelinci, burung besar, sampai binatang herbivora besar,

seperti rusa, kijang, dan kadang-kadang menyerang ternak, misalnya, kambing, domba, dan babi. Binatang ini biasanya memburu mangsa yang berada di dalam daerah jelajahannya. Dengan mengandalkan indra penciuman, pembau, dan penglihatannya, binatang ini mengetahui keberadaan mangsa.

Serigala berkembang biak dengan melahirkan. Setelah masa bunting sembilan minggu, ia melahirkan 1 - 14 bayi yang masih buta, tuli, dan tidak berdaya; dan selama tiga minggu bayi serigala hanya diberi susu induknya. Setelah itu, baru diberi makan sisa-sisa daging oleh induknya. Tetapi pada umur enam bulan, ia sudah dapat berburu bersama induknya.

Lafazh *dzûbân* digunakan juga untuk menyebut orang-orang miskin atau para pencuri bangsa Arab karena sifat dan kelakuan mereka seperti serigala. Adapun istilah *dzi'âbul-ghadhâ* ( ذِئَابُ الْغَضَا ) adalah sebutan yang diberikan kepada Bani Ka'b bin Malik bin Hanzalah karena kejelekan dan keahlian mereka di dalam berhilah dan tipu muslihat.

Dari akar kata tersebut bisa dibentuk kata kerja ( الْفِعْلُ ), antara lain: *dza'iba - yadz'abu* ( ذَئِبَ – يَذْأَبُ ), misalnya *dza'ibar-rajul* ( ذَئِبَ الرَّجُلُ = Laki-laki itu takut pada serigala), tetapi lafaz *dza'iba* bisa juga berarti 'takut dari apa saja'. Ibnu Manzhur menjelaskan lebih lanjut, apabila kata kerjanya berbunyi *dza'uba - yadz'ubu* ( ذَؤُبَ – يَذْؤُبُ ) berarti 'bersifat seperti serigala' karena keburukan dan kecerdikannya, misalnya *dza'ubar-rajul* ( ذَؤُبَ الرَّجُلُ = Laki-laki itu sifatnya seperti serigala). Makna dari kata kerja yang dibentuk dari akar kata di atas semuanya masih berhubungan dengan makna asalnya yaitu serigala.

Di dalam Al-Qur'an, hanya terdapat tiga ayat saja yang menggunakan lafaz *dzi'b* ( ذِئْبٌ = serigala), dan semuanya berada di dalam QS. Yûsuf [12]: 13, yang bercerita tentang keluarga Ya'qub as.,

قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَٰفِلُونَ

*(Qâla 'innî layahzununî 'an tadzhabû bihî wa akhâfu 'an ya'kulahudz-dzi'bu wa antum 'anhu ghâfilûn)* *"Berkata Ya'qub, "Sesungguhnya kepergian kamu bersama Yusuf amat menyedihkanku dan aku khawatir kalau-kalau dia dimakan serigala, sedang kamu lengah daripadanya."*

Muhammad Abdul Mun'im Jamal menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa Ya'qub merasa tidak enak hatinya dan terganggu tidurnya akibat Yusuf dibawa jauh dari dirinya, bahkan perpisahannya dengan Yusuf pun sudah membuatnya sedih sebab ia takut kalau-kalau Yusuf dimakan serigala ketika bepergian dengan saudara-saudaranya.

Sebenarnya, larangan Ya'qub kepada para putranya untuk membawa serta Yusuf, pada awalnya, bukan karena mereka orang-orang lemah yang tidak mampu melindungi saudaranya, tetapi ia takut kalau mereka lengah mengawasinya karena sibuk mengamati binatang gembalaan sehingga datang serigala menerkamnya. Tetapi mereka bersikeras untuk membawa serta Yusuf dengan mengajukan argumentasi yang bisa menenteramkan hati ayah mereka. Mereka mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang kuat dan jumlah mereka banyak, sehingga mampu melindungi Yusuf secara bergantian; dan jika Yusuf sampai diterkam serigala, maka mereka akan merasa rugi dan

*Serigala (dzi'b), hewan berjenis karnivora (pemakan daging).*

tidak ada artinya dengan kekuatan dan jumlah mereka yang banyak itu.

Argumentasi mereka ini dijelaskan oleh QS. Yûsuf [12] : 14,

قَالُوا۟ لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ

*(Qâlû la'in akalahudz-dzi'bu wa nahnu 'ushbatun 'innâ 'idzan lakhâshirûn)*
*Mereka berkata, "Jika ia benar-benar dimakan serigala, sedangkan kami golongan [yang kuat], sesungguhnya kami kalau demikian adalah orang-orang yang merugi".*

Maksud dari "merugi" di dalam ayat itu ialah bahwa mereka adalah orang-orang pengecut yang hidupnya tidak ada artinya.

Kekhawatiran Ya'qub akhirnya menjadi kenyataan, walaupun sebenarnya apa yang mereka ceritakan itu hanya suatu kebohongan belaka; sebab sesungguhnya mereka dengan sengaja menghilangkan Yusuf karena iri hati. Setelah membuang Yusuf ke dalam sebuah sumur tua, mereka kembali ke rumah di kegelapan malam. Sambil menangis, mereka bercerita kepada Ya'qub sebagaimana disinyalir oleh QS. Yûsuf [12]: 17,

قَالُوا۟ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ

*(Qâlû yâ 'abânâ 'innâ dzahabnâ nastabiqu wa taraknâ Yûsufa 'inda matâ'inâ fa akalahudz-dzi'bu wa mâ anta bi mu'minin lanâ wa lau kunnâ shâdiqîn)*
*Mereka berkata, "Wahai ayah kami, sesungguhnya kami pergi berlomba-lomba dan kami tinggalkan Yusuf di dekat barang-barang kami, lalu dia dimakan serigala; dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada kami sekalipun kami adalah orang-orang yang benar").*

Di dalam ayat ini, putra-putra Ya'qub melaporkan kejadian yang menimpa Yusuf dengan mengatakan bahwa mereka sedang berlomba lari dan meninggalkannya di dekat barang-barang mereka untuk menjaganya, sebab ia masih kecil dan belum bisa mengikuti lomba. Tiba-tiba datang serigala memakan Yusuf padahal mereka sedang berada jauh dari Yusuf, sehingga tidak bisa mendengar teriakannya ketika minta pertolongan. Namun, laporan itu tidak didengar oleh Ya'qub sehingga mereka berkata, "Engkau niscaya tidak akan memercayai kami meskipun kami berkata dengan sebenarnya, karena kecintaanmu yang sangat berlebihan kepada Yusuf dan karena Engkau meragukan ucapan kami."

Sebenarnya, Ya'qub mengetahui ketidakbenaran cerita putra-putranya itu; sehingga ia tidak mau mendengarkannya. Sebab ketika mereka mengatakan bahwa Yusuf dimakan serigala dengan bukti pakaiannya yang berlumuran darah, maka Ya'qub berkata, seperti diriwayatkan oleh As-Sauri dari Sammak dari Sa'id ibnu Jubair dari Ibnu Abbas, "Jika ia dimakan serigala, mengapa pakaiannya tidak koyak?". Karena ketidakpercayaan itulah maka Ya'qub berkata sebagaimana diceritakan oleh QS.Yusuf [12]: 18,

قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ

*(Qâla bal sawwalat lakum anfusukum 'amran fa shabrun jamîl wal-lâhul-musta'ânu 'alâ mâ tashifûn)*
*Ya'qub berkata, "Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yang buruk) itu; maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku).Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan".* ❖ Ahmad Saiful Anam ❖

## DZIKR ( ذِكْرٌ )

Kata *dzikr* ( ذِكْرٌ ) adalah 'mengingat-ingat apa yang telah diketahui sebelumnya (*Al-hifzh*)'; 'memelihara apa yang telah diketahui'; 'menghadirkan (*istihdhâr*) gambaran sesuatu yang telah tersimpan di dalam pikiran setelah tenggelam ke alam bawah sadar', atau 'menghafalnya setelah hilang dari ingatan, baik melalui hati maupun melalui lisan'; Kebalikan *dzikr* adalah *ghaflah* (lupa).

*Adz-Dzikr* ( الذِّكْرُ ) merupakan salah satu nama kitab suci Al-Qur'an, yang berarti 'peringatan'. Di dalam Al-Qur'an terdapat kata *muddakkir* ditulis dengan *dal* (d), bukan *dzal* (dz), yang berarti 'pelajaran'; di dalam *Al-Mu'jamul-Mufahras li Alfâzhil-Qur'ân*, karangan Fuad Abdul-

Baqi memasukkan kata *mudakkir* ke dalam rumpun kata *dzikr*.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 267 kata yang merupakan bentuk derivasi dari *dzikr*. Itu tidak termasuk 18 kata *dzakara* yang berarti laki-laki dan 7 kata *muddakkir* (dengan memakai *dal*).

Di antara kata-kata *dzikr* yang mengandung arti *ilmu*, misalnya kata *Adz-dzikr* pada QS. An-Nahl [16]: 43. Pengertian serupa dapat dilihat pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 2, 7, 10, 50, dan 105, QS. Shâd [38]: 1, dan lain-lain.

Yang mengandung arti *ingat*, seperti kata *adzkurahû* ( أَذْكُرَهُ ) pada QS. Al-Kahf [18]: 63. Pengertian yang sama dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah [2]: 40, 47, 122, dan 231, QS.Âli 'Imrân [3]: 103, serta QS. Al-A'râf [7]: 86 dan 165, dan lain-lain.

Yang mengandung arti 'ingat di hati dan lisan', misalnya kata *udzkurû* dan *dzikr* pada QS. Al-Baqarah [2]: 200 dan 203, QS. An-Nisâ' [4]: 103. *Dzikr* kepada Allah dengan lisan ini diperintahkan Allah di dalam rangka membentuk kesadaran hati, seperti pada QS. Al-Ahzâb [33]: 41 dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 10.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 49 kali perintah berzikir di dalam bentuk *udzkur/udzkurû*, tujuh kali di dalam bentuk *dzakkir*, dua kali di dalam bentuk *liyadzdzakkarû* dengan berbagai konteks dan objeknya.

*Dzikr* kepada Allah dapat dilakukan dengan menyebut nama Allah (QS. Al-Muzzammil [73]: 8; QS. Al-Insân [76]: 25) dengan ingat kepada-Nya (QS. Al-Kahfi [18]: 24), *dzikr* dilakukan sebanyak-banyaknya (QS. Al-Ahzâb [33]: 41 dan QS. Al-Anfâl [8]: 45), di dalam keadaan berdiri, duduk, atau berbaring (QS. An-Nisâ' [4]: 103). *Dzikr* (ingat) kepada Allah agar Allah *dzikr* (ingat) kepada manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 152. Menurut Ath-Thabatabai, *dzikr* kepada Allah disesuiakan dengan konteksnya. Jika di dalam keadaan fakir dengan *Yâ Ghaniyyu*, jika di dalam kedaan sakit dengan *Yâ Syâfî* dan seterusnya, sesuai dengan nama-nama-Nya; jika si fakir zikir dengan *Yâ Allâh*, itu juga berarti *Yâ Ghaniyyu*.

Cara *dzikr* menyebut nama Allah dengan mengeraskan QS. Al-Baqarah [2]: 220) disebut *dzikr jahr*, sedangkan *dzikr* dengan merendahkan diri dengan penuh rasa takut dan tidak mengeraskan suara (QS. Al-A'râf [7]: 205) disebut *dzikr khafiy*.

*Dzikr* kepada Allah dapat menenangkan hati (QS. Ar-Ra'd [13]: 28, tetapi juga dapat membuat takut hingga menggigil (QS. Al-Anfâl [8]: 2 dan QS. Al-Hajj [22]: 35). Menurut Ath-Thabatabai, *dzikr* menenangkan hati manusia karena ingat akan rahmat-Nya dan membuat menggigil karena takut akan siksa-Nya.

Menurut Fakhrur-Razi, *dzikr* ada tiga bentuk. (1) *Dzikr* lisan, yaitu mengucapkan lafaz penyucian (*tasbîh., tahlîl*), pemujian (*tahmîd*), pengagungan (*takbîr, tamjîd*), (2) *Dzikr* hati (*Al-qalb*), merenungkan, memikirkan sifat-sifat Allah, dalil-dalil taklifi-Nya, baik perintah maupun larangan-Nya. (3) *Dzikr* dengan anggota badan (*al-jawârih*), yaitu melakukan amal saleh.

Di dalam Al-Qur'an ada istilah *Adz-dzâkirîna/Adz-dzâkirâti* ( الذّاكِرِيْنَ/الذّاكِرَات ) yang artinya 'orang-orang (lelaki dan perempuan) yang senantiasa berzikir' (QS. Al-Ahzâb [33]: 35 dan QS. Hûd [11]: 114). Ada juga istilah *ahludz-dzikri* ( أَهْلَ الذِّكْرِ ) (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 7) yang arti harfiahnya juga 'orang yang senantiasa melakukan zikir', tetapi Ath-Thabatabai mengartikannya (1) orang yang beriman dan taat kepada ajaran kitab-kitab *samâwi* (Taurat, Zabur, Injil, dan Al-Qur'an), (2) orang yang menekuni ilmu karena ilmu diperoleh dengan cara menghafal (*tadzakkur*), (3) pengikut Al-Qur'an karena salah satu namanya ialah *adz-dzikr* (QS. Al-Hijr [15]: 9 dan QS. Shâd [38]: 1) dan Allah memang telah memudahkan Al-Qur'an bagi manusia agar bisa berzikir (QS. Al-Qamar [54]: 17, 22, 25, 32, dan 40). ❖ *Atjeng A. Kusairi* ❖

## DZIMMAH ( ذمّة )

Kata *dzimmah* ( ذِمَّة ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali dan di dalam satu surat, yaitu QS. At-Taubah [9]: 8 dan 10.

Kata *dzimmah* ( ذِمَّة ) berasal dari *dzamma* ( ذَمَّ ), yang berarti 'keamanan' atau 'perjanjian'. Kata ini sering dipergunakan untuk menunjukkan bahwa manusia memunyai sifat berani dan

itu menjadi penunjuk ciri khas seseorang. Janji juga berfungsi sebagai pegangan bagi orang lain, sebagai mana halnya binatang, yang dipegangi adalah tali pengikatnya.

Kedua ayat yang disebutkan di atas, *asbâbun-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat) dan *munâsabah*-nya (kaitannya) berkaitan dengan peristiwa Hudaibiyah, suatu tempat yang terletak dekat Mekah. Nabi Muhammad saw. mengadakan "pejanjian" gencatan senjata dengan kaum musyrikin di dalam masa 10 tahun. Allah mengingatkan supaya kaum Muslim konsekuen dengan isi perjanjian tersebut dan selalu waspada karena boleh jadi perjanjian itu mereka maksudkan sebagai tipu muslihat, di mana ucapannya menyenangkan, sedangan hatinya benci.

Dari kata dasar yang sama, dibentuk kata *madzmûm* ( مَذْمُوْم ) yang berarti 'celaan' (QS. Al-Isrâ' [17]: 18 dan 22 serta QS. Al-Qalam [68]: 49). Ketiga ayat tersebut menggambarkan bahwa orang-orang yang memperturutkan hawa nafsu, syirik, dan tidak mendapat nikmat dari Allah akan mengalami kehidupan tercela, baik di dunia maupun di akhirat dengan neraka *jahannam*.

Sejalan dengan perkembangan Islam, kata *dzimmah* ( ذِمَّة ) mengalami perubahan makna dan setelah dirangkaikan dengan kata *ahl* ( أَهْل ), menjadi kata *Ahludz-dzimmah* ( أَهْلُ الذِّمَّة ) yang kadang-kadang juga disebut *Adz-dzimmiy* ( الذِّمِّي ) atau *dzimmiyyûn* ( الذِّمِّيُّوْن ). Istilah tersebut dipergunakan bagi *Ahlul-kitâb* atau non-Muslim yang menetap di wilayah pemerintahan Islam (*dârul-islâm*) karena mereka mengadakan perjanjian dengan Allah dan Rasul-Nya serta dengan pemerintah Islam setempat untuk hidup dengan aman dan tenteram di bawah perlindungan pemerintah Islam. Pada masa sekarang, keadaan ini disebut sebagai kewarganegaraan politis yang diberikan oleh suatu negara kepada rakyatnya.

Perlindungan dan keamanan terhadap non-Muslim ini sesuai dengan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8–9 dan akan tetap berlansung selama mereka memenuhi kewajiban kewajiban membayar *jizyah* (pajak keamanan) sebagaimana disebutkan pada QS. At-Taubah [9]: 29. Di samping itu, mereka diwajibkan menghormati syariat dan hukum-hukum muamalah Islam, serta menjaga kewibawaan pemerintahan. Adapun hak-hak yang akan mereka peroleh, berupa perlindungan, baik berupa ancaman yang datang dari luar maupun dari di dalam negeri. Termasuk di dalamnya perlindungan nyawa dan badan, perlindungan terhadap harta dan kehormatan, jaminan hari tua, kebebasan beragama, kebebasan berusaha, dan kesempatan untuk menjabat di dalam pemerintahan Islam.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## DZIRÂ' ( ذِرَاع )

Yang dinamakan *dzirâ'* ( ذِرَاع ) adalah ujung jari tengah sampai ujung siku dan biasa diterjemahkan dengan 'hasta'. Kata *dzara'a* ( ذَرَعَ ) - *yadzra'u* ( يَذْرَعُ ) - *dzar'an* ( ذَرْعًا ) berarti 'mengukur dengan hasta', seperti kalimat *dzara'ats-tsaubah* ( ذَرَعَ الثَّوْبَة = ia mengukur kain dengan hasta). Kata *dzirâ'* ( ذِرَاع ) dengan berbagai bentuknya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak empat kali.

Di dalam bentuk *mashdar* (partisip), *dzar'an* ( ذَرْعًا ), terulang sebanyak tiga kali. Pada QS. Hûd [11]: 77 disebutkan *"Wa lammâ jâ'at rusulunâ lûthan sî'a bihim wa dhâqa bihim dzar'â"* ( وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيْءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا = Ketika datang utusan-utusan [malaikat] Kami kepada Luth, dia merasa sedih dan tidak berdaya). Ungkapan *wa dhâqa bihim dzar'â* ( ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا ) adalah kiasan bagi arti 'lemah' atau 'tidak berdaya'. Menurut Az-Zamakhsyari, keadaan 'mampu' dapat diungkapkan dengan ungkapan *thâla bihî dzar'â* ( طَالَ بِهِ ذَرْعًا ), sedangkan keadaan 'tidak berdaya' dinyatakan dengan ungkapan *dhâqa bihî dzar'â* ( ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا ). Adapun menurut Al-Azhari, kata *adz-dzar'* ( الذَّرْع ) menunjukkan makna 'mampu' atau 'kekuatan', seperti *al-ba'îru yadzra'u bi yadaihi fî sairihî dzar'â* ( الْبَعِيْرُ يَذْرَعُ بِيَدَيْهِ فِي سَيْرِهِ ذَرْعًا = unta itu mampu melakukan perjalanan). Apabila seekor unta diberi muatan melebihi kekuatannya, menjadi *dhâqa al-ba'îru dzar'uhû 'an dzâlik* ( ضَاقَ الْبَعِيْرُ ذَرْعُهُ عَنْ ذَلِك = unta itu tidak mampu

dari beban itu) sehingga menjadi lemah dan menjulurkan lehernya. Selanjutnya, dikatakan oleh Al-Azhari bahwa ungkapan *dhaiqudz-dzar'* ( ضَيِّقُ الذَّرْعِ ) adalah kiasan bagi keadaan tidak berdaya atau tidak mampu. Yang dimaksud dengan *dhâqa bihim dzar'â* ( ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا ) di dalam ayat di atas adalah 'ketidakberdayaan' Nabi Luth di dalam memimpin umatnya yang memiliki tradisi homoseksual; ketika utusan-utusan Allah (malaikat) datang kepada Nabi Luth, dia di dalam keadaan sedih dan tidak berdaya. Selain pada QS. Hûd [11]: 77, kisah tersebut juga dikisahkan pada QS. Al- 'Ankabût [29]: 33 .

Pada QS. Al-Hâqqah [69]: 32 disebut pula kata *adz-dzar'* ( الذَّرْعِ ), yaitu *tsumma fi silsilah dzar'uhâ sab'ûna dzirâ'â* ( ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا = Kemudian belitlah dia dengan rantai yang panjangnya tujuh puluh hasta). Kata *adz-dzar'* ( الذَّرْعِ ) di dalam ayat ini,berbeda dengan yang disebutkan pada QS. Hûd [11]: 77 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 33, tidak menunjukkan arti kiasan, tetapi terambil dari kata *dzara'a* ( ذَرَعَ ) - *yadzra'u* ( يَذْرَعُ ) - *dzar'an* ( ذَرْعًا ), yang berarti 'mengukur dengan hasta'.

Adapun kata *dzirâ'* ( ذِرَاع ) terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak dua kali. Pada QS. Al-Hâqqah [69]: 32, sebagaimana telah diuraikan di atas, disebutkan kata *sab'ûna dzirâ'an* ( سَبْعُونَ ذِرَاعًا ). Menurut Ar-Razi, ada dua pendapat mengenai apa yang dimaksud *sab'ûna dzirâ'an* ( سَبْعُونَ ذِرَاعًا ). Pendapat **pertama** menyatakan bahwa yang dimaksud bukanlah bilangan ukurannya (tujuh puluh hasta), melainkan sifat panjangnya, seperti kalimat *'in tastaghfir lahum sab'îna marrah* ( إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً = jika kamu meminta maaf kepada mereka tujuh puluh kali). Yang dimaksud pada kalimat ini bukanlah jumlah tujuh puluh kali, melainkan aktivitas yang berulang kali atau pengulangan yang banyak. Pendapat **kedua** menyatakan bahwa satu *dzirâ'* sama dengan tujuh puluh *bâ'*, dan satu *bâ'* panjangnya lebih dari jarak di antara Mekah dan Kufah. Dengan demikian, tujuh puluh *dzirâ'* panjangnya sama dengan 4900 jarak di antara Mekah dan Kufah.

Dzirâ', *ukuran dari ujung jari tengah sampai ujung siku*

Kata *dzirâ'* ( ذِرَاع ) juga disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18 , tetapi di dalam bentuk *tatsniyah* (menunjukkan arti dua), yaitu *wa kalbuhum bâsith dzirâ'aihi* ( وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ = anjing mereka membentangkan kedua lengannya). Maksudnya, anjing mereka (*Ashhâb Al-kahfi*) meletakkan kedua kaki depannya di atas tanah di dalam keadaan tidak menggenggam. Menurut Ibn Abbas, ayat ini berbicara tentang beberapa pemuda yang melarikan diri dari negeri mereka yang dikuasai raja lalim dan kejam terhadap rakyatnya yang berbeda keyakinan. Pada malam hari mereka melarikan diri dan bersama mereka turut seorang penggembala yang membawa serta seekor anjing. Akan tetapi, menurut Ka'ab, pemuda-pemuda itu melarikan diri dan di belakang mereka turut seekor anjing. Mereka mengusirnya berulang kali, tetapi anjing itu terus kembali. Kemudian anjing itu seakan-akan berkata, "Apa yang kalian kehendaki denganku? Janganlah kalian takut berada di sisiku. Sesungguhnya aku cinta kepada orang-orang yang dicintai Allah." Kemudian, mereka tidur di dalam suatu gua, sementara anjing itu menjaga mereka dengan membentang kan kedua kaki depannya di muka pintu gua.

❖ *Hanun Asrohah* ❖

## DZUBÂB ( ذُباب )

Kata *dzubâb* bentuk satuan (*mufrad*)nya *dzubâbah*, bentuk jamaknya *adzibbah wa dzibban*, berasal dari *dzabba*, akar katanya *dzâl, bâ'* ber-*tasydid*, pada dasarnya mengandung beberapa arti, 'serangga kecil yang terbang', 'tajam', 'kacau' atau 'gerak' dan lain-lain. Untuk arti pertama, lalat, nyamuk, dan lebah atau sejenisnya termasuk di dalamnya dan dinamai *dzubâb*. Arti kedua, 'tajamnya gigi unta' atau 'tajamnya pedang' seperti dikatakan *dzubâbul-ibil* ( ذُبَابُ الإِبِلِ ), *dzubâbus-saif* ( ذُبَابُ السَّيْفِ ). Arti

ketiga, mencakup 'perasaan kacau', 'ragu-ragu', 'banyak gerak'. Orang yang ragu disebut *ar-rajuludz-dzabûb* ( الرَّجُلُ الذَّبُوْب ) sehingga orang munafik dikatakan *mudzabdzab* karena tidak tetap pendiriannya (QS. An-Nisâ' [ 4]: 143).

Kata *dzubâb* hanya disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an di dalam satu ayat (QS. Al-Hajj [22]: 73) ditambah dengan satu kata yang seakar dengannya, *mudzabdzabîna* (QS. An-Nisâ' [4]: 143).

Di dalam QS. Al-Hajj, Allah swt. menyebut lalat sebagai bahan perumpamaan (*matsal*) untuk membandingkan kekuasaan di antara Dia dengan berhala-berhala yang disembah oleh orang-orang musyrik. Berhala yang mereka sembah, sekalipun mereka bersatu—jumlahnya 360 di sekeliling Ka'bah—tidak akan mampu menciptakan seekor pun lalat, di mana lalat itu tergolong serangga kecil, lemah, dan menjijikkan. Jangankan menciptakan makhluk seperti lalat, merebut saja kembali apa yang dirampas oleh lalat dari sesajian yang dipersembahkan kepadanya, berhala tidak mampu, sehingga dinyatakan oleh Allah di dalam ayat tersebut bahwa baik yang menyembah (orang musyrik) maupun yang disembah (berhala) kedua-duanya lemah.

Ketika menafsirkan ayat tersebut, As-Suyuthi mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Salman bahwa ada seseorang masuk surga gara-gara seekor lalat, dan ada pula seorang lainnya masuk neraka, juga gara-gara seekor lalat. Orang-orang yang hadir bertanya, apa itu lalat? Salman melihat seekor lalat yang bertengger di baju sesorang, lalu ditunjuknya, itulah lalat! Mereka berkata, bagaimana bisa terjadi demikian? Kata Salman, ada dua orang Muslim melewati suatu kaum di suatu tempat sedang menyembah berhala, tidak seorang pun diperbolehkan melewati tempat itu sebelum menyerahkan sesembahan/kurban kepada berhala itu walaupun hanya seekor lalat. Ketika keduanya dimintai memenuhi keharusan itu, salah seorang di antara keduanya mengatakan bahwa, ia tidak akan berbuat musyrik, orang itu langsung dibunuh oleh pemilik berhala itu, dan masuklah ia ke surga; sementara temannya yang lain mengambil seekor lalat, lalu dipersembahkannya kepada berhala itu dan selamatlah dalam perjalanannya, tetapi ia mati dalam keadaan musyrik maka masuklah ia ke neraka.

Lalat rumah yang sering kita jumpai setiap saat dapat menyebarkan berbagai penyakit seperti: tifus, disentri, kolera, TBC, anthrak, kusta, cacing perut, sampar, dan tracoma.

Sebagai serangga yang sangat membahayakan, ternyata pada lalat terdapat penawar dari racun yang dibawanya. Hal ini dinyatakan oleh Nabi di dalam salah satu sabdanya yang diriwayatkan oleh sebagian besar perawi hadits yang berasal dari Abu Hurairah ra. sebagai berikut:

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِى إِنَاءِ أَحَدِكُمْ (فِى شَرَابِ أَحَدِكُمْ)
فَلْيَغْمِسْـــهُ فَإِنَّ فِى أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِى الآخَرِ دَوَاءً

*(Idzâ waqa'adz-dzubâbu fi inâi ahadikum (fi syarâbi ahadikum) falyagmishu fainna fi ahadi janâhaihi dâ'an wafil-âkhari dawâan)*

*"Apabila seekor lalat jatuh ke dalam bejana kamu [di dalam minumanmu] maka cemplungkanlah karena pada salah satu sayapnya terkandung penyakit dan pada sayapnya yang lain terdapat penawarnya."*

❖ *Baharuddin HS.* ❖

## DZULL ( ذُلّ )

*Adz-dzull* adalah bentuk *mashdar* dari *dzalla-yadzillu-dzullan wa dzillatan wa dzulâlatan* ( ذَلَّ – يَذِلُّ – ذُلاًّ – وَذِلَّةً – وَذَلاَلَةً ) yang menurut Ibnu Faris berarti 'hina dan lemah', sebagai antonim dari kata *'izzah* ( عِزَّة ) yang berarti 'kuat', 'keras', 'mulia', dan 'bebas dari kehinaan'. Menurut Ibnu Manzhur, selain makna di atas kata *adz-dzull* juga berarti *khadha'a* ( خَضَعَ = tunduk), *sahula* ( سَهُلَ = mudah). Az-Zajjaj menambahkan bahwa kata *adz-dzull* apabila bergandengan dengan huruf *jar 'alâ* (idiom) berarti bermakna 'lemah-lembut' dan 'tunduk'.

Di dalam Al-Qur'an kata *adz-dzull* ( الذُّلّ ) dan yang seasal dengan itu disebut 24 kali, dua kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (QS. Yâsîn [36]: 72 dan QS. Al-insân [76]: 14), dua kali di dalam

bentuk *fi'l mudhari'* (QS.Âli 'Imrân [3]: 26 dan QS. Thâha [20]: 134), dua kali di dalam bentuk *ism tafdhîl* (superlatif) (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8 dan QS. Al-Mujâdilah [54]: 20), empat kali di dalam bentuk jamak *adzillah* (QS. An-Naml [27]: 34 dan 37, QS.Âli 'Imrân [3]: 123, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 54), dan empat belas kali di dalam bentuk mashdar (QS. Al-Insân [76]: 14, QS. Al-Baqarah [2]: 61, QS.Âli 'Imrân [3]: 112, QS. Al-A'râf [7]: 152, QS.Yûnus [10]: 27, QS. Al-Qalam [68]: 43, QS. Al-Ma'ârij [70]: 44; QS. Al-Baqarah [2]: 61, QS. Al-Mulk [67]: 15, QS. An-Nahl [16]: 69, QS. Al-Isrâ' [17]: 24 dan 111, serta QS. Asy-Syûrâ [42]: 45). Dari 24 kali penyebutannya, 14 surat *Makiyah* dan selebihnya surat *Madaniyah*.

Makna *adz-dzull* dengan segala bentuk turunannya, oleh Al-Qur'an digunakan di dalam beberapa arti: 'hina', 'mudah', 'tunduk', 'lemah', dan 'lemah-lembut'. Pemakaian kata ini umumnya terkait dengan *asma* (nama) Allah swt. Di dalam *asmâul-husnâ* terdapat *Al-Mudzill* ( ٱلْمُذِلُّ = yang menghinakan), yang dinisbahkan dan disifatkan kepada Allah swt. selaku pemberi kehinaan. Walaupun kata ini tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an sebagai sifat Allah, kata kerja yang menunjuk kepada Allah yang menganugerahkan kemuliaan dan menimpakan kehinaan ditemukan antara lain pada firman-Nya di dalam QS.Âli 'Imrân [3]: 26,

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

*"Katakanlah: Wahai Tuhan yang memiliki kerajaan, Engkau beri kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki, Engkau memuliakan siapa yang Engkau kehendaki dan menghinakan siapa yang Engkau kehendaki."*

Berdasarkan ayat di atas, Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa kebanyakan mereka menjadi hina karena mereka tidak dapat menahan hawa nafsu, syahwat, dan amarahnya, sebagaimana yang telah ditimpakan kepada Bani israil dan Yahudi (umat Nabi Musa as.).

Selanjutnya, di dalam beberapa ayat digambarkan kehinaan yang ditimpakan kepada penghuni neraka yang berupa azab dan siksaan,

وَتَرَىٰهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَـٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِىٍّ ۗ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ ٱلْخَـٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ أَلَآ إِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ فِى عَذَابٍ مُّقِيمٍ

*"Dan kamu akan melihat mereka dihadapkan ke neraka di dalam keadaan tunduk karena merasa hina; mereka melihat dengan pandangan yang lesu dan orang-orang yang beriman berkata, "Sesungguhnya orang-orang yang merugi ialah orang-orang yang kehilangan diri mereka sendiri dan kehilangan keluarga mereka pada hari kiamat. Ingatlah sesungguhnya orang-orang yang lalim itu berada di dalam azab yang kekal".* (QS. Asy-Syûrâ [42]: 45).

Ayat 26 QS. Yûnus [10] menggambarkan keadaan penghuni surga yang bebas dan terhindar dari segala sifat kehinaan,

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ

*"Bagi orang-orang yang berbuat baik ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya. Muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak pula kehinaan. Mereka itulah penghuni surga; mereka kekal di dalamnya."*

Sementara itu, QS. Al-A'râf [7]: 152 membicarakan kehinaan yang ditimpakan khusus kepada As-Samiri (kaum Nabi Musa yang membuat patung anak sapi kemudian disembahnya sehingga sebagian umat Nabi Musa yang ikut menyembahnya [sesat] sehingga Allah menimpakan kehinaan berupa penyakit yang sangat panas pada seluruh badannya [demam] dan dapat menular; akhirnya As-Samiri dikeluarkan dan diasingkan dari negerinya).

Selanjutnya, QS. Al-Baqarah [2]: 27 mengisahkan seekor sapi yang terhindar dari segala sifat kehinaan, sebagaimana halnya dengan sapi-sapi yang lain, peristiwa ini terjadi pada masa

Nabi Musa as. Karena itu, Allah memerintahkan kepada kaum Nabi Musa untuk menyembelih seekor sapi betina. Dijelaskan bahwa hampir saja kaum Nabi Musa tidak melaksanakan perintah Allah tersebut karena kriteria sapi yang dimaksud sangat sulit ditemukan.

Selanjutnya, QS. Al-Isrâ' [17]: 111 menceritakan kekuasaan Allah yang tidak membutuhkan pelindung dari segala sifat kehinaan. Wahbah Az-Zuhaili di dalam *Tafsîr Al-Munîr* menjelaskan bahwa pelindung dibutuhkan karena adanya sifat lemah di dalam diri seseorang, sementara Allah Maha Sempurna dan tidak memiliki sifat hina yang membutuhkan seseorang untuk melindunginya. Itulah sebabnya di dalam ayat ini Allah terlebih dahulu menyebutkan hal yang dapat membawa kepada sifat lemah dan hina:

1. Allah tidak memunyai seorang anak. Ungkapan ini sekaligus menolak anggapan Yahudi dan Nasrani yang menyebutkan bahwa Uzair dan Isa as. adalah anak Allah.
2. Allah tidak memunyai sekutu di dalam menciptakan dan mengatur alam beserta isinya. Bilamana memunyai sekutu, itu berarti padanya terdapat sifat lemah sebagaimana halnya dengan makhluk.

Sementara itu, QS. An-Naml [27]: 34 dan 37 menceritakan peristiwa Nabi Sulaiman dengan Ratu Saba'. Ketika itu Nabi Sulaiman as. mengajak Ratu Saba' beserta kaumnya untuk tidak menyembah lagi matahari dan memeluk agama Nabi Sulaiman (agama tauhid/agama Islam). Jika ia dan kaumnya tidak mau, niscaya dia akan menjadi tawanan yang hina-dina,

ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَٰغِرُونَ

*'Kembalilah kepada mereka. Kami akan mendatangi mereka dengan balatentara yang mereka tidak kuasa melawannya, dan pasti kami akan mengusir mereka dari negeri itu (Saba) dengan terhina dan mereka menjadi (tawanan-tawanan) yang hina-dina'.*

Kata *Adz-dzull* yang bermakna mudah dan dimudahkan terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 69, QS. Al-Mulk [67]: 15, dan QS. Al-Insân [76]: 14, ( وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ) = *'Dan naungan (pohon-pohon surga itu) dekat di atas mereka dan buahnya dimudahkan untuk memetiknya semudah-mudahnya'.*

Adapun yang bermakna 'lemah' hanya di dalam satu ayat, yakni pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8,

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ

*'Mereka berkata, "Sesungguhnya jika kita telah kembali ke Madinah benar-benar orang yang kuat akan mengusir orang-orang yang lemah daripadanya. Padahal, kekuatan itu hanyalah bagi Allah, bagi rasul-Nya dan bagi orang-orang mukmin'.*

Terdapat dua ayat yang mengandung pengertian 'tunduk', yaitu pada QS. Yâsîn [36]: 72, ( وَذَلَّلْنَٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ ) = *'Dan Kami tundukan binatang-binatang itu untuk mereka'* dan QS. Al-Isrâ' (17): 24, ( وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ ) = *'Dan tundukkanlah dirimu terhadap mereka (kedua orang tuamu) dengan penuh kasih sayang"*. Ali As-Sabuni menafsirkan bahwa *adz-dzull* ( الذُّلّ ) di sini berarti 'hendaklah anak itu tunduk kepada kedua orang tuanya laksana seorang hamba kepada tuannya', sementara Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan kiasan seorang anak itu hendaklah tunduk dan patuh laksana burung yang menundukkan dan menurunkan sayapnya; apabila mengalami rasa takut, sayap burung senantiasa diturunkan dan ditundukkan.

Kata *adz-dzull* ( الذُّلّ ) yang bermakna 'lemah lembut' bergandengan dengan huruf *jar 'alâ* (idiom) dan ini hanya disebutkan sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Mâ'idah [5]: 54,

فَسَوْفَ يَأْتِى اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهُ أَذِلَّةٍعلىالْمُؤْمِنِيْنَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ

*(Fasaufa ya'tillâhu biqaumin yuhibbuhum wayuhibbûnahû azhillatin 'alal-mu'minîna a'izzatin 'alal-kâfirin)*

*"Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-*

*Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir."*

Walaupun kata *adz-dzull* ( الذُّلّ ) memunyai makna konotatif yang bermacam-macam, semuanya mempunyai *'alâqah* ( علاقة = hubungan). Penghuni neraka kelak selalu menundukkan wajahnya karena mereka merasa malu dan hina; buah-buahan yang ada di dalam surga dimudahkan oleh Allah untuk memetiknya karena Allah telah menundukkan tangkainya; orang Mukmin saling mengasihi karena mereka tunduk di dalam suatu akidah yang sama, yaitu akidah Islam.

Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa siapa yang menjulurkan pandangannya kepada makhluk sehingga merasa butuh kepada mereka dan jiwanya terliput oleh ambisi ketamakan sehingga tidak puas dengan perolehannya setelah usaha maksimal, dia telah menyandang pakaian kehinaan. ❖ *Murni Badru* ❖

**FÂ'A ( فَاءَ )**

*Fâ'a* ( فَاءَ ) berasal dari *faya'a* ( فَيَأَ ) yang berarti 'kembali'. Melalui proses *i'lâl* ( إِعْلَال ), huruf *ya'* pada *'aîn fi'l* (huruf kedua) pada kata *faya'a* ( فَيَأَ ) itu diganti dengan huruf *alif*. Oleh karena huruf *alif* itu tidak bisa diberi baris, kata *faya'a* ( فَيَأَ ) yang sudah di-*i'lâl* itu berubah menjadi *fâ'a* ( فَاءَ ). Dari kata kerja *fâ'a* ( فَاءَ ) inilah ada beberapa kata yang disebut oleh beberapa ayat Al-Qur'an, seperti *fâ'at* ( فَاءَتْ ), *fâû* ( فَاءُو ), *tafi'a* ( تَفِيْءَ ), *afâ'a* ( أَفَاءَ ), *yatafayya'u* ( يَتَفَيَّأُ ). Kata *fâ'at* ( فَاءَتْ ) dan *tafi'a* ( تَفِيْءَ ) disebut di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 9 dan kata *fâ'û* ( فَاؤُوْا ) disebut di dalam QS. Al-Baqarah (2]: 226. Ketiga kata itu berarti 'kembali'. Kata *afâ'a* ( أَفَاءَ ) disebut di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50 serta QS. Al-Hasyr [59]: 6 dan 7. Kata *yatafayya'u* ( يَتَفَيَّأُ ) disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 48.

Kata kerja *fâ'at* ( فَاءَتْ ) dan *tafi'a* ( تَفِيْءَ ) yang disebut di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 9 berarti 'kembali', yaitu 'kembali menaati perintah dan hukum Allah'. Subjek dari kedua rangkaian ayat ini adalah kata *thâ'ifah* ( طَائِفَة ) yang berarti 'golongan' atau 'kelompok'. Ayat ini berbicara mengenai tindakan yang harus diambil oleh kaum Muslim ketika terjadi bentrokan/perselisihan di antara sesama kaum Muslim, yaitu dengan jalan mengajak kedua pihak untuk kembali berdamai secara adil. Jika upaya damai itu tidak berhasil maka pihak yang menolaknya dapat ditindak sampai mereka mau kembali kepada perintah dan hukum Allah. Jika mereka menerima, maka tindakan itu harus dihentikan dan perdamaian harus diupayakan kembali secara adil di antara kedua pihak yang bertikai tersebut.

Kata *fâ'û* ( فَاءُوْا ) yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 226 juga berarti 'kembali', yaitu 'kembali membatalkan sumpah dengan membayar kafarat sumpah'. Walaupun subjek kalimat di dalam ayat itu tidak disebutkan, hal itu dapat diketahui dari awal ayat ini dan topik yang dibicarakannya, yaitu para suami yang melakukan tindakan *îlâ'* ( إِيْلَاء ) terhadap para istrinya. Yang dimaksud dengan *îlâ'* ( إِيْلَاء ) di dalam ayat ini adalah sumpah yang diucapkan oleh suami untuk tidak menggauli istrinya sampai empat bulan atau lebih. Suami yang bersangkutan diberi waktu selama empat bulan untuk memikirkan kembali sumpahnya itu. Jika dia mau kembali, yaitu membatalkan sumpahnya dengan membayar kafarat sumpah, maka dia boleh kembali menggauli istrinya.

Kata kerja *afâ'a* ( أَفَاءَ ) disebut di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50 serta QS. Al-Hasyr [59]: 6 dan 7. Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50, Allah membolehkan mengawini wanita yang menjadi tawanan perang setelah membayarkan maharnya. Ungkapan *mim mâ afâ'allâhu 'alaika* ( مِمَّا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلَيْكَ ) di dalam ayat ini berarti 'sebagian dari nikmat yang telah dikembalikan oleh Allah kepadamu, hai Muhammad'. Setelah berlangsungnya perkawinan itu, para wanita tersebut berarti sudah dikembalikan oleh Allah martabatnya sebagai wanita baik-baik dan merdeka serta berada di bawah tanggung jawab suaminya.

QS. Al-Hasyr [59]: 6 dan 7 berkaitan dengan harta *fâî'* ( فَيْءٌ ), yaitu harta rampasan perang yang diperoleh dari musuh tanpa melalui peperangan. Ungkapan *mâ afâ'allâhu 'alâ rasûlihî* ( مَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ) di dalam kedua ayat ini berarti 'apa saja yang telah dikembalikan oleh Allah kepada Rasul-Nya'. Harta benda yang berada di bawah kekuasaan orang-orang kafir itu pada hakikatnya adalah harta milik orang yang beriman. Pemilikan oleh orang-orang kafir itu adalah pemilikan secara tidak sah. Setelah mereka dikalahkan, dan harta-harta mereka itu dikuasai oleh orang-orang yang beriman, berarti Allah telah mengembalikannya kepada pemiliknya yang sah.

Adapun kata kerja *yatafayya'u* ( يَتَفَيَّأُ ) yang berarti 'berbolak-balik' disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 48. Ayat ini menegaskan bahwa seringnya segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah berbolak-balik ke kanan dan ke kiri merupakan sebagian dari tanda ketundukan mereka kepada Penciptanya. Kata kerja *yatafayya'u* ( يَتَفَيَّأُ ) di sini juga berasal dari kata kerja *fâ'a* ( فَاءَ ). ❖ *Zulfikri* ❖

## FADHL ( فَضْل )

Kata *fadhl* ( فَضْل ) merupakan kata dasar yang memiliki dua *wazn* (timbangan), yaitu *fadhala – yafdhulu* ( فَضَلَ – يَفْضُلُ ) dan *fadhila – yafdhalu* ( فَضِلَ – يَفْضَلُ ). Di dalam Al-Qur'an kata *al-fadhl* ( اَلْفَضْل ) dengan berbagai bentuk turunan-nya disebut 104 kali.

Arti asal kata *al-fadhl* ( اَلْفَضْل ) adalah *az-ziyâdah wal-khair* (kelebihan dan kebaikan), yang kemudian berkembang menjadi 1) *baqiya* ( بَقِيَ = sisa/akhir), 2) *zâd/ziyâdah* ( زَاد/زِيَادَة = lebih, lawan dari kurang), dan 3) *ghalab* ( غَلَب = menang/ unggul/utama). Di dalam bahasa Indonesia kata *al-fadhl* ( اَلْفَضْل ) sering diterjemahkan dengan 'karunia, kemurahan, kebaikan, keutamaan, kemuliaan, dan keunggulan'.

Al-Ashfahani menyatakan bahwa *fadhl* ( فَضْل ) berarti 'lebih' atau 'kelebihan' yang mencakup kebaikan dan keburukan. Adapun Thabathabai mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *fadhl* ( فَضْل ) (makna konotatifnya) ialah suatu pemberian yang bersifat sukarela yang merupakan kelebihan dari kebutuhan. Kata *al-fadhl* ( اَلْفَضْل ), demikian Thabathabai, digunakan untuk menyatakan 'kelebihan, keunggulan, kebaikan, kemurahan, dan keutamaan di dalam hal yang positif', sedangkan untuk hal-hal yang negatif digunakan kata *al-fudhûl* ( اَلْفُضُوْل ). Namun, di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *al-fadhl* ( اَلْفَضْل ) yang berarti 'kelebihan atau keunggulan di bidang yang negatif' sebagaimana tidak ditemukannya kata *al-fudhûl* ( اَلْفُضُوْل ). Sementara itu, Ibnu Manzhur menyebutkan, *al-fadhîlah* ( اَلْفَضِيْلَة ) diartikan sebagai 'kedudukan yang tinggi di dalam hal-hal yang utama'. Akan tetapi, kata *al-fadhîlah* ( اَلْفَضِيْلَة ) tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an.

Kata *fadhl* ( فَضْل ), yang digunakan untuk menyatakan kelebihan yang dimiliki oleh sesuatu atas sesuatu yang lain, umumnya menyangkut tiga segi. **Pertama**, dari segi jenis, seperti hewan memiliki kelebihan dibanding dengan tumbuh-tumbuhan. **Kedua**, dari segi *nau'* ( نَوْع = spesies), yaitu suatu pembagian di bawah level jenis (genus/جنس), seperti manusia memunyai kelebihan, di dalam hal-hal tertentu, dibanding dengan binatang sekalipun keduanya sama-sama jenis hewan. Kata *fadhl* ( فَضْل ) yang mengandung arti semacam ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 70. **Ketiga**, dari segi *dzât* ( ذَات = esensi), seperti Ahmad memiliki kelebihan, di dalam suatu segi, dibanding Mahmud. Pemakaian kata *fadhl* ( فَضْل ) dengan pengertian ini dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an pada QS. An-Nahl [16]: 71. Kelebihan atau keunggulan yang termasuk kategori pertama dan kedua merupakan anugerah semata-mata dari Allah swt. tanpa didahului usaha dari yang menyandang kelebihan atau keunggulan dimaksud. Kelebihan atau keunggulan kategori ketiga kadang-kadang merupakan anugerah semata-mata dari Allah swt. dan kadang-kadang juga merupakan hasil dari usaha oleh yang bersangkutan.

Sebagaimana terlihat di dalam susunan kalimat di dalam Al-Qur'an, kata *fadhl* ( فَضْل ) dan turunannya muncul di dalam dua bentuk. **Pertama**, di dalam bentuk perbandingan di antara sesuatu dengan sesuatu yang lain, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34. **Kedua**, tanpa perbandingan, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 73. Di dalam bentuk pertama, kata *fadhl* ( فَضْل ) dirangkaikan dengan kata depan *'alâ* ( عَلَى ) yang umumnya diterjemahkan 'atas'. Adapun di dalam bentuk kedua, tanpa kata depan *alâ* ( عَلَى ) tersebut.

Pada umumnya, bentuk pertama di atas mengandung keterkaitan di antara Allah swt. dengan makhluk atau di antara sesama makhluk itu sendiri sehingga kadang-kadang kata tersebut diterjemahkan dengan 'karunia' dan kadang-kadang juga diterjemahkan dengan 'kelebihan' atau 'keunggulan'. Di dalam bentuk kedua, umumnya, hanya berkaitan dengan Allah swt. dan hanya diterjemahkan dengan kata 'karunia' atau 'anugerah'.

kata *fadhl* ( فَضْل ) di dalam Al-Qur'an tidak hanya khusus untuk persoalan-persoalan yang menyangkut keakhiratan, tetapi juga berkaitan dengan persoalan-persoalan yang bersifat keduniaan. Banyak ditemukan kata *fadhl* ( فَضْل ) yang dirangkaikan dengan kata *Allah*. Untuk mengaitkan kata *fadhl* ( فَضْل ) dengan kata *Allah* atau kata yang bermakna Tuhan atau kata ganti-Nya terdapat beberapa cara. **Pertama,** secara langsung merangkaikan keduanya, seperti *fadhlullâh* ( فَضْلُ الله ) yang diulang sebanyak enam belas kali, satu kali dengan rangkaian *fadhlu rabbî* ( فَضْلُ رَبِّى ) (QS. An-Naml [27]: 40), sedangkan di dalam susunan *fadhlahû/fadhlihî* ( فَضْلَهُ/فَضْلِهِ ) ditemukan sebanyak 29 kali. **Kedua**, dengan cara menggunakan kata penghubung berupa kata yang berarti 'memiliki' atau 'memunyai'. Kata penghubung dimaksud ialah *dzû* ( ذُو ) yang mengandung arti *ash-shâhib* ( الصَّاحِب = yang memiliki). Sebagai contoh, di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 174. Rangkaian di dalam bentuk semacam ini ditemukan sebanyak 14 kali.

Perbedaan redaksional tersebut, tentunya, memiliki maksud-maksud tertentu dan digunakan di dalam konteks-konteks tertentu pula. Susunan yang menggunakan kata *dzû* ( ذُو ) *jumlah idhâfah* ( جُمْلَة إضَافَة ) memiliki tekanan-tekanan khusus dan digunakan di dalam beberapa konteks. **Pertama**, di dalam rangka mengingatkan manusia bahwa banyak di antara manusia yang telah menerima karunia Allah tetapi tidak mensyukurinya. **Kedua**, di dalam rangka meyakinkan bahwa permohonan ampunan yang diajukan oleh manusia yang berdosa akan dikabulkan oleh Allah karena Allah memunyai *fadhl* ( فَضْل ), yaitu karunia yang luas. **Ketiga**, digunakan ketika berbicara tentang karunia Allah atas manusia berupa keselamatan dari hal-hal yang tidak mereka inginkan, baik yang berkaitan dengan keakhiratan maupun yang berkenaan dengan keduniaan.

Kata *fadhl* ( فَضْل ) yang dikaitkan dengan kata *Allah* lebih tepat diartikan dengan 'pemberian sesuatu yang tidak dibutuhkan oleh si pemberi'. Jadi, *fadhlullâh* ( فَضْلُ الله ) berarti pemberian atau karunia Allah swt. yang betul-betul tidak dibutuhkan-Nya karena Allah swt. memang tidak pernah membutuhkan suatu apa pun.

Berdasarkan QS. Âli 'Imrân [3]: 73, timbul pandangan yang mengatakan bahwa *fadhlullâh* ( فَضْلُ الله ) itu terbatas (baca: sedikit). Hal ini, demikian pendapat ini berargumen, berdasarkan kenyataan bahwa tidak semua manusia mendapatkan *fadhlullâh* ( فَضْلُ الله ) tersebut. Pandangan semacam ini, tulis Thabathabai, sama sekali tidak benar. *Fadhlullâh* ( فَضْلُ الله ) itu sesungguhnya luas dan Allah Maha Mengetahui siapa di antara hamba-Nya yang layak/pantas untuk menerima *fadhlullâh* ( فَضْلُ الله ) tersebut. Hanya orang-orang tertentu yang mendapatkannya.

Banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an kata *fadhlullâh* ( فَضْلُ الله ) atau *Allahu* dzul *fadhl* ( الله ذُوالْفَضْل ) yang dirangkaikan dengan kata *rahmah* ( رَحْمَة ), di antaranya ada yang didahului oleh preposisi *ba' sababiyah* ( بَاءُ السَّبَبِيَّة = huruf *ba'* yang mengandung arti sebab), seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 58, yang menunjukkan bahwa

tiap-tiap *fadhl* ( فَضْل ) dan *rahmah* ( رَحْمَة ) memiliki penyebab sendiri-sendiri dan menunjukkan bahwa tidak identik antara *fadhl* ( فَضْل ) dan *rahmah* ( رَحْمَة ).

Pemberian atau karunia Allah swt. yang dicakup dengan kata *fadhlullâh* ( فَضْلُ اللهِ ) pada umumnya bersifat immateri (berbeda dengan kata *fadhl* [ فَضْل ] yang masih berdiri sendiri, seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 71). Contoh pemberian yang bersifat immateri tersebut ialah *mau'izhah* ( مَوْعِظَة = nasihat) seperti di dalam QS. Yûsuf [12]: 38, *tandzîr* ( تَنْذِيْر = peringatan) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 243, *syifâun fish shudûr* ( شِفَاءٌ فِى الصُّدُوْر = obat pelapang dada), seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 58 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 170 - 171, dan *al-hudâ* ( اَلْهُدَى = petunjuk), di dalam QS. An-Nûr [24]: 21. Adapun *rahmah* ( رَحْمَة ) lebih cenderung kepada pengertian kehidupan yang bahagia yang di dalamnya terkandung unsur-unsur materi, di samping yang immateri. ❖ *Cholidi* ❖

## FÂHISYAH ( فَاحِشَة )

Kata *fâhisyah* ( فَاحِشَة ) adalah bentuk kata sifat yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *fâ – hâ – syîn*. Ibnu Faris di dalam kitabnya, *Mu'jamu Maqâyîsil Lughah* menjelaskan bahwa akar tersebut menunjuk pada arti 'hal-hal yang buruk'. Demikian pula Ibnu Manzhur di dalam kitabnya, *Lisânul 'Arab* mengatakan bahwa 'segala karakter yang buruk, baik perbuatan maupun perkataan' disebut *al-fuhsy* ( اَلْفُحْش ).

Kata *al-fuhsy* ( اَلْفُحْش ), *al-fâhisyah* ( اَلْفَاحِشَة ), dan *al-fâhisy* ( اَلْفَاحِش ) banyak digunakan di dalam hadits dengan makna 'yang menunjuk pada maksiat dan dosa yang amat keji yang mudharatnya sangat besar'. Ibnul Asir mengatakan bahwa kebanyakan kata tersebut digunakan di dalam arti 'zina'; dan zina itu sendiri dinyatakan di dalam Al-Qur'an sebagai *fâhisyah* ( فَاحِشَة ) (QS. Al-Isrâ' [17]: 32). Kata *fâhisyah* ( فَاحِشَة ) juga biasa digunakan di dalam arti 'bakhil atau kikir'.

Di dalam Al-Qur'an ada tiga bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut, dua di antaranya di dalam bentuk *mufrad* yaitu *fâhisyah* ( فَاحِشَة ) dan *fahsyâ'* ( فَحْشَاء ), sedangkan yang ketiganya adalah bentuk jamak, yaitu *fawâhisy* ( فَوَاحِش ). Yang paling banyak digunakan adalah bentuk yang pertama *fâhisyah* ( فَاحِشَة ), yaitu sebanyak 13 kali. Adapun bentuk *fahsyâ'* ( فَحْشَاء ) hanya tujuh kali, dan bentuk *fawâhisy* ( فَوَاحِش ) empat kali. Secara keseluruhan berjumlah 24 kali.

Penggunaan bentuk *fâhisyah* ( فَاحِشَة ) hampir selalu disertai isyarat atau penyebutan tentang dosa-dosa yang dimaksud *fâhisyah* ( فَاحِشَة ) di dalam ayat tersebut dan dosa-dosa tersebut hampir semuanya terkait dengan pelanggaran seksual, dengan rincian sebagai berikut.

1. Menunjukkan pada perbuatan zina, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 32, QS. An-Nisâ' [4]: 15, 19, 25, dan sebagainya.
2. Menunjuk pada perbuatan dosa kaum Luth (homoseksual dan lesbian), sebagaimana di dalam QS. Al-A'râf [7]: 80, QS. An-Naml [27]: 54, dan sebagainya.
3. Menunjuk pada perbuatan mengawini dan mewarisi mantan istri bapak, sebagaimana kebiasaan orang Arab jahiliyah sebelum datangnya Islam. Ini terlihat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22.
4. Menunjuk pada perbuatan telanjang saat thawaf, yang juga sebagai kebiasaan orang-orang Arab jahiliyah sebelum datangnya Islam. Hal ini disebutkan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 28.

Berbeda dengan bentuk *fâhisyah* ( فَاحِشَة ), penggunaan bentuk *fahsyâ'* ( فَحْشَاء ) hampir semuanya tidak disertai penyebutan dosa yang dimaksud dengan *fahsyâ'* ( فَحْشَاء ) di dalam ayat itu. Secara garis besar pengungkapan bentuk *fahsyâ'* ( فَحْشَاء ) tersebut ada 4 macam.

**Pertama**, menyatakan bahwa *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) itu merupakan perintah setan dengan menggunakan 3 macam redaksi.

1. Kata *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) dirangkaikan dengan kata *as-sû'* ( اَلسُّوْء = kejahatan), *"Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat as-sû'*

( اَلسُّوء ) *dan al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء )" (QS. Al-Baqarah [2]: 169). Ulama menafsirkan *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) pada ayat ini sebagai kejahatan yang ada *had*-nya, sedangkan *as-sû'* ( اَلسُّوء ) sebagai kejahatan yang tidak ada *had*-nya.

2. Kata *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) dirangkaikan dengan kata *al-faqr* ( اَلْفَقْر = kefakiran), "*Setan itu menjanjikan (menakut-nakuti) kamu dengan al-faqr* ( اَلْفَقْر = *kemiskinan) dan menyuruh kamu berbuat al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء )" (QS. Al-Baqarah [2]: 268). Ulama menafsirkan kata *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) di dalam ayat itu sebagai keengganan bersedekah. Ada juga yang menafsirkannya sebagai kebakhilan atau kekikiran.
3. Kata *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) dirangkaikan dengan kata *al-munkar* ( اَلْمُنْكَر ), "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan karena sesungguhnya setan itu menyuruh mengerjakan al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) *dan al-munkar* ( اَلْمُنْكَر )" (QS. An-Nûr [24]: 21). Ulama menafsirkan *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) di dalam ayat ini dengan segala dosa yang amat keji dan besar mudaratnya. Adapun *al-munkar* ( اَلْمُنْكَر ) adalah dosa yang diingkari dan dilarang oleh syarak dan akal sehat. Dengan demikian, rangkaian *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) dengan *al-munkar* ( اَلْمُنْكَر ) mencakup segala macam dosa yang ada.

**Kedua**, menegaskan bahwa Allah tidak menolerir sifat *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ). Bentuk ini menggunakan dua macam redaksi, yaitu ada di dalam bentuk positif (yang tidak didahului oleh kata "tidak") dan ada di dalam bentuk negatif (yang didahului oleh kata "tidak"). Di dalam bentuk positif dikatakan, "*Allah melarang perbuatan al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) *dan al-munkar* ( اَلْمُنْكَر )" (QS. An-Nahl [16]: 90), sedangkan di dalam bentuk negatif dikatakan, "*Sesungguhnya Allah tidak menyuruh (mengerjakan) al-fahsyâ' itu maka mengapa kamu mengada-adakan terhadap Allah apa yang kamu tidak ketahui?* " (QS. Al-A'râf [7]: 28).

**Ketiga**, menyatakan ke-*ma'shûm*-an Nabi Yusuf as. dari sifat *as-sû'* ( اَلسُّوء ) dan *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ), sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 24.

**Keempat**, menegaskan bahwasanya shalat itu mencegah *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ) dan *al-munkar* ( اَلْمُنْكَر ), sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 45.

Adapun penggunaan bentuk jamak, *al-fawâhisy* ( اَلْفَوَاحِش ) menunjukkan pada perbuatan dosa secara umum, seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 151 dinyatakan, "*Janganlah mendekati al-fawâhisy itu, baik yang lahir maupun yang batin*", demikian juga di dalam QS. Al-A'râf [7]: 33, menyatakan agar Nabi berseru bahwa Tuhanku hanyalah mengharamkan *al-fawâhisy* tersebut, baik yang lahir maupun yang batin. Di samping itu, terdapat pula pada dua tempat yang lain, yaitu di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 37 dan QS.An-Najm [53]: 32, yang mengisyaratkan bahwa orang yang akan memperoleh balasan nikmat surga di akhirat adalah orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan *al-fawâhisy* ( اَلْفَوَاحِش ). Dari keempat penggunaan bentuk *al-fawâhisy* ( اَلْفَوَاحِش ) tersebut, tampak jelas cakupannya lebih luas, bukan hanya menunjuk dosa-dosa besar dan perbuatan keji saja sebagaimana penggunaan bentuk *fâhisyah* ( فَاحِشَة ) dan *al-fahsyâ'* ( اَلْفَحْشَاء ), melainkan juga mencakup dosa-dosa kecil. Bahkan, pada dua ayat terakhir, kata *al-fawâhisy* ( اَلْفَوَاحِش ) dirangkaikan dengan dosa-dosa besar, *kabâ'iral-itsmi wal-fawâhisy* ( كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِش = dosa-dosa besar dan *al-fawâhisy*) sehingga seolah-olah yang dimaksud *al-fawâhisy* di situ menunjuk pada dosa-dosa kecil.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## FAJARAH ( فَجَرَة )

Kata ini adalah bentuk jamak dari *fâjir* ( فَاجِر – *ism fâ'il*), yang berarti 'orang yang durhaka'. *Fajarah* ( فَجَرَة ) berasal dari kata *fajr* ( فَجْر ), yang makna asalnya menurut Ibnu Faris *at-tafattuh fisy-syai'* ( التَّفَتُّحُ فِى الشَّيْء = terbuka pada sesuatu). Dari pengertian tersebut maka terbukanya kegelapan malam dengan munculnya cahaya shubuh disebut *fajr* ( فَجْر ). Begitu juga terpancarnya air dari tempat penyimpanannya disebut pula *fajr* ( فَجْر ), sedangkan tempat timbul/tempat terpancarnya air disebut *fujrah* ( فُجْرَة ). Berangkat dari makna asal ini, maka orang yang terdorong

melakukan perbuatan maksiat secara terbuka disebut *fâjir* ( فاجر ). Demikian menurut Muhammad Isma'il Ibrahim. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, asal makna *fajr* ( فجر ) ialah pecah atau terbelahnya sesuatu secara lebar. Orang yang melakukan maksiat dinamakan *fâjir* ( فاجر ) karena ia dipandang *syaqqa sitrad-diyânah* ( شَقَّ سِتْرَ الدِّيَانَةِ = telah memecah/membelah tutup agama). Di dalam perkembangan pemakaiannya, kata *fajr* ( فَجْر ) atau *fujûr* ( فُجُوْر ) juga berarti 'fasik, kufr, atau zina'. Bahkan, setiap orang yang berpaling dari kebenaran disebut *fâjir* ( فاجر ).

Kata *fajarah* ( فَجَرَة ) disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. 'Abasa [80]: 42. Kata *fujjâr* ( فُجَّار ) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 28, QS. Al-Infithâr [82]: 14, dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7. Kata *fujûr* ( فُجُوْر ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syams [91]: 8. Kata *al-fajr* ( اَلْفَجْر ) diulang enam kali. Kata *fâjir* ( فاجر ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Nûh [71]: 27. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* kata itu disebut empat kali dan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut lima kali.

Penggunaan kata *fajarah* ( فَجَرَة ) di dalam QS. 'Abasa [80]: 42 berkaitan dengan suasana di Hari Kiamat. Pada hari itu ada orang yang berseri-seri mukanya, tertawa dan gembira. Ada pula muka yang tertutup debu dan orangnya dalam kegelapan. Yang terakhir ini adalah orang-orang kafir lagi *fâjir* ( فاجر = durhaka), *ulâika humul-kafaratul-fajarah* ( أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ).

Adapun kata *fajr* ( فجر ) yang disebut di dalam bentuk *fi'l mâdhî* dan *fi'l mudhâri'*, hampir semuanya berarti 'memancar, mengalir, meluap', kecuali yang terdapat di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 5, yang lebih tepat diartikan sebagai 'berbuat maksiat', yaitu manusia hendak berbuat maksiat terus menerus, *liyafjura amâmahû* ( لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ). Adapun kata *fajr* ( فَجْر ) yang disebut di dalam bentuk *mashdar*, semuanya berarti 'waktu shubuh'.

Dengan demikian jelaslah bahwa Al-Qur'an hanya satu kali menggunakan kata *fajarah* ( فَجَرَة ), yang berarti 'orang yang fasik, durhaka, atau berbuat maksiat'. Namun, kata jadiannya disebutkan beberapa kali sesuai dengan konteks masing-masing. Meskipun terdapat sedikit perubahan dari arti makna asalnya, arti itu tidaklah jauh menyimpang karena dari diri orang yang fasik dan durhaka timbul dan memancar perbuatan maksiat dan tercela. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## FAJJ ( فَجّ )

Kata *fajj* adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata kerja *fajja – yafujju* ( فَجَّ – يَفُجُّ ). Namun, kedua bentuk kata kerja tersebut tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Kata *fajj* diartikan dengan *syuqqat yaktanifuha jabalâni* ( شُقَّةٌ يَكْتَنِفُهَا جَبَلَانِ = lintasan jalan yang diapit oleh dua buah gunung) dan dapat juga diartikan dengan *ath-tharîqul wâsi'* ( الطَّرِيْقُ الْوَاسِعُ = jalan yang luas), demikian dijelaskan oleh Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam karyanya *Mu'jam Mufradât Alfâzhil Qur'ân*. Bentuk jamak dari kata tersebut adalah *fijâj* ( فِجَاج ). Selain diartikan dengan *thuruqan wâsi'an* ( طُرُقًا وَاسِعًا = beberapa jalan yang luas), kata ini diartikan juga dengan *thuruqan mukhtalifatan* ( طُرُقًا مُخْتَلِفَةً = jalan yang beragam).

Di dalam Al-Qur'an, kata *fajj* beserta jamaknya, *fijâj*, disebut tiga kali, yakni satu kali di dalam bentuk tunggal dan dua kali di dalam bentuk jamak. Kata *fajj* terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 27. Kata *fajj* yang disifati dengan kata *'amîq* ( عَمِيْق ) di dalam ayat tersebut diartikan oleh ulama tafsir, misalnya Ibnu Katsir, Ath-Thabarsi, dan Al-Maraghi dengan *ath-tharîq al-ba'îd* ( الطَّرِيْقُ الْبَعِيْد = jalan yang jauh). Ayat ini berkaitan dengan tempat asal kedatangan manusia yang diseru oleh Nabi Ibrahim as. untuk menunaikan ibadah haji yang berdatangan dari berbagai penjuru dunia, sekalipun dengan melalui jalan yang cukup jauh.

Adapun kata *fijâj* sebagai bentuk jamak dari kata *fajj* terdapat di dalam QS. Al-Anbiyâ', [21]: 31 dan QS. Nûh [71]: 20. Al-Maraghi menafsirkan penggalan ayat QS. Al-Anbiyâ', [21]: 31 ini bahwa Allah swt. menciptakan jalan di antara dua gunung di atas bumi ini agar manusia dapat melaluinya dari satu daerah ke daerah yang lain dan dari satu musim ke musim berikutnya agar

hal itu dapat dijadikan pedoman bagi manusia untuk memperoleh kemaslahatan dan kebutuhan hidup mereka. Adapun kata *fijâjan* yang terdapat di dalam QS. Nûh [71]: 20 dijelaskan pula oleh Al-Maraghi, di dalam kitab tafsirnya, dengan 'agar kamu menetap dan berjalan di belahan mana saja dari bumi ini yang kalian kehendaki.' Lain halnya dengan Ath-Thabarsi, ia menyoroti ayat itu dengan adanya dua kata—*subulan* dan *fijâjan*—yang berbeda, tetapi memunyai makna yang sama, yakni *thuruq* ( طُرُق = banyak jalan). Menurutnya, pengulangan kedua kata tersebut menunjukkan bahwa nikmat yang dianugerahkan Allah swt. kepada para hamba-Nya ada di mana-mana. Lebih lanjut, ia menegaskan pula bahwa pengulangan tersebut sekaligus merupakan peringatan kepada mereka bahwa kepada-Nyalah yang berhak disembah, yakni penyembahan yang bebas dari segala bentuk kemusyrikan. Selain itu, pengulangan tersebut dimaksudkan pula untuk menunjukkan bahwa Dia, Allah swt., Maha Mengetahui kemaslahatan para hamba-Nya, Pemelihara mereka secara bijaksana. Oleh karena itu, menjadi kewajiban bagi para hamba untuk tidak mempertentangkan nikmat-nikmat itu dengan kekafiran dan pembangkangan. ❖ *Mujahid* ❖

## FAKHKHÂR ( فَخَّار )

*Fakhkhâr* adalah kata benda yang terbentuk dari kata *fakhara–yafkharu–fakhran* ( فَخَرَ – يَفْخَرُ – فَخْرًا ), berakar huruf *fâ', khâ'*, dan *râ'* berarti 'kebanggaan' atau 'kebesaran.' Dari makna dasar itu berkembang menjadi, antara lain 'berbesar hati/ bangga' karena yang demikian membang-gakan atau membesarkan dirinya; 'sombong/angkuh' karena ia merasa diri paling besar; 'kemuliaan' karena yang demikian menempati posisi yang besar; 'kejayaan' karena yang demikian memperoleh kemenangan yang besar; 'yang mewah/ megah' (pestanya) karena yang demikian ingin mencari popularitas dan meru-pakan sikap yang membanggakan diri; dan 'tembikar' karena mereka yang memiliki barang tersebut menunjukkan kemewahan, salah satu kepemilikan yang dapat dibanggakan. Menurut Al-Ashfahani, kata *al-fakhr* ( اَلْفَخْرُ ) berarti 'membanggakan diri dengan sesuatu', seperti membanggakan diri dengan harta dan atau jabatan.

Kata *fakhkhâr* ( فَخَّار ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan kata *fakhkhâr* sendiri hanya disebutkan satu kali (QS. Ar-Rahmân [55]: 14). Kata *fakhkhâr* digunakan di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan penciptaan manusia. Di dalam ayat tersebut, dinyatakan bahwa Allah menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar (*fakhkhâr*). *Fakhkhâr* (tembikar) adalah benda yang terbuat dari tanah liat yang dibakar, sedangkan kata *shalshâl* ( صَلْصَال ) berarti tanah kering yang terdengar nyaring tatkala (dipukul), seperti tanah liat yang sudah dibakar, yaitu tanah yang sudah bercampur dengan pasir. Ayat tersebut, secara sepintas bertentangan dengan beberapa ayat lain yang menjelaskan asal kejadian manusia, misalnya QS. Al-Hijr [15]: 26, manusia diciptakan dari tanah liat (yang berasal dari lumpur hitam) yang diberi bentuk atau *min hama'in masnûn* ( مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ); QS. Ash-Shâffât [37]: 11, manusia diciptakan dari tanah liat atau *min thînin lâzibin* ( مِن طِينٍ لَّازِبٍ ); dan QS. Âli 'Imrân [3]: 59, manusia diciptakan dari tanah atau *min turâbin* ( مِنْ تُرَابٍ ). Kalangan ahli tafsir sepakat bahwa perbedaan itu menunjukkan adanya proses, yakni manusia diciptakan (melalui proses) dari tanah (*turâb*) ( تُرَاب ), lalu diadon menjadi tanah liat (*thîn*) ( طِيْن ), kemudian berubah menjadi seperti lumpur hitam yang diberi bentuk *kal hama'il masnûn* ( كَالْحَمَاءِ الْمَسْنُوْنِ ), dan kemudian berubah menjadi tanah kering seperti tembikar *shalshâl kal fakhkhâr* ( صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ).

Pecahan lain dari *fakhkhâr* ( فَخَّار ) yang digunakan adalah *tafâkhur* ( تَفَاخُر ). Kata *tafâkhur* ( تَفَاخُر = berbangga-bangga) digunakan berkaitan dengan hakikat kehidupan di dunia, yakni hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megahan, serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak (QS. Al-Hadîd, [57]: 20). Ulama berbeda penafsiran tentang kata *tafâkhur* ( تَفَاخُر ) di dalam

ayat tersebut. Al-Qurthubi berpendapat bahwa yang dimaksud adalah berbangga-banggaan satu dengan yang lainnya atas harta dan anak mereka; sebagian berpendapat bahwa yang dimaksud *tafâkhur* ( تَفَاخُر ) adalah kebanggaan atas penciptaan dan kemampuan mereka; dan sebagian lainnya lagi berpendapat bahwa yang dimaksud kata itu adalah kebanggaan atas keturunan mereka, seperti kebiasaan orang Arab yang membanggakan leluhur mereka. Diriwayatkan oleh Muslim di dalam kitab *Shahîh*-nya bahwa sesungguhnya Nabi saw. diutus untuk bersikap *tawâdhu'* ( تَوَاضُع = merendah diri) hingga seseorang tidak berbuat aniaya atas orang lain dan tidak berbangga-bangga (atas kemewahan yang dimilikinya) seseorang atas yang lainnya. Di dalam riwayat yang lain, dinyatakan bahwa salah satu kebiasaan orang Jahiliyah adalah membangga-banggakan keturunan mereka. Menurut Ibnu Katsir, ayat tersebut sesungguhnya memperingatkan bahwa kehidupan dunia yang diisi dengan permainan, kelalaian, perhiasan, bermegah-megahan, dan berbangga-bangga itu mencerminkan kecenderungan untuk mengikuti keinginan syahwat (QS. Âli 'Imrân, [3]: 14) secara berlebihan. Karena itu, Allah memberikan perumpamaan bagi mereka yang berbuat demikian seperti petani yang tanaman-tanamannya mengagumkan, kemudian tanaman itu menjadi kering dan menguning, kemudian menjadi hancur. Kehidupan di dunia seperti itu adalah kerugian yang berlipat ganda; di dunia dibenci oleh masyarakat dan di akhirat mendapat azab yang keras. Kehidupan dunia tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu.

Adapun pecahan lainnya dari *fakhkhâr* ( فَخَّار ) adalah *fakhûr* ( فَخُوْر = membanggakan diri) yang disebutkan empat kali; masing-masing digunakan berkaitan dengan kewajiban terhadap Allah dan terhadap sesama manusia, seperti tidak boleh bersikap sombong dan membanggakan diri (QS. An-Nisâ' [4]: 36); berkaitan dengan sifat orang-orang kafir, antara lain jika selamat dari bencana dia merasa gembira lagi bangga (QS. Hûd [11]: 10); berkaitan dengan nasihat Luqman terhadap anaknya, antara lain larangan bersikap sombong lagi membanggakan diri (QS. Luqmân [31]: 18); dan berkaitan dengan peringatan Tuhan kepada Nabi saw. agar tidak berduka cita terhadap apa yang luput dari Nabi saw. dan tidak terlalu gembira atas nikmat-Nya yang dapat menyebabkan kesombongan dan kebanggaan diri. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri (QS. Al-Hadîd [57]: 23). (Baca juga entry *fakhûr*).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## FAKHÛR ( فَخُوْر )

Kata ini berasal dari *fakhr* ( فَخْر ), yang makna asalnya adalah *'izham* dan *qidam* ( عِظَم وَقِدَم = besar dan dahulu/senior). Abu Zaid, sebagaimana yang dikutip Ibnu Faris, mengartikan *fakhr* ( فَخْر ) sebagai *tafdhîl* (mengutamakan); umpamanya *fakhartur rajula 'alâ shâhibih* ( فَخَرْتُ الرَّجُلَ عَلَى صَاحِبِه ). Maksudnya ialah *fadhdhaltuhû 'alaîh* ( فَضَّلْتُهُ عَلَيْهِ = aku mengutamakan seseorang atas temannya). Ada beberapa bentuk yang seasal dengan kata *fakhr* ( فَخْر ), umpamanya *fakhîr* ( فَخِيْر ), artinya *alladzî yufâkhiruka* ( الَّذِي يُفَاخِرُكَ = orang yang membesarkan diri terhadapmu), *fikhkhîr* ( فِخِّيْر ) artinya *katsîrul-fakhr* ( كَثِيْرُ الْفَخْر = banyak sombong), *nakhlatun fakhûr* ( نَخْلَةٌ فَخُوْر ) artinya 'sebatang pohon kurma yang besar serta banyak dahannya', *an-nâqatul-fakhûr* ( النَّاقَةُ الْفَخُوْر ) artinya unta yang besar susunya.

Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan kata *fakhr* ( فَخْر ) sebagai 'membanggakan diri atas sesuatu yang dimiliki seseorang atau yang dimiliki kaumnya berupa kebaikan', dan sebagai *'takabbur'* ( تَكَبُّر = sombong). Kata *fakhkhâr* ( فَخَّار ) berarti *ath-thînul mahrûqu awil-khazaf* ( الطِّيْنُ الْمَحْرُوْقُ أَوِ الْخَزَفُ = tanah yang dibakar atau tembikar). Ibnu Manzhur mengartikan *fakhûr* ( فَخُوْر ) dengan *al-mutakabbir* ( اَلْمُتَكَبِّر = orang yang sombong), *al-fakhr* ( اَلْفَخْر ) berarti 'mengakui kebesaran dan kemuliaan diri'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *fakhr* ( فَخْر ) sebagai 'bermegah-megah atas sesuatu di luar diri manusia berupa harta dan pangkat'.

Bertolak dari pengertian di atas, kata *fakhr* ( فخر ) dan *fakhûr* ( فخور ) dapat diartikan sebagai 'sombong, takbur, membanggakan diri, ataupun bermegah-megah'.

Kata *fakhûr* ( فَخُوْر ) disebut empat kali di dalam Al-Qur'an yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Hûd [11]: 10, QS. Luqmân [31]: 18, dan QS. Al-Hadîd [57]: 23. Kata *tafâkhur* ( تفاخر ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 20. Adapun kata *fakhkhâr* ( فَخَّار ) disebut satu kali pula, yaitu di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 14.

Muhammad Husain At-Thabathabai menjelaskan, bahwa biasanya orang bersikap sombong dan membanggakan diri karena harta dan pangkat yang dimilikinya dan ia sangat mencintainya sehingga hatinya tidak lagi terpaut kepada Allah.

Al-Qurthubi mengartikan *fakhûr* ( فَخُوْر ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36 sebagai orang yang menghitung-hitung kelebihannya karena menyombongkan diri terhadap karib kerabat yang fakir, tetangga yang fakir serta lain-lain yang disebutkan di dalam ayat kepada mereka.

Kata *fakhûr* ( فَخُوْر ) di dalam QS. Hûd [11]: 10 digunakan untuk menunjukkan sifat manusia; bila mereka mendapat nikmat sesudah ditimpa bencana, mereka berkata, "telah hilang bencana dariku." *Innahû lafarihun fakhûr* ( إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُوْرٌ = ia sangat gembira, bangga, dan angkuh). Andaikata ia menyadari bahwa nikmat yang ada di tangannya itu bisa saja hilang, sementara bencana sewaktu-waktu dapat kembali menimpanya, tentu ia tidak akan menyombongkan diri.

Kata *fakhkhâr* ( فَخَّار ) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 14 berkaitan dengan penciptaan manusia; Tuhan telah menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar.

Dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *fakhûr* ( فَخُوْر ) dan *tafâkhur* ( تفاخر ) untuk menyatakan sifat buruk yang perlu dihindari oleh setiap orang karena Allah tidak menyukai sifat tersebut. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## FÂKIHAH ( فَاكِهَة )

Kata *fâkihah* merupakan bentuk tunggal yang mengikut *wazan* (timbangan) bentuk *ism fâ'il* dengan tambahan huruf *tâ' marbûthah* ( ة ), sedangkan bentuk jamaknya adalah *fawâkih* ( فواكه ). Kata ini berasal dari kata *fakiha- yafkahu- fakahan-wa fakahatan* ( فَكِهَ – يَفْكَهُ – فَكَهًا و فَكَهَةً ) yang secara kebahasaan berarti 'baik' dan 'senang'. Dengan demikian, maka kata *fâkihah* ( فاكهة ) pada dasarnya berarti 'sesuatu yang menyenangkan dan membuat orang menyukai.' Kemudian, kata ini lebih terkenal dengan arti yang lebih khusus, yaitu 'buah-buahan yang lezat dan nikmat rasanya.' Buah-buahan tersebut dinamakan *fâkihah* ( فاكهة ) karena membuat orang yang memakannya merasa senang dan nikmat oleh citarasanya yang lezat dan enak.

Kata *fâkihah* ( فاكهة ) di dalam bentuk tunggal

*Dari air hujan yang sama, bumi menghasilkan buah-buahan dengan aneka rasa yang berbeda-beda. Tidakkah manusia mensyukurinya?*

disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 11 kali. Kata *fâkihah* yang terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 57; QS. Shâd [38]: 51; QS. Az-Zukhruf [43]: 73; QS. Ad-Dukhân [44]: 55; QS. Ath-Thûr [52]: 22; QS. Ar-Rahmân [55]: 52 dan 68; serta QS. Al-Wâqi'ah [56]: 20 dan 32 digunakan untuk menerangkan gambaran sebagian nikmat surgawi yang akan diperoleh orang-orang beriman dan bertakwa kepada Allah swt. kelak di hari pembalasan. Di surga, tersedia secara melimpah-ruah berbagai ragam buah-buahan yang lezat dan disukai oleh manusia. Selanjutnya, kata *fâkihah* ( فَاكِهَة ) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 11 dan QS. 'Abasa [80]: 31 digunakan Al-Qur'an untuk memperingatkan manusia agar merenungi dan menjadikan pelajaran dari proses penciptaan alam semesta oleh Allah swt., khususnya langit dan bumi. Dari langit, Allah swt. menurunkan air hujan dan dari bumi Allah swt. menumbuh-kan beraneka macam pohon yang menghasilkan buah-buahan yang lezat dan berguna bagi manusia agar mereka bersukur kepada-Nya dan tidak mendustai atau mengingkari nikmat-nikmat-Nya.

Adapun kata *fawâkih* ( فَوَاكِه ), bentuk jamak dari *fâkihah* ( فَاكِهَة ) disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali. Kata *fawâkih* ( فَوَاكِه ) di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 19 digunakan Al-Qur'an untuk menerangkan manfaat air bagi manusia. Dengan air, Allah swt. menumbuhkan kebun-kebun kurma dan anggur, yang kemudian menghasilkan buah kurma dan anggur yang dapat dimakan dan dinikmati manusia demi kelangsungan dan kelanjutan hidupnya. Kemudian, kata *fawâkih* ( فَوَاكِه ) di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 42 dan QS. Al-Mursalât [77]: 42 digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan pahala dan balasan kenikmatan surga yang kelak akan diperoleh hamba-hamba Allah swt. yang bertakwa dan telah dibersihkan dari dosa-dosa. Di sana, mereka disediakan buah-buahan yang sesuai dengan kesukaan mereka. Buah-buahan surgawi begitu beraneka ragam dan melimpah ruah serta memiliki bentuk dan rupa seperti buah-buahan yang pernah dikenal mereka di bumi, tetapi memiliki cita rasa yang berbeda dan jauh lebih lezat rasanya sebagaimana penjelasan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 25.

Selanjutnya, kata *fâkihûn* ( فَاكِهُوْنَ ) di dalam QS. Yâsîn [36]: 55 dan kata *fâkihîn* ( فَاكِهِيْنَ ) di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 18 digunakan Al-Qur'an dengan arti 'orang-orang yang bersenang-senang'. Pada hari pembalasan nanti, orang-orang yang beriman dan bertakwa kepada Allah swt. yang menjadi penghuni surga bersenang-senang dengan nikmat yang diberikan Allah kepada mereka. Ini berbeda dengan kata *fâkihîna* ( فَاكِهِيْنَ ) yang terdapat dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 27 yang justru sebaliknya, yaitu dipergunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan kondisi Firaun dan pengikut setianya yang durhaka terhadap Allah swt. dan melawan Nabi Musa as., sehingga Allah menurunkan azab-Nya dengan cara menenggelamkan mereka di Laut Merah saat mengejar Nabi Musa as. dan pengikutnya yang berusaha mengungsi ke daerah Palestina. Dengan azab yang menimpa, Firaun dan pengikutnya meninggalkan tanam-tanaman, mata air, kebun-kebun, dan tempat-tempat indah, serta berbagai kesenangan yang selama ini mereka nikmati. Sementara itu, kata *fakihîna* ( فَكِهِيْنَ ) di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 31 berkenaan dengan sikap para pendosa yang merasa senang dan puas mengejek orang-orang Mukmin yang di mata mereka merupakan orang-orang yang sesat, dan kegembiraan itu terbawa saat kembali kepada kaum mereka. Oleh karena itu, sebagai kebalikannya, pada Hari Kiamat nanti orang-orang Mukmin akan menertawakan mereka saat menyaksikan mereka mendapat azab yang amat berat di akhirat nanti.

Selanjutnya, kata *tafakkahûna* ( تَفَكَّهُوْنَ ) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 65 berarti 'heran' dan 'tercengang'. Penggunaan arti ini sebenarnya berbeda dari arti asal kata *fakiha* ( فَكِهَ ). Menurut Ibnu Faris, hal ini disebabkan kata *tafakkahûna* di dalam ayat tersebut berasal dari kata *tafakkanûna* ( تَفَكَّنُوْنَ ), kemudian terjadi proses penggantian huruf *nûn* ( ن ) dengan huruf *hâ'* ( هاء ). Penggantian semacam ini kadang terjadi di dalam bahasa Arab. Kemudian kata itu digunakan Al-Qur'an untuk

menggambarkan kondisi *ashhâbusy syimâl* ( أَصْحَابُ الشِّمَالِ = golongan kiri) yang sesat dan mendustakan agama Allah, di mana Allah dapat saja membuat mereka tercengang-cengang oleh kekuasaan-Nya yang menumbuhkan tanaman dan menyuburkannya. Akan tetapi, kemudian menjadikannya kering kerontang dan hancur, sehingga tidak menghasilkan apa-apa.

❖ *Muhammad Qarib* ❖

## FAKKARA ( فَكَّرَ )

Kata *fakkara* ( فَكَّرَ ) adalah bentuk *fi'l* (kata kerja), terambil dari kata *fakara* ( فَكَرَ ), yang berakar dengan huruf-huruf *fâ'* ( فَاء ), *kâf* ( كَاف ), dan *râ'* ( رَاء ). Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil Lughah* menulis bahwa struktur akar kata ini mengandung makna pokok 'bolak-baliknya hati di dalam suatu masalah'. Menurut Ibrahim Mustafa di dalam *Al-Mu'jam Al-Wasîth* bahwa dari akar kata tersebut terbentuk *fakara* ( فَكَرَ ), yang secara leksikal bermakna 'mendayagunakan akal di dalam suatu urusan dan menyusun suatu masalah yang diketahui untuk mengetahui sesuatu yang sebelumnya belum diketahui'.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa sebagian ahli bahasa berpendapat, kata *fakara* ( فَكَرَ ) terambil dari kata *faraka* ( فَرَكَ )–dengan mendahulukan huruf *râ'* ( رَاء ) atas huruf *kâf* ( كَاف )—yang antara lain berarti 'mengorek sehingga apa yang dikorek itu muncul', atau 'menumbuk sampai hancur', atau 'menyikat (pakaian) sehingga kotorannya hilang'. Jadi, jika dicermati maka kata *faraka* ( فَرَكَ ) memunyai makna yang mirip dengan kata *fakara* ( فَكَرَ ). Hanya saja, kalau *faraka* ( فَرَكَ ) digunakan untuk hal-hal yang bersifat materi maka *fakara* ( فَكَرَ ) digunakan untuk hal-hal yang bersifat abstrak. Oleh karena itu, sebagian pakar menambahkan bahwa kata *fakara* ( فَكَرَ ) tidak digunakan kecuali terhadap sesuatu yang dapat tergambar di dalam benak. Itulah sebabnya–kata mereka–ada larangan berpikir menyangkut Allah swt., "Jangan berpikir menyangkut Allah, tetapi berpikirlah tentang nikmat-nikmat-Nya". Alasannya, Allah tidak dapat dipikirkan, di dalam arti zat-Nya tidak dapat tergambar di dalam benak seseorang.

Al-Ghazali di dalam *Ihyâ' 'Ulûmud-Dîn*, mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *fakkara* ( فَكَّرَ ) adalah menghadirkan dua pengetahuan di dalam hati untuk mendapatkan pengetahuan ketiga sebagai hasil dari perpautan pengetahuan terdahulu.

Di dalam Al-Qur'an, kata *fakkara* ( فَكَّرَ ) dan kata-kata yang seakar dengannya ditemukan sebanyak 18 kali. Kata *fakkara* ( فَكَّرَ ) sendiri disebutkan hanya sekali, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 18.

Penggunaan kata *fakkara*–yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an–adalah dalam konteks pembicaraan tentang Al-Walid ibnu Al-Mughirah yang dikecam oleh Al-Qur'an, karena ia telah memikirkan dan menetapkan, seperti ditegaskan pada QS. Al-Muddatstsir [84]: 18, *Innahû fakkara wa qaddara* ( إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ = Sesungguhnya dia telah memikirkan dan menetapkan [apa yang ditetapkannya]). M. Quraish Shihab, ketika menafsirkan ayat ini menyatakan secara pasti bahwa Al-Walid dikutuk bukan karena ia berpikir, sebab Al-Qur'an sendiri menganjurkan setiap Muslim atau non-Muslim untuk selalu berpikir. Ajaran Al-Qur'an tidak menghalangi seorang Muslim untuk menerima hasil pemikiran non-Muslim yang baik dan bermanfaat. Akan tetapi, Al-Walid dikutuk karena "cara" ia berpikir tidak disetujui Al-Qur'an. Cara berpikirnya adalah memperturutkan syahwat keduniaan secara berlebih-lebihan dalam rangka memenuhi ambisi, memperoleh kedudukan, atau harta benda, sehingga ketika itu ia tidak lagi memilki keseimbangan. Di dalam hal ini, Al-Walid tidak objektif lagi di dalam berpikir dan tentu saja hasilnya tidak akan menyentuh kebenaran, sehingga tidak membawa rahmat, atau dengan kata lain "terkutuk". Jadi, cara berpikir semacam itulah yang dikecam oleh Al-Qur'an.

Untuk kata *tatafakkarû* ( تَتَفَكَّرُوا )—yang juga adalah satu-satunya di dalam Al-Qur'an—digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang peringatan agar memikirkan

Muhammad saw. yang sedikit pun tidak ada penyakit gila padanya. (QS. Saba' [34]: 46). Ibnu Katsir menafsirkan ayat ini bahwa Allah swt. berfirman kepada Rasul-Nya, "Katakanlah hai Muhammad kepada orang-orang kafir yang menuduhmu menderita penyakit gila, 'Aku sesungguhnya hendak memperingatkan kepadamu hanya satu hal saja, yaitu hendaklah kamu berdiri mengha-dap kepada Allah dengan ikhlas terlepas dari hawa nafsu dan kefanatikan, kemudian berpikirlah dan bertanya-tanya satu kepada yang lain tentang diri Muhammad. Tidak ada penyakit gila sedikit pun pada kawanmu, yakni Muhammad'".

Konteks pembicaraan yang sama di atas–agar memikirkan Muhammad–dinyatakan pula dengan kata *yatafakkarû* ( يَتَفَكَّرُوا ), seperti dalam QS. Al-A'râf [7]: 184. Pada sisi lain, kata *yatafakkarû* dipakai pula untuk makna 'memikirkan diri (sendiri)', seperti di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 8. Al-Qasimi di dalam *Mahâsinut Ta'wîl* memberikan dua kemungkinan tafsir ayat ini. **Pertama**, memerintahkan agar manusia memikirkan keadaan dirinya sendiri; dari tiada, dilahirkan, dibesarkan, dan akhirnya kembali tiada. Dengan memikirkan keadaan ini maka manusia akan memperoleh pengetahuan yang sifatnya umum, yaitu bahwa Allah menciptakan alam ini disertai dengan ketentuan yang benar dan masa yang tertentu. **Kedua**, memerintahkan agar manusia berpikir dari pengetahuan yang umum bahwa kejadian alam ini semuanya disertai dengan tujuan dan masa tertentu. Dari sini, manusia akan sadar bahwa ia pun diciptakan Tuhan dengan tujuan dan ajal tertentu karena ia sendiri juga adalah bagian dari alam ini.

Kata *tatafakkarûn* ( تَتَفَكَّرُونَ ) pada QS. Al-Baqarah [2]: 219 dan 266, digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang perintah Allah agar memikirkan ayat-ayat-Nya. Ujung kedua ayat tersebut memiliki redaksi yang sama, yakni, .... *Kadzâlika yubayyinul-lâhu lakumul-ayâti la'allakum tatafakkarûn* ( كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ = ...Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berpikir). Hanya saja, kalau perintah memikirkan yang terkandung pada Ayat 219, adalah di dalam kaitannya dengan khamar, judi, dan harta yang dinafkahkan; maka, perintah memikirkan pada Ayat 266, adalah di dalam kaitannya dengan perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya karena riya, membangga-banggakan tentang pemberiannya kepada orang lain, dan menyakiti hati orang.

Selanjutnya, kata *yatafakkarûn* ( يَتَفَكَّرُونَ )–yang berjumlah 11 kali–pertama-tama ditemukan pada QS. Âli 'Imrân [3]: 191. Menurut Asy-Syaukani dan As-Sawi bahwa memikirkan kejadian langit dan bumi berarti memikirkan tentang zat-zat dan sifat-sifatnya yang bukan hanya sebagai totalitas, melainkan juga di dalam makna parsial, yakni bagian-bagian dari alam ini, seperti bintang-bintang, matahari, bulan, laut, gunung, tumbuh-tumbuhan, serta hewan yang memiliki keindahan dan keajaiban. Jadi, di dalam ayat ini disebutkan objek *yatafakkarûn* ( يَتَفَكَّرُونَ ), yaitu kejadian langit dan bumi serta hasilnya berupa kesimpulan bahwa kejadian alam ini tidak sia-sia.

Untuk kata *yatafakkarûn* ( يَتَفَكَّرُونَ ) yang terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 3, QS. An-Nahl [16]: 11, QS. Az-Zumar [39]: 42, dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 13, mengandung petunjuk tentang ada (terdapat)nya tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berpikir. Hal ini dipahami dari ujung keempat ayat tersebut yang redaksinya sama, yakni, ...*Inna fî dzâlika la-âyâtin li-qaumin yatafakkarûn* ( إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ = ...Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda [kekuasaan Allah] bagi kaum yang berpikir). Tanda-tanda kekuasaan (kebesaran) Allah yang dimaksud pada tiap-tiap ayat adalah sebagai berikut. **Pertama,** Allah membentangkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai padanya, menjadikan padanya semua buah-buahan berpasang-pasangan, dan menutupkan malam kepada siang. **Kedua**, Allah menumbuhkan tanam-tanaman, zaitun, kurma, anggur, dan

segala macam buah-buahan dengan air hujan. **Ketiga**, Allah memegang jiwa orang ketika matinya dan memegang jiwa orang yang belum mati di waktu tidurnya. **Keempat**, Allah menundukkan untuk manusia apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, yang kesemuanya merupakan rahmat dari Allah swt.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa kata *fakkara* ( فَكَّرَ ) dan kata-kata yang seakar dengannya mengandung makna 'memikirkan' atau 'berpikir'. Makna ini juga telah masuk ke dalam perbendaharaan Bahasa Indonesia sebagai perkembangan dari makna pokoknya, yakni 'mendayagunakan akal di dalam suatu urusan' atau 'suatu masalah untuk mengetahui sesuatu yang sebelumnya belum diketahui'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## FALAK ( فلك )

Asal makna kata *falak* ( فَلَك ) menurut Ibnu Faris ialah *'yadullu 'alâ istidârah fî syai'* ( يَدُلُّ عَلَى اسْتِدَارَةٍ فِي شَيْءٍ = menunjuk pada perputaran atau peredaran pada sesuatu), umpamanya pemintal benang dinamakan *falkatul mighzal* ( فَلْكَةُ الْمِغْزَلِ ) karena ia berputar. Kata *falaka* ( فَلَكَ ) juga digunakan untuk menyatakan payudara wanita yang sedang subur karena ia bundar laksana bola *falaka tsadyu al-mar'ati idzâ istadâra* ( فَلَكَ ثَدْيُ الْمَرْأَةِ إِذَا اسْتَدَارَ ). Dengan mengiaskan pada penggunaan tersebut, maka timbullah istilah *falak as-sama'*

*Matahari, bulan, dan bintang beredar pada garis edarnya (Falak).*

( فَلَكُ السَّمَاءِ ) yang berarti 'peredaran planet'. Kata *falak* ( فَلَك ) juga digunakan untuk pengertian 'sepotong bumi/tanah yang bundar, yang lebih tinggi dari apa yang ada di sekitarnya (semacam bukit kecil)'. 'Sampan atau bahtera' disebut *fulk* ( فُلْك – dengan *dhâmmah fa'*), baik untuk *mufrad* maupun jamak. *Tusammâ fulkan liannahâ tadûru fil mâ'* ( تُسَمَّى فُلْكًا لِأَنَّهَا تَدُوْرُ فِي الْمَاءِ = dinamakan demikian, karena sampan tersebut beredar/berputar di dalam air).

Di dalam kitab *Al-Mu'jamul-Wasîth* ditambahkan, kata *falak* ( فَلَك ) juga digunakan untuk *at-tallul-mustadîr minar-ramli ḫaûlahû fadhâ'un* ( التَّلُّ الْمُسْتَدِيْرُ مِنَ الرَّمْلِ حَوْلَهُ فَضَاءٌ = bukit pasir yang bundar dan di sekitarnya terdapat tanah lapang). Juga disebut *falak* ( فَلَك ) *maûjul-badhr al-mustadîril-mudhtharib* ( مَوْجُ الْبَحْرِ الْمُسْتَدِيْرِ الْمُضْطَرِبِ = ombak laut yang bundar, kemudian pecah).

Muhammad Ismail Ibrahim dan Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *falak* ( فَلَك ) dengan *majral-kawâkibi awil-fadhâ'i yadûru fihin najmu awil-kawkabu* ( مَجْرَى الْكَوَاكِبِ أَوِ الْفَضَاءِ يَدُوْرُ فِيْهِ النَّجْمُ أَوِ الْكَوْكَبُ = tempat lalu dan beredarnya bintang-bintang). Dengan demikian, ilmu falak menurutnya ialah ilmu yang membahas benda-benda ruang angkasa dan perederannya, baik matahari maupun benda-benda angkasa lainnya. Ibnu Manzhur mengutip hadits Nabi yang menyatakan bahwa kata *falak* ( فَلَك ) khusus untuk peredaran benda-benda angkasa.

Di dalam Al-Qur'an kata *falak* ( فَلَك ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 33, dan QS. Yâsîn [36]: 40, sedangkan kata *fulk* ( فُلْك ) disebut 23 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, QS. Al-A'râf [7]: 64, QS. Yûnus [10]: 22 dan 73, QS. Hûd [11]: 37 dan 38, QS. Ibrâhîm [14]: 32, QS. An-Naḫl [16]: 14, QS. Al-Isrâ' [17]: 66, QS. Al-Ḫajj [22]: 65, QS. Ar-Rûm [30]: 46, QS. Luqmân [31]: 31, QS. Fâthir [35]: 12, QS. Yâsîn [36]: 41, QS. Ash-Shâffât [37]: 140, QS. Ghâfir [40]: 80, QS. Az-Zukhruf [43]: 12, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 12.

*Falak* ( فَلَك ) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]:

33 berhubungan dengan pernyataan Tuhan bahwa Dia telah menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan, yang masing-masing beredar di dalam garis edarnya. Menurut *Tafsîr Al-Mîzân*, kata *falak* ( فَلَك ), di sini berarti 'tempat beredar'.

Di dalam QS. Yâsîn [36]: 40, Tuhan menyatakan bahwa tidak mungkin matahari mendapatkan bulan dan malam juga tidak dapat mendahului siang karena masing-masing beredar pada garis edarnya. Oleh pengarang *Al-Mîzân* ayat ini ditafsirkan bahwa matahari, bulan, serta bintang-bintang beredar pada garis edar tertentu sebagaimana ikan berenang di dalam air. Dengan demikian, *falak* ( فَلَك ) ialah tempat beredar yang di dalamnya bergerak benda-benda langit, meskipun di dalam ayat ini hanya disebutkan matahari dan bulan, siang dan malam.

Di samping dijelaskan penggunaan kata *falak* ( فَلَك ), di dalam Al-Qur'an, juga dijelaskan penggunaan kata *fulk* ( فُلْك ) yang seakar dengan *falak* ( فَلَك ). Pengungkapan kata *fulk* ( فُلْك ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164 berkaitan dengan bukti-bukti keesaan Allah dan kekuasaan-Nya, seperti menciptakan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, *fulk* ( فُلْك = sampan atau bahtera) yang berlayar di laut, hujan yang turun dari langit, serta perputaran angin dan awan yag dikendalikan di antara langit dan bumi.

Pengungkapan kata *fulk* ( فُلْك ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 64 termasuk di dalam rangkaian kisah Nabi Nuh as. Allah telah menyelamatkan Nabi Nuh dan orang-orang yang beriman kepadanya di dalam *fulk* ( فُلْك = bahtera) serta menenggelamkan orang-orang yang mendustakan Nabi Nuh dan ayat-ayat Tuhan.

Dari uraian di atas terlihat bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *falak* ( فَلَك ) pada dua tempat, yang keduanya mengacu kepada arti asal, yaitu 'beredar', 'berputar' atau 'sesuatu yang bundar'. Namun, di dalam Al-Qur'an maksud kata ini ialah tempat beredarnya benda-benda angkasa, yang berupa bulan, matahari dan planet-planet lainnya. Kata *fulk* ( فُلْك ) yang digunakan untuk pengertian *as-safînah* ( السَّفِيْنَة = sampan) terdapat pada 32 tempat. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## FÂLIQ ( فَالِق )

Kata ini berasal dari *falaqa, yafliqu, falqan* ( فَلَقَ يَفْلِقُ فَلْقًا ) yang berarti *syaqqa* ( شَقَّ = membelah). *Fâliq* ( فَالِق ) adalah *ism fâ'il* yang berarti 'orang yang membelah'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *falaq* ( فَلَق ) adalah membelah sesuatu dan menampakkan sebagian dari sebagian yang lain. Hal ini dapat dilihat di dalam contoh *falaqtuhu fanfalaqa* ( فَلَقْتُهُ فَانْفَلَقَ ). Dari pengertian ini muncul pengertian lain, yaitu *ash-shubh* ( الصُّبْح = waktu shubuh), karena waktu shubuh itu merupakan pembelah atau pemisah di antara siang dan malam.

Di dalam Al-Qur'an kata *fâliq* ( فَالِق ) dan yang seasal dengan itu disebut empat kali. Di dalam bentuk *ism fâ'il* (subjek), *fâliq* ( فَالِق ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 95 dan 96. Satu kali di dalam bentuk *mashdar (verbal noun), al-falq* ( اَلْفَلْق ), yaitu di dalam QS. Al-Falaq [113]: 1, dan satu kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî mazîd* (yaitu bentuk kata kerja lampau yang mendapat tambahan, yaitu *infalaqa* ( اِنْفَلَقَ ).

Allah swt. adalah *Fâliq* ( فَالِق = pembelah atau yang membelah), yaitu pembelah buah dan biji dan pembelah shubuh (QS. Al-An'âm [6]: 95 dan 96). Di dalam bentuk yang pertama, Allah swt. membelah yang berbentuk materi, yaitu buah dan biji, sedangkan di dalam ayat kedua Allah swt. membelah di dalam bentuk nonmateri, yaitu shubuh. Shubuh adalah keadaan. Menurut Ibnu Abbas dan Dahhak, *fâliq* ( فَالِق ) di dalam QS. Al-An'âm ini berarti *khâliq* ( خَالِق = yang menjadikan atau yang menciptakan). *Al-falaq* ( اَلْفَلَق ) di-samakan artinya dengan *al-fithr* ( الفِطْر ) dan *asy-syaqq* ( الشَّقّ ). Penciptaan adalah batas di antara ada dan tidak ada.

Allah swt. menggunakan kata *fâliq* ( فَالِق ) atau *falaq* ( فَلَق ) untuk diri-Nya di dalam rangka memperlihatkan kebesaran dan kekuasaan-Nya. Keempat kata, *fâliq* ( فَالِق )—dua kali—*falaq* ( فَلَق ),

dan *infalaqa* ( اِنْفَلَقَ ), yang disebut di dalam Al-Qur'an semuanya dinisbahkan kepada Allah swt. Keterlibatan manusia di dalam mewujudkan *fâliq* ( فَالِق = pembelahan) ini sedikit sekali. Hal ini digambarkan oleh Allah swt. ketika memerintahkan Nabi Musa as. membelah laut, lalu laut menjadi terbelah atas kekuasaan Tuhan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 63). Dengan demikian, yang memunyai kekuasaan untuk membelah adalah Allah swt. ❖ *Zainuddin* ❖

## FAQÎR ( فَقِيْر )

*Faqîr* ( فَقِيْر ) berasal dari kata *faqura–yafquru–faqâratan* ( فَقُرَ — يَفْقُرُ — فَقَارَةً ) yang secara harfiah berarti 'fakir', 'miskin', dan 'butuh'. Kata itu lawan dari *al-ghinâ* ( الغِنَى = kaya). Selain *faqura* ( فَقُرَ = *dhammah* pada *'ain fi'il*-nya) yang meru-pakan bentuk *fi'l mâdhi* ( فِعْل مَاضٍ = kata kerja lampau) dari kata *faqîr* ( فَقُرَ ), dijumpai pula *fi'l faqara* ( فَقَرَ = *fathah* pada *'ain fi'l*-nya) yang berarti *'hafara'* ( حَفَرَ = menggali atau melubangi), *hazza wa atstsara fih* ( هَزَّ وَأَثَّرَ فِيْهِ = memotong dan mem-beri bekas), *ad-dâhiyatu wal-mushîbatusy-syadîdah* ( الدَّاهِيَةُ وَالْمُصِيْبَةُ الشَّدِيْدَةُ = malapetaka dan musibah yang dahsyat), seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 25.

*Kefakiran hampir menjerumuskan seseorang kepada kekafiran.*

Menurut Al-Ashfahani (w. 502 H) di dalam bukunya *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil-Qur'ân*, kata *al-faqr* ( الفَقْر ) yang juga bentuk *mashdar* dari *al-faqîr* ( الفَقِيْر ) digunakan di dalam empat pengertian:

1. Kebutuhan yang mendesak; hal itu terjadi pada manusia secara keseluruhan selama mereka masih hidup, bahkan semua makhluk yang ada. Hal itu sesuai dengan firman Allah di dalam QS. Fâthir [35]: 15.
2. Tidak memiliki harta simpanan, seperti yang disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273; QS. At-Taubah [9]: 60; dan QS. An-Nûr [24]: 32.
3. Kefakiran jiwa, seperti di dalam sabda Rasulullah saw., "Kefakiran hampir menjerumuskan seseorang kepada kekafiran".
4. Kebutuhan kepada Allah, seperti terlihat di dalam doa Nabi saw., "Ya Allah, cukupkan aku dengan selalu butuh kepada-Mu, dan jangan Engkau jadikan aku selalu butuh dengan merasa cukup dari (bantuan)-Mu."

Istilah *faqîr* ( فَقِيْر ) sangat sulit dibedakan dengan istilah *miskîn* ( مِسْكِيْن ); karena itu, ditemukan perbedaan pendapat, terutama di kalangan ahli fiqih mengenai batasan kedua istilah tersebut. Menurut Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M) *faqîr* ( فَقِيْر ) adalah orang yang tidak memiliki penghasilan tetap untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. *Faqîr* ( فَقِيْر ) merupakan orang yang tidak memiliki satu nisab zakat. Hal itu kebalikan dari kaya, yaitu orang yang memiliki satu nisab zakat. Adapun menurut Imam Asy-Syafi'i (w. 204 H/820 M), *faqîr* ( فَقِيْر ) adalah orang yang tidak dapat memenuhi *al-hâjâtul-ashliyyah* ( الحَاجَاتُ الأَصْلِيَّةُ = kebutuhan pokok). Jadi, *faqîr* ( فَقِيْر ) di sini lebih parah dibandingkan dengan miskin. Hal itu didasarkan pada pernyataan bahwa Nabi saw. pernah berdoa kepada Allah agar diberi kehidupan yang miskin dan diwafatkan juga di dalam keadaan miskin, tetapi Nabi berlindung dari kefakiran.

Imam Abu Hanifah menambahkan bahwa sekalipun seseorang tidak berpenghasilan tetap, tetapi ada yang memenuhi kebutuhan sehari-

harinya melalui sedekah sunah, maka orang itu dapat dikategorikan *faqîr* ( فقير ) yang boleh menerima zakat. Pendapat ini didasarkan pada hadits Nabi saw. yang menyatakan, "Aku beritahukan kepada mereka bahwa Allah mewajibkan mereka sedekah (zakat) yang diambil dari orang-orang kaya dan dikembalikan kepada orang-orang fakir di antara kamu." (HR. Bukhari dan Muslim)

Berbeda dengan istilah *faqîr* ( فقير ), miskin adalah orang yang memiliki pekerjaan tetap, tetapi tidak dapat memenuhi kebutuhan sehari-harinya. Abbas Karahah, seorang ahli fiqih, berpendapat bahwa miskin lebih parah daripada fakir, tetapi pendapat ini tidak lazim meskipun ia sependapat dengan Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Pendapat ketiga menganggap bahwa fakir dan miskin adalah sinonim.

Lepas dari perbedaan para ulama mengenai batasan fakir dan miskin, yang pasti Al-Qur'an QS. At-Taubah [9]: 60 mendahulukan kata *al-fuqarâ'* ( الفُقَرَاء = orang-orang fakir) daripada *al-masâkîn* ( المَسَاكِيْن = orang-orang miskin). Dengan demikian, seakan-akan *al-fuqarâ'* ( الفُقَرَاء = orang-orang fakir) memang lebih diprioritaskan daripada *al-masâkîn* ( المَسَاكِيْن = orang-orang miskin).

Kata *faqîr* ( فقير ) dan derivasinya di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 14 kali, sekali di dalam bentuk *mashdar, al-faqr* ( الفَقْر = kefakiran) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 268, sekali dalam bentuk *ism fâ'il muannats, fâqirah* ( فَاقِرَة ) di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 25, lima kali di dalam bentuk *sifatun musyabbahah* tunggal, *al-faqîr* ( الفَقِيْر ) atau *faqîr* ( فقِيْر ), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 181; QS. Al-Hajj [22]: 28; QS. Al-Qashash [28]: 24; QS. An-Nisâ [4]: 6 dan 135. Adapun kata *faqîr* ( فقِيْر ) di dalam bentuk jamak, *al-fuqarâ'* ( الفُقَرَاء ) disebutkan sebanyak tujuh kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 271 dan 273; QS. At-Taubah [9]: 60; QS. An-Nûr [24]: 32; QS. Fâthir [35]: 15; QS. Muhammad [47]: 38; dan QS. Al-Hasyr [59]: 8. Kata *faqîr* ( فقِيْر ) dalam bentuk *mashdar* (*al-faqr*) hanya disebutkan sekali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 268.

Kata-kata *faqîr* ( فقِيْر ) di dalam ayat-ayat tersebut semuanya berasal dari kata *faqura* ( فَقُرَ ) yang berarti 'fakir', 'miskin', dan 'butuh'. Fakir dan miskin di dalam ayat-ayat tersebut berarti 'mereka yang tidak memiliki harta simpanan dan tidak dapat memenuhi kebutuhannya sehari-hari'; atau lawan dari kata *al-ghaniyy* ( الغَنِيّ = kaya). Fakir yang berarti 'butuh', maksudnya adalah adanya kebutuhan manusia secara keseluruhan dan selamanya kepada Allah. Hanya saja, pada QS. Âli 'Imrân [3]: 181 oleh orang-orang yang mendustakan Allah justru digunakan secara terbalik, yakni Allah butuh kepada manusia. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## FARAQ ( فَرَق )

Kata ini berasal dari akar kata *faraqa, yafruqu, farqan, furuqan, furqânan* ( فَرَقَ يَفْرُقُ فَرْقًا فُرُوْقًا فُرْقَانًا ) yang berarti *fashala* ( فَصَلَ = memisahkan, membedakan), *falaqa* ( فَلَقَ = membelah), *istabâna* ( إسْتَبَانَ = menjelaskan, menerangkan), *fazi'a* atau *khâfa* ( فَزِعَ أَوْ خَافَ = takut). Di dalam Al-Qur'an kata *faraq* ( فَرَق ) dengan berbagai derivasinya disebut 72 kali.

Pada asalnya kata *faraq* ( فَرَق ) yang ditemukan di dalam Al-Qur'an memunyai pengertian 'membedakan'. Sebagian besar derivasi kata tersebut merujuk pengertiannya kepada makna asal, tetapi ada beberapa yang berbeda, yaitu 'takut' (QS. At-Taubah [9]: 56), 'menjelaskan' (QS. Ad-Dukhân [44]: 4), 'malaikat, angin' (QS. Al-Mursalât [77]: 4), 'Taurat' (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48), dan 'Qur'an' (QS. Al-Furqân [25]: 1)

Kata *yafraqûn* ( يَفْرَقُوْنَ ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 56 mengandung pengertian 'sangat takut'. Kata *faraqa* ( فَرَقَ ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 106 menurut Abu 'Amr mengandung arti *bayyana* ( بَيَّنَ = menjelaskan). Begitu juga pendapat Abu 'Ubaid. Jadi, pengertian *wa qur'ânan faraqnâhu* ( وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ ) adalah 'Al-Qur'an itu telah Kami jelaskan'. Untuk menjelaskan Al-Qur'an itu, Allah menurunkannya secara *mutafarriq* ( مُتَفَرِّقًا = terpisah-pisah atau berangsur-angsur). Oleh karena itu, di dalam kata berangsur-angsur

(*mutafarriq*) terkandung makna 'menjelaskan'. Pengertian ini juga terkandung di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 4. Allah mengatakan, "Pada malam itu *yufraqu* ( يُفْرَقُ = dijelaskan) segala urusan yang penuh hikmah."

Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 4 terdapat kata *fâriqât* ( فَارِقَات ) yang merupakan salah satu derivasi kata *faraq* ( فَرَق ). Di dalam memahami kata *al-fâriqât* ( اَلْفَارِقَات ) ini terdapat perbedaan pendapat ulama. **Pertama**, diartikan dengan 'malaikat' karena para malaikat bertugas membedakan (*faraq*) di antara yang hak dan yang batil. **Kedua**, diartikan dengan 'angin'. Angin berfungsi sebagai pemisah (*fâriqah*), antara lain memisahkan sebagian awan dari sebagian yang lain. Angin juga dapat memorak-morandakan suatu perkampungan. Hal itu bertujuan untuk memperlihatkan perbedaan (*farq*) antara orang-orang yang dilindungi Allah swt. dengan para musuh Allah swt. Ketika angin datang dari berbagai arah muncul akibat yang amat dahsyat dan perkampungan akan menjadi porak poran-da sehingga manusia terpaksa kembali kepada Allah swt. dan mencari pintu rahmat. Maka, di dalam upaya kembali ini akan terlihat perbedaan (*farq*) di antara orang yang patuh dan yang ingkar. **Ketiga**, *Al-fâriqât* ( اَلْفَارِقَات ) diartikan dengan 'Al-Qur'an' karena ayat-ayat Al-Qur'an membeda-kan (*faraq*) yang hak dan yang batil. Di samping itu, Al-Qur'an juga dinamakan *al-furqân* ( اَلْفُرْقَان ). **Keempat**, diartikan dengan 'kebangkitan para nabi' karena mereka membedakan (*faraq*) yang hak dengan yang batil. **Kelima**, diartikan dengan 'orang yang sibuk dengan kemaslahatan dunia, kemudian tersingkap baginya cahaya Allah swt., lalu orang tersebut melihat bahwa yang ada hanyalah cahaya Allah, sedangkan yang lain tidak ada'. Di dalam hal ini *faraq* ( فَرَق ) mem-bedakan di antara yang ada dan tidak ada.

Kata *al-furqân* ( اَلْفُرْقَان ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya berarti 'pembeda'. Akan tetapi, di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1 berarti 'Al-Qur'an' dan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 21: 48 berarti 'Taurat'. Kedua pengertian ini masih ada hubungannya dengan pengertian asal. Hubung-an tersebut adalah Al-Qur'an dan Taurat merupakan kitab 'pembeda' yang hak dan yang batil. Oleh karena, itu kedua kitab ini dinamakan Furqan. Namun, ada yang mengartikan *al-furqân* ( اَلْفُرْقَان ) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48 di atas dengan selain Taurat. Ibnu Abbas mengartikan-nya dengan *al-nashr* ( النَّصْر = pertolongan) yang didatangkan untuk Musa as. Menurut Ibnu Zaid, *furqân* ( فُرْقَان ) tersebut berarti *burhân* ( بُرْهَان = keterangan, bukti) yang membedakan agama yang hak dengan yang batil.

Kata yang seakar lainnya dengan faraq adalah kata *farîq* ( فَرِيْق ) biasanya diartikan sebagai 'segolongan'. Artinya sejumlah orang yang bergabung di dalam kelompok yang terpisah dari yang lain.

Kata *farîq* ( فَرِيْق ), di dalam bentuk tunggal di dalam Al-Qur'an disebut 29 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, 87, 146, dan 188, QS. Âli 'Imrân [3]: 78 dan 100, QS. Al-Mâ'idah (5]: 70, QS. Al-A'râf [7]: 30, QS. Al-Anfâl [8]: 5, QS. Al-Ahzâb (33]: 26, serta QS. Sabâ' [34]: 20.

Secara etimologis, kata ini berasal dari akar kata *faraqa* ( فَرَقَ ) yang pada mulanya berarti 'memisahkan'. Arti ini memberi kesan adanya beberapa pihak yang semula merupakan satu kesatuan yang tak terpisah, tetapi oleh suatu dan lain hal terpisah/memisahkan diri. Kata *farîq* ( فَرِيْق ) diartikan perempatan jalan, karena di sini dipisahkan arah tujuan setiap orang yang lewat. Agaknya, dari sini pulalah ungkapan 'sego-longan manusia yang terpisah dari yang lain' dinamakan *farîq* ( فَرِيْق ). Padanan kata ini ialah *firqah* ( فِرْقَة ) yang juga diartikan dengan 'segolongan manusia'. Bedanya, golongan yang dilambangkan dengan kata *farîq* ( فَرِيْق ) lebih besar daripada yang dilambangkan dengan kata *firqah* ( فِرْقَة ).

Kata *farîq* ( فَرِيْق ) digunakan Allah untuk melambangkan golongan manusia yang terpisah dari yang lain. Masalah yang timbul ialah siapa dan berapa orang yang tergabung di dalam golongan itu sehingga disebut *farîq* ( فَرِيْق )? Al-Qur'an tidak memberikan rincian tentang hal itu dan para mufasir pun tidak memberi batasan, tetapi bila diperhatikan ayat-ayat yang memakai

kata *farîq* ( فَرِيْق ) dapatlah disimpulkan bahwa kata itu, selalu digunakan untuk pengertian 'golongan manusia', kecuali satu kali di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 188, yang isinya melarang memakan harta orang lain dengan cara yang illegal, termasuk di dalamnya membawanya ke meja peradilan agar *farîqan min amwâlin nâs* ( فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ = sebagian harta orang lain) itu dapat dimakan. Di sini kata *farîq* ( فَرِيْق ) digunakan dengan arti 'bagian dari harta benda'. ❖ *Zainuddin & A. Rahman Ritonga* ❖

## FARSY ( فَرْش )

Kata ini berasal dari *farasya, yafrusyu, farsyan* ( فَرَشَ يَفْرُشُ فَرْشًا ) yang berarti *basatha* ( بَسَطَ = membentangkan), *kadzaba* ( كَذَبَ = berdusta), *wathi'a* ( وَطِئَ = menginjak). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut enam kali. Kata *farsy* ( فَرْش ) dengan berbagai derivasinya masing-masing terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 22, QS. Al-An'âm [6]: 142, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 34, QS. Ar-Rahmân [55]: 54, dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 4. Dari keenam kata *farsy* ( فَرْش ) tersebut lima di antaranya terdiri dari kata benda (*noun*) dan hanya satu kata kerja (*verb*), yaitu di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 48.

Pengertian asal dari kata *farsy* ( فَرْش ) adalah 'membentangkan' (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 48). Kemudian muncul pengertian lain. Kata *furusy* ( فُرُش – jamak dari *farsy*) berarti 'permadani' atau 'kasur' karena keduanya terbentang. Pengertian ini terdapat di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 54 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 34. Bumi membentang dan menjadi hamparan disebut *firâsy* ( فِرَاش ) (QS. Al-Baqarah [2]: 22). Ada juga yang mengartikan kata *furusy* ( فُرُش ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 34 dengan 'wanita' karena wanita itu seolah-olah hamparan atau tempat tidur bagi laki-laki.

Kata *farsy* ( فَرْش ) mengandung pengertian 'hewan ternak yang dipotong' (QS. Al-An'âm [6]: 142). Hubungan pengertian ini dengan *farasya* ( فَرَش = membentangkan atau menghamparkan) adalah karena hewan tersebut pada waktu akan dipotong terlebih dahulu dihamparkan atau ditidurkan atau karena jenis hewan yang dipotong, seperti biri-biri atau domba, diambil bulunya kemudian diolah dan dijadikan hamparan atau tikar. Di samping itu, ada juga yang mengatakan bahwa kata *farsy* ( فَرْش ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 142 ini berarti 'hewan kecil', seperti anak unta, anak sapi atau kambing. Alasannya karena hewan-hewan kecil itu merendah atau dekat ke bumi disebabkan kekecilan tubuhnya. Keadaan tersebut kelihatannya seperti hamparan (*farsy*).

Di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 4 terdapat kata *farâsy* ( فَرَاش ). Menurut Az-Zajjaj, kata ini berarti 'hewan-hewan kecil yang beterbangan'. Hewan tersebut dinamakan *farâsy* ( فَرَاش ) karena sifatnya yang beterbangan dan bertebaran seolah-olah terhampar (*farâsy*). Lalu, Allah swt. menyerupakan manusia pada hari berbangkit dengan hewan-hewan kecil itu. Di samping itu ada juga yang mengatakan *farasy* ( فَرْش ) berarti 'belalang yang beterbangan'. Pengertian ini didasarkan atas sangat banyaknya belalang tersebut sehingga bagaikan hamparan (*farsy*). ❖ *Zainuddin* ❖

## FARÎDHAH ( فَرِيْضَة )

Kata *farîdhah* ( فَرِيْضَة ) lazim diartikan sebagai 'suatu kewajiban'. Dari sini lahirlah, di dalam bidang fiqih, istilah *fardhu 'aîn* ( فَرْضُ عَيْنٍ = kewajiban individu), dan *fardhu kifâyah* ( فَرْضُ كِفَايَة = kewajiban bersama/kolektif). Peraturan-peraturan yang dibuat Tuhan harus diikuti di dalam semua tindakan. Seseorang akan mendapat pujian bila ia mengikuti peraturan tersebut. Sebaliknya, akan mendapat celaan jika tidak memedulikannya.

Kata *farîdhah* ( فَرِيْضَة ) dan yang seasal dengannya terulang 18 kali di dalam Al-Qur'an. 8 kali di dalam bentuk kata kerja masa lalu, di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 197, QS. Al-Qashash [28]: 85, serta QS. Al-Ahzâb [33]: 38 dan 50. Satu kali disebut di dalam bentuk kata kerja masa sekarang dan akan datang, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236. Di dalam bentuk *mashdar* (kata yang menunjuk kepada nama benda dan

perbuatan) terulang sembilan kali, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 237, QS. An-Nisâ' [4]: 11 dan 24, serta ada juga yang disebut di dalam bentuk-bentuk lainnya.

Kata *farîdhah* ( فَرِيْضَة ) yang berasal dari akar kata *faradha* ( فَرَضَ ) pada mulanya berarti *al-qath'u* ( اَلْقَطْعُ ) yang berarti 'pemutusan', atau 'pemotongan'. Kedua hal tersebut dapat menggambarkan kepada sesuatu yang bersifat material, seperti memotong kayu, atau bersifat immaterial, seperti menetapkan putusan atau pilihan di antara sekian banyak pilihan. Dari sinilah arti kata tersebut berkembang menjadi beraneka ragam sehingga di dalam kamus-kamus ditemukan arti-arti seperti 'memutuskan', 'menetapkan', 'menentukan', 'mewajibkan', dan 'melaksanakan hukum'. Walaupun kata itu memiliki keberagaman arti, kesemuanya dapat dikembalikan kepada arti asalnya, yaitu 'pemotongan' atau 'pemutusan'. 'Sesuatu yang wajib dikerjakan' dinamakan *fardh* ( فَرْض ). Dinamakan demikian karena kewajiban tersebut telah memutuskan seseorang dari pilihan lain. 'Sapi yang sudah tua' disebut *fâridh* ( فَارِض ) (QS. Al-Baqarah [2]: 68) karena usia tuanya telah memutuskannya dari masa-masa mudanya.

Meskipun keanekaragaman arti tersebut tidak membawa perbedaan pengertian pokok, di dalam penggunaannya keanekaragaman itu memunyai perbedaan. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, ketika kata *faradha* ( فَرَضَ ) dirangkaikan dengan kata *shadaqah* ( صَدَقَة ), kata tersebut berarti 'kewajiban', seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 60. Demikian juga bila dirangkai dengan kata *'alâ* ( عَلَى ), misalnya pada QS. Al-Ahzâb [33]: 50. Bila dirangkaikan dengan kata *fî* ( فِي ) yang menunjuk kepada waktu, kata itu berarti 'ketetapan', seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197. Jika dirangkai dengan kata *li* ( لِـ ) yang menunjuk kepada arti 'milik', kata itu berarti 'ketentuan' yang umumnya ditetapkan oleh manusia, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236 dan 237.

Kata *farîdhah* ( فَرِيْضَة ) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk arti:

a. Ketentuan; umumnya terdapat pada ayat-ayat yang membicarakan ketentuan membayar mahar istri, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236 dan QS. An-Nisâ' [4]: 24, atau membicarakan kewarisan seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 11.
b. Kewajiban, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 60 tentang orang-orang yang berhak menerima zakat. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## FARIHÎN ( فَرِحِيْنَ )

Istilah *farihîn* ( فَرِحِيْنَ ) lazim diartikan sebagai 'orang yang senang atau gembira'. Perasaan senang atau gembira biasanya timbul karena mendapatkan sesuatu yang diinginkan sehingga terlihat kecerahan dan kegairahan di wajah dan pembicaraannya.

Kata *farihîn* ( فَرِحِيْنَ ) dengan berbagai bentuknya terulang 22 kali di dalam Al-Qur'an. Tujuh kali di dalam bentuk kata kerja masa lalu (*mâdhî*) seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 81, QS. Asy-Syûrâ [42]: 48, dan QS. Al-An'âm [6]: 44. Sembilan kali di dalam bentuk kata kerja masa kini dan akan datang (*mudhâri'*) di antaranya di dalam QS. Al-Qashash [28]: 76, QS. Al-Hadîd [57]: 23, QS. An-Naml [27]: 36, dan lain-lain. Di dalam bentuk kata benda (*mashdar*) enam kali, misalnya di dalam QS. Hûd [11]: 10, QS. At-Taubah [9]: 50, dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 53. Kata ini hanya dipakai di dalam tiga bentuk tersebut di dalam Al-Qur'an.

Kata *farihîn* ( فَرِحِيْنَ ) yang terambil dari akar kata *faraha* ( فَرَحَ ) pada mulanya berarti 'senang'. Dari sini arti kata tersebut berkembang; misalnya suatu perbuatan yang direstui dinamakan *al-farh* ( اَلْفَرْحُ ) karena yang direstui itu adalah juga pebuatan yang disenangi, seperti diisyaratkan hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani, *Allâhu asyaddu farhan bi tawbati 'abdihî* ( اللهُ أَشَدُّ فَرْحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ = Allah lebih senang dengan taubat hamba-Nya). Orang yang merasa kesulitan membayar utangnya karena ia tidak mendapatkan sesuatu untuk pembayarnya disebut *mufrah* ( مُفْرَح ). Disebut demikian karena keadaan yang dihadapinya memberi kelonggar-

an baginya untuk membayarnya setelah mampu dan kelonggaran itu mengantar dia kepada kesenangan. 'Uang rokok' yang diberikan oleh orang lain dinamakan *al-furhah* ( اَلْفُرْحَة ) karena seseorang merasa senang bila suatu ketika ia menerima uang rokok. Masih banyak lagi pengertian yang diberikan kepada kata *farihîn* ( فَرِحِيْنَ ) dan yang seakar dengannya. Maka tak heran bila di dalam kamus-kamus ditemukan arti seperti 'rela', 'riang', 'lapang dada', dan sebagainya.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk menggambarkan dua bentuk kesenangan, yaitu:

a. Menggambarkan kesenangan yang dirasakan di dunia, seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 26 dan QS. Yûnus [10]: 22.
b. Menggambarkan kesenangan di akhirat, seperti di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 36 dan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 44.

Kesenangan atau kegembiraan selalu berkaitan dengan jiwa walaupun kadang-kadang perasaan senang itu timbul karena materi. Dari ayat-ayat di atas dapat juga dipahami bahwa rasa senang timbul disebabkan antara lain oleh:

a. Merasa aman tinggal di rumah, tidak ikut berperang bersama nabi, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 81.
b. Mendapatkan nikmat dan terhindar dari musibah, seperti di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 48.
c. Dapat membuat hati atasan senang, seperti di dalam QS. An-Naml [27]: 36.
d. Memperoleh kemenangan di dalam peperangan, seperti di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 4.
e. Melihat orang yang dibencinya mendapat kecelakaan, seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 58.
f. Ikut berjihad di jalan Allah dan dijanjikan memperoleh balasan kebaikan di akhirat, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 170.

Kata *faraha* ( فَرَحَ ) dengan berbagai bentuknya lebih banyak digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan kesenangan duniawi yang timbul karena materi dan cenderung bersifat negatif, seperti merasa sombong karena kekayaan. Kata *farihîn* ( فَرِحِيْنَ ) termasuk yang selalu digunakan untuk arti kesenangan dunia yang bersifat negatif, sedangkan yang menunjuk kepada kesenangan di akhirat hanya disebut sekali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 170.

Menurut penelitian Ar-Raghib, dari sekian banyak kata *faraha* ( فَرَحَ ) dan yang seakar dengannya, hanya dua kali disebut oleh Al-Qur'an yang menunjuk kesenangan duniawi yang bersifat positif, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 58 dan QS. Ar-Rûm [30]: 4.

Dengan menerapkan pengertian dan penggunaan kata di atas, terlihat perbedaan kata itu dengan kata *matâ'* ( مَتَاع ) yang juga berarti 'kesenangan'. Kesenangan yang terdapat di dalam kata *farah* ( فَرَح ) memunyai aksentuasi duniawi dan ukhrawi, sedangkan kesenangan yang terdapat di dalam kata *matâ'* ( مَتَاع ) hanya memunyai aksentuasi kesenangan duniawi semata-mata, tidak pernah digunakan untuk kesenangan ukhrawi. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## FASHL ( فَصْل )

Kata *fashl* ( فَصْل ) merupakan bentuk *mashdar* dari *fashala, yafshilu* ( فَصَلَ يَفْصِلُ ), dan berarti 'pemisahan satu benda dengan benda yang lain sehingga di antara keduanya terdapat suatu celah'. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali. Kata-kata lain yang seakar dengan itu, seperti kata kerja *yafshilu* ( يَفْصِلُ ), *nufashshilu* ( نُفَصِّلُ ), *yufashshilu* ( يُفَصِّلُ ), *fashshala* ( فَصَّلَ ), *fushshilat* ( فُصِّلَتْ ), dan kata benda *al-fâshilîn* ( اَلْفَاصِلِيْنَ ), *fishâlan* ( فِصَالاً ), *fashîlah* ( فَصِيْلَة ), dan *mufashshalât* ( مُفَصَّلاَت ) disebut 34 kali.

Penyebutan kata *fashl* ( فَصْل ) di dalam Al-Qur'an mengacu pada pengertian 'perubahan' dan pengertian 'kata-kata yang pasti'. Kata *fashl* ( فَصْل ) yang disebutkan di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 21, QS. Ad-Dukhân [44]: 40, QS. Al-Mursalât [77]: 13, 14 dan 38, serta QS. An-Naba' [78]: 17 mengandung pengertian 'perubahan', yaitu perbuatan memisahkan atau menyelesaikan.

Kata *fashl* ( فَصْل ) di dalam ayat-ayat ini didahului oleh kata *yaum* ( يَوْم ) di awalnya sehingga menjadi *yaumul-fashl* ( يَوْمُ الْفَصْلِ ), dan membentuk pengertian khusus, yaitu hari pemisahan, hari penyelesaian, atau hari pengambilan keputusan, atau tegasnya, Hari Kiamat.

Pada Hari Kiamat terjadi pemisahan di antara kebenaran dan kebatilan secara pasti dan adil serta dapat disaksikan oleh semua makhluk. Pemisahan itu, antara lain, ditandai dengan masuknya orang-orang yang taat ke dalam surga sebagai penghargaan atas ketaatan mereka, dan orang-orang yang durhaka ke dalam neraka sebagai balasan atas kedurhakaan mereka. Pada hari itu, juga terjadi penyelesaian kasus-kasus peradilan yang belum diselesaikan dengan adil di dunia. Penyelesaian itu, antara lain, dilakukan dengan mengembalikan hak-hak orang yang teraniaya dari para perampasnya. Penentu dan pengambil keputusan pada waktu itu adalah Allah Yang Mahabijaksana dan Mahaadil. Pendapat lain mengatakan bahwa *yaumul-fashl* ( يَوْمُ الْفَصْلِ ) yang dimaksud oleh QS. Ad-Dukhân [44]: 40 adalah saat ditimpakannya sanksi hukum terhdap Firaun dan para pengikutnya serta terhadap orang-orang musyrik Quraisy.

QS. Shâd [38]: 20 menjelaskan bahwa di antara nikmat yang diberikan Allah kepada Nabi Daud adalah kebijaksanaan di dalam menyelesaikan perselisihan. Penyelesaian itu, menurut sebagian mufasir, ditempuh dengan jalan meminta keterangan para saksi, sumpah, dan pengajuan bukti-bukti oleh kedua belah pihak yang berperkara. Adapun Ibnu Mas'ud, Al-Hasan, Muqatil, dan Qatadah berpendapat bahwa *fashlul khitâb* yang dimaksud itu adalah pengetahuan dan pemahaman mengenai tata cara peradilan yang benar.

Kata *fashl* ( فَصْل ) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 21 dan QS. Ath-Thâriq [86]: 13 mengandung pengertian kepastian atau ketegasan. Kata *al-fashl* ( اَلْفَصْل ) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: dirangkaikan dengan kata *kalimat* ( كَلِمَة ) sehingga menjadi *kalimatul-fashl* ( كَلِمَةُ الْفَصْلِ ), dan berarti 'kata-kata yang pasti dan tegas'. Ayat ini menjelaskan bahwa jika tidak karena janji Allah di dalam ayat lain mengenai penundaan siksaan sampai Hari Kiamat terhadap orang-orang yang mendustakan dakwah Nabi saw., tentu mereka telah mengalami siksaan di dunia ini seperti yang pernah dialami oleh umat-umat sebelumnya. Di dalam QS. Ath-Thâriq [86]: 13, kata *fashl* ( فَصْل ) didahului oleh kata *qaul* ( قَوْل ) sehingga menjadi *qaulun fashlun* ( قَوْل فَصْل ) dan berarti 'kata-kata yang pasti dan tegas'. Ayat ini menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang secara pasti dan tegas membedakan kebenaran dengan kebatilan. Pendapat lain menyatakan, sesudah mati merupakan *qaulun fashlun* ( قَوْل فَصْل ) atau kepastian yang tidak perlu diragukan lagi. ❖ *Zulfikri* ❖

## FÂSIQ ( فَاسِق )

Kata *fâsiq* ( فَاسِق ) berasal dari *fisq* ( فِسْق ) yang berarti 'keluar' atau 'melampaui batas'. Pengertian tersebut dapat diambil dari beberapa ungkapan, misalnya: *fasaqar ruthabu* ( فَسَقَ الرُّطَبُ ) apabila 'biji kurma terkelupas' atau 'keluar dari kulitnya'. *Fasaqal fa'ru* ( فَسَقَ الْفَأْرُ ) di dalam arti 'tikus keluar dari lubangnya'. Kata *fisq* ( فِسْق ) di dalam kedua ungkapan tersebut menunjukkan pengertian yang jelek dan berbahaya.

Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa kata *fisq* ( فِسْق ) di dalam pengertian 'perbuatan tercela' atau 'perbuatan melampaui batas' tidak terdengar di dalam syair-syair Arab. Kata tersebut baru populer setelah turunnya Al-Qur'an.

Kata *fâsiq* ( فَاسِق ) dengan berbagai bentuk kata jadiannya disebut 54 kali di dalam Al-Qur'an. Dengan bentuk isim *mashdar* (verbal-noun), *fisq* ( فِسْق ), disebut tiga kali, masing-masing di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-An'âm [6]: 121, dan 145. Ketiganya berkaitan dengan keharaman beberapa jenis makanan.

Ahmad Syauqi Al-Fanjari menyatakan bahwa diharamkannya beberapa jenis makanan di dalam ayat-ayat tersebut yang dinyatakan dengan *fisq* ( فِسْق ) karena hal tersebut dapat berbahaya bagi manusia, baik fisik maupun mentalnya. Bangkai, darah, binatang yang mati

karena tercekik, dipukul, jatuh, karena ditanduk, atau diterkam binatang buas, dapat menimbulkan keracunan makanan. Sementara itu binatang yang disembelih bukan dengan nama Allah diharamkan karena dapat mencampuradukkan akidah tauhid dengan syirik. Adapun daging babi, di samping dapat berpengaruh pada kesehatan jasmani, juga dapat memengaruhi sifat-sifat mental. Karena itu QS. Al-An'âm [6]: 145 menyatakan keharaman makanan tersebut, di samping disebut sebagai *fisq* ( فِسْق ), juga disebut *rijs* ( رِجْس ) yang berarti 'kotor' atau 'jelek', meliputi aspek fisik dan mental. Di dalam hubungannya dengan aspek yang disebutkan kedua ini, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 mengharamkan pula mengadu nasib dengan anak panah atau meramal yang disejajarkan dengan beberapa makanan yang diharamkan karena hal tersebut jelas berpengaruh pada aspek mental manusia, terutama sekali akidah tauhid.

Di samping pengungkapan kata *fâsiq* ( فاسق ) di dalam bentuk *mashdar* dari *fisq* ( فِسْق ), Al-Qur'an juga menyebut bentuk lain berupa *fusûq* ( فُسُوْق ) empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197, 282 serta QS. Al-Hujurât [49]: 7 dan 11. Semua bentuk yang seasal dengan *fâsiq* ( فاسق ) yang diungkapkan di dalam ayat-ayat tersebut berkaitan dengan perbuatan maksiat, mencakup dosa besar dan dosa kecil, terutama kemaksiatan yang berkaitan dengan ucapan.

Mencaci-maki, mengejek, dan memanggil dengan gelar-gelar jelek dinyatakan sebagai *fusûq* ( فُسُوْق ) (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Ayat tersebut mengandung larangan melakukan hal itu, terutama pada saat melakukan ibadah haji karena di samping dapat mengurangi kesempurnaan ibadat haji juga dapat menimbulkan dampak negatif di dalam interaksi sosial sesama Muslim.

Larangan mencaci-maki, mengejek, dan memberi gelar yang jelek seperti memberi gelar fasik kepada orang yang telah beriman, dikecam keras oleh Al-Qur'an, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 11. Di dalam kaitan itu, Rasulullah saw. menyatakan, *sabâbul muslimi fu-sûqun* ( سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ = mencaci maki sesama muslim adalah perbuatan fasik).

Di dalam kaitannya dengan keimanan, QS. Al-Hujurât [49]: 7 menyatakan bahwa orang yang taat kepada Rasul, hatinya dijadikan cinta kepada keimanan dan dijadikan benci kepada kekufuran, kefasikan, dan kedurhakaan. Agaknya kata *fusûq* ( فُسُوْق ) di dalam ayat tersebut lebih menekankan pada pelanggaran di dalam bentuk ucapan sehingga mereka yang tidak dapat mengendalikan ucapannya tidak hanya dapat melukai perasaan orang lain, tetapi juga dapat mengurangi kualitas keimanannya.

Sementara itu kata *fisq* ( فِسْق ) di dalam bentuk *fi'l mâdhî* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, masing-masing di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 16, QS. Al-Kahfi [18]: 50, QS. As-Sajadah [32]: 20, dan QS. Yûnus [10]: 33. Semuanya berbicara mengenai pembangkangan yang dilakukan orang-orang kafir sekaligus siksaan yang ditimpakan kepada mereka. Karena itu, iblis sang pembangkang itu disebut telah berbuat fasik terhadap perintah Allah karena keengganannya melaksanakan perintah Allah untuk bersujud kepada Adam as.

Mengenai perbuatan fasik yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 59, QS. Al-An'âm [6]: 49, QS. Al-A'râf [7]: 163 dan 165, QS. Al-'Ankabût [29]: 34, serta QS. Al-Aḫqâf [46]: 20. Semua bentuk pengungkapan kefasikan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* di dalam ayat-ayat tersebut didahului oleh *fi'l mâdhî*. Hal tersebut menunjukkan bahwa perbuatan itu dilakukan secara terus-menerus di samping menunjukkan kejelekannya. Fasik yang ditunjuk di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* semuanya berkaitan dengan dosa besar, seperti pendustaan terhadap petunjuk yang dibawa oleh para rasul (QS. Al-Aḫqâf [46]: 20), pelanggaran Bani Israil terhadap hari Sabtu (QS. Al-A'râf [7]: 163), serta pelanggaran umat Nabi Luth terhadap hukum-hukum alam dan hukum agama berupa perbuatan homoseksual (QS. Al-'Ankabût [29]: 34).

Di dalam bentuk *ism fâ'il*, kata *fâsiq* ( فاسِق ) di dalam Al-Qur'an disebut 37 kali. Kefasikan yang ditunjuk dengan *ism fâ'il* pada umumnya memberikan petunjuk bahwa kefasikan tersebut telah menyatu di dalam diri pelakunya. Itu sebabnya maka yang dimaksud dengan orang-orang fasik pada umumnya merujuk kepada orang-orang kafir yang telah melanggar ketentuan-ketentuan yang ditetapkan Allah, baik ketentuan yang ditetapkan melalui wahyu kepada para Nabi dan Rasul maupun ketentuan di dalam bentuk hukum alam. Karena itu pula maka pelanggaran terhadap sifat kodrat manusia seperti yang terjadi pada umat Nabi Luth, dinyatakan sebagai perbuatan fasik.

Berbagai sikap dan perilaku jelek yang menjadi ciri orang fasik seperti ditunjukkan Al-Qur'an, misalnya melanggar perjanjian Allah, mencakup ikrar primordial yang diikrarkan anak cucu Adam sebelum lahir ke dunia dan perjanjian *'aqli*, berupa bukti-bukti keesaan dan kekuasaan Allah di atas bumi ini (QS. Al-Baqarah [2]: 26-27). Itu sebabnya maka Al-Qur'an juga memberi julukan fasik kepada *ahlul-kitâb;* Allah telah mengutus rasul kepada mereka yang membawa wahyu berupa keterangan akan datangnya nabi dan rasul terakhir, yaitu Nabi Muhammad saw., tetapi setelah beliau diutus, mereka mendustakannya (QS. Ash-Shaff [61]: 5).

Ciri lain yang menonjol pada orang fasik ialah perilaku mereka di dalam hal menghancurkan hal-hal yang diperintahkan Allah supaya dipelihara. Mereka juga sering berbuat kerusakan di muka bumi, baik perusakan terhadap tatanan kehidupan manusia maupun perusakan terhadap sumber-sumber kehidupan manusia.

Kerusakan yang ditimbulkan oleh perbuatan orang-orang fasik di dalam sejarah kemanusiaan adalah pemerkosaan terhadap hak-hak asasi manusia seperti apa yang dilaklukan Firaun terhadap Bani Israil. Karena itu, Firaun diberi julukan *fâsiq* (QS. An-Naml [27]: 12, QS. Al-Qashash [28]: 32 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 54).

Di dalam Al-Qur'an, orang Yahudi banyak sekali yang dinyatakan sebagai pembangkang terhadap rasul dan ajaran yang dibawanya. Pada zaman Nabi Musa, orang Yahudi dikenal sebagai pembangkang yang paling susah diatur, keras kepala, suka melanggar janji, menginjak-injak aturan dan hukum Tuhan, serta menimbulkan keonaran dan kerusakan di dalam masyarakat (QS. Al-Baqarah [2]: 59 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 81). Sikap dan perilaku mereka yang jahat itu juga tampak jelas di dalam bentuk permusuhan terhadap kaum Muslim.

Di samping orang Yahudi, orang munafik juga disebut sebagai orang fasik (QS. At-Taubah [9]: 53 dan 67) karena perilaku mereka yang selalu menimbulkan kerusuhan di dalam masyarakat.

Perbuatan yang banyak dinyatakan sebagai perbuatan fasik adalah perbuatan yang mengancam keutuhan dan tatanan kehidupan masyarakat. Perbuatan tersebut banyak dilakukan oleh orang-orang kafir, terutama orang Yahudi. Meskipun demikian, tidak tertutup kemungkinan umat Islam juga mendapat julukan fasik jika sifat-sifat jahat melekat pada dirinya, seperti diisyaratkan di dalam QS. An-Nûr [24]: 4. Ayat itu menyangkut perbuatan menuduh wanita-wanita *muhshan* ( مُحْصَن ) berbuat zina. Hal tersebut jelas membawa dampak negatif dan menurunkan harga diri kaum wanita dan pada gilirannya dapat menimbulkan perpecahan yang serius di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, umat Islam diingatkan agar selalu waspada dan hati-hati terhadap penyebaran berita bohong yang dilakukan orang-orang fasik (QS. Al-Hujurât [49]: 6) sebab orang-orang fasik tidak merasa berat menyampaikan kebohongan dan kepalsuan. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## FATÂ ( فَتَى )

*Fatâ* ( فَتَى ) untuk *mudzakkar*, dan *fatât* ( فَتَاة ) untuk *muannats*, berarti "pemuda/pemudi". Arti itu kemudian pindah ke arti 'budak'. Perpindahan arti itu karena budak, kendati pun sudah besar dan tua, tetap dipandang sebagai anak kecil sebab ia tidak memiliki kebebasan. Rasulullah saw., di dalam sebuah hadits riwayat Bukhari,

Muslim, Abu Daud, dan Imam Ahmad, menganjurkan panggilan *fatâ* ( فَتًى ) atau *fatât* ( فَتَاةٌ ) untuk budak dan tidak memakai panggilan *'abdun* ( عَبْدٌ ) atau *amatun* ( أَمَةٌ ).

Oleh Al-Qur'an, kata *fatâ* ( فَتًى ) dengan berbagai bentuk turunannya disebut sepuluh kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 60, QS. Al-Kahfi [18]: 10, 13, 60, dan 62, QS. Yûsuf [12]: 30, 36, dan 62, QS. An-Nisâ' [4]: 25, serta QS. An-Nûr [24]: 33. Kata *fatâ* ( فَتًى ) yang berarti 'pemuda', oleh Al-Qur'an umumnya digunakan untuk merujuk pada figur atau tokoh historis yang memiliki keutamaan, seperti para nabi dan pemuda *ashhâbul kahf* ( أَصْحَابُ الْكَهْفِ = penghuni gua) yang memiliki keteguhan iman.

Kata *fatâ* ( فَتًى ) yang berarti 'budak' terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 25, QS. Yûsuf [12]: 62, dan QS. An-Nûr [24]: 33. Sesuai dengan arti kebahasaannya dan sejalan dengan anjuran hadits Nabi, panggilan *fatâ* ( فَتًى ) untuk 'budak' merupakan ungkapan kiasan yang sangat baik, yang mengisyaratkan bahwa budak harus dihormati dan diperlakukan manusiawi. Seorang budak tidak boleh, misalnya, dipaksa berbuat keji dan pembebasan dirinya seyogianya diupayakan atau, minimal, dibantu.

❖ *Suryan A. Jamrah* ❖

## FÂTA ( فَاتَ )

Kata *fâta* ( فَاتَ ) di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 153, QS. Al-Hadîd [57]: 23, dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 11. Di dalam ketiga ayat tersebut, kata *fâta* ( فَاتَ ) selalu dirangkaikan dengan kata ganti orang kedua jamak, yaitu *kum*, sehingga menjadi *fâtakum* ( فَاتَكُمْ ). Kata *fâta* ( فَاتَ ) itu berarti "telah hilang, telah luput, atau telah lenyap". Jadi, kata *fâtakum* ( فَاتَكُمْ ) berarti 'telah hilang dari kamu'.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 153, Allah swt. menegaskan bahwa musibah yang menimpa seseorang merupakan akibat dari tindakannya yang tidak mengindahkan nasihat-nasihat yang disampaikan oleh Rasulullah saw. Penegasan ini dikemukakan untuk menjaga supaya orang-orang yang bersangkutan tidak bersedih hati atas nikmat yang hilang dari tangannya, atau atas musibah yang menimpanya. Ayat ini turun berkenaan dengan kekalahan kaum Muslim pada Perang Uhud.

Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 23, Allah menegaskan bahwa musibah apa pun yang menimpa manusia, baik yang terjadi di bumi maupun yang timbul di dalam diri mereka sendiri, sudah ada ketentuannya di *lauh mahfûdz* sebelum Allah menciptakannya. Penegasan ini, kata Allah, penting supaya manusia tidak terlalu bersedih atas musibah yang menimpa mereka dan tidak pula terlalu gembira atas nikmat yang mereka terima.

Berbeda dengan kedua ayat di atas, firman Allah di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 11, berkaitan dengan kasus yang terjadi di dalam suatu peperangan melawan orang-orang kafir. Jika ada istri-istri kaum Muslim yang melarikan diri ke daerah musuh, kemudian daerah itu dikuasai kembali oleh kaum Muslim maka para suami mereka berhak atas harta rampasan perang senilai mahar (mas kawin) yang diberikannya dulu kepada para istrinya itu. Bagian ini harus didahulukan pembayarannya sebelum harta rampasan itu dibagi.

Jadi, di dalam dua ayat pertama, kata *fâta* ( فَاتَ ) itu berarti 'hilang, lenyap, atau musnah', sedangkan di dalam ayat ketiga, kata *fâta* ( فَاتَ ) itu berarti 'lari, atau melarikan diri'. Kata lain yang berasal dari akar kata *fâta* ( فَاتَ ) ini adalah kata *al-faut* ( اَلْفَوْتُ = tempat melarikan diri) yang disebutkan di dalam QS. Sabâ' [34]: 51, dan kata *at-tafâut* ( اَلتَّفَاوُتُ = kontradiksi, atau cacat) yang disebutkan di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3.

❖ *Zulfikri* ❖

## FATH ( فَتْحٌ )

Kata *al-fath* ( اَلْفَتْحُ ) berasal dari akar kata *fataha-yaftahu-fathan* ( فَتَحَ – يَفْتَحُ – فَتْحًا ). Secara etimologis, kata ini berarti 'membuka penutup sesuatu' atau 'menghilangkan (memecahkan) suatu kesulitan'. Dengan demikian maka kata *al-fath* ( اَلْفَتْحُ ) itu dapat digunakan untuk sesuatu yang bisa dilihat oleh mata (konkret) dan untuk

sesuatu yang hanya ada di dalam pikiran.

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-fath* ( اَلْفَتْح ) disebut delapan kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 141, QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, QS. As-Sajadah [32]: 28 dan 29, QS. Al-Hadîd [57]: 10, QS. Al-Anfâl [8]: 19, QS. Ash-Shaff [61]: 13, serta QS. An-Nashr [110]: 1. Pada enam ayat di dalam surah tersebut, kecuali QS. As-Sajadah [32]: 28 dan 29, kata *al-fath* ( اَلْفَتْح ) menunjuk kepada pengertian 'kemenangan yang dicapai oleh kaum Muslim di dalam kehidupan mereka di dunia ini'. Kata *al-fath* ( اَلْفَتْح ) yang disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 141, QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, QS. Al-Hadîd [57]: 10, QS. Al-Anfâl [8]: 19, dan QS. An-Nashr [110]: 1 menunjuk kepada pengertian 'kemenangan yang dicapai oleh kaum Muslim pada masa Nabi saw. di dalam peperangan'. Adapun kata *al-fath* ( اَلْفَتْح ) yang disebut di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 13 berarti 'kemenangan atau keberhasilan yang bisa dicapai oleh kaum Muslim di dalam aktivitasnya sehari-hari'.

Kata *al-fath* ( اَلْفَتْح ) yang disebutkan di dalam QS. As-Sajadah [32]: 28 dan 29 mengandung dua kemungkinan pengertian. Menurut Mujahid, kata *al-fath* ( اَلْفَتْح ) yang disebut di dalam QS. As-Sajadah [32]: 28 itu dijelaskan oleh kata *yaumul fath* ( يَوْمُ الْفَتْحِ ) pada Ayat 29 surah yang sama. *Yaumul fath* ( يَوْمُ الْفَتْحِ ) yang dimaksud adalah 'Hari Kiamat'. Pengertian ini, katanya, sesuai dengan penjelasan ayat selanjutnya yang menjelaskan bahwa tidak ada manfaat keimanan bagi orang-orang kafir pada Hari Kiamat atau *yaumul fath* ( يَوْمُ الْفَتْحِ ) itu. Menurut Al-Farra' dan Al-Qutaibi, yang dimaksud dengan kata *al-fath* ( اَلْفَتْح ) pada kedua ayat itu adalah kemenangan yang berhasil dicapai oleh kaum Muslim pada penaklukan kota Mekah. As-Suddi berpendapat bahwa hari yang dimaksud oleh kedua ayat itu adalah hari-hari terjadinya Perang Badar.

Jadi, kata *fath* ( اَلْفَتْح ) di dalam Al-Qur'an yang ditambah dengan huruf *alif* dan *lam* di awalnya sehingga menjadi *al-fath* ( اَلْفَتْح ), atau yang disebut dengan *harkat dhammah* (*tanwîn*) sehingga menjadi *fathun* ( فَتْح ), khusus digunakan untuk pengertian yang hanya ada di dalam pemikiran, yaitu 'kemenangan'. Dengan kemenangan ini, kaum Muslim dapat menghilangkan atau mengatasi kesulitan yang mereka hadapi. Betapa penting ihwal *al-fath* ( اَلْفَتْح = kemenangan) ini, di dalam Al-Qur'an dijumpai satu surah khusus yang dinamai *surah al-fath* ( اَلْفَتْح = surah kemenangan). Surah yang dimaksudkan ialah QS. Al-Fath [48] yang terdiri atas 29 ayat, 560 kalimat dan 2438 huruf. Selain berisikan ihwal keimanan dan hukum, surah yang tergolong ke dalam kelompok *Madaniyah* ini juga memuat kisah dan lain-lain. ❖ *Zulfikri* ❖

## FÂTHIR ( فَاطِر )

Kata *fâthir* ( فَاطِر ) adalah bentuk *ism fâ'il* (*kata pelaku*). Kata itu dan turunannya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyal 20 kali di dalam 17 surah.

Makna asal *fâthir* ( فَاطِر ) adalah *asy-syaqq* ( اَلشَّقّ = pecah atau belah). Termasuk di antara kerabat kata *fâthir* ( فَاطِر ) yang mengandung makna 'pecah' dan 'belah' adalah kata *yatafaththarna* ( يَتَفَطَّرْنَ – *fi'l mudhâri'/imperfect active*) di dalam QS. Maryam [19]: 90 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 5; *infatharat* ( اِنْفَطَرَتْ – *fi'l mâdhî/perfect active*) di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 1; *futhûr* ( فُطُوْر – jamak dari *fathr* ( فَطْر )/*verbal noun*) di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3; dan kata *munfathir* ( مُنْفَطِر – *ism fâ'il/participle active*) di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 18. Dari kelima ayat itu ada yang berkonotasi *al-fasâd* (buruk) dan ada yang berkonotasi *ash-shalah* (baik/perbaikan). Yang berkonotasi buruk, yakni kata *futhûr* ( فُطُوْر ) yang terdapat di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3. Ayat ini menginformasikan bahwa seluruh ciptaan Allah tidak ada yang retak/buruk, tetapi serasi, selaras, dan tidak saling bertentangan, ibarat tubuh yang satu. Andaikan terjadi ketidakseimbangan dan ketidakselarasan di dalam ciptaan-Nya, alam ini rusak dan binasa.

Makna asal yang berkonotasi baik (*ash-shalah*) terdapat pada kata *munfathir* ( مُنْفَطِر ) di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 18. Ayat ini menggambarkan bahwa pecah dan belahnya

langit pada Hari Kiamat tidak dimaksudkan untuk kerusakan atau kehancuran, tetapi hakikatnya untuk kesempurnaan rancangan yang telah dijanjikan Allah. Kehancuran di dalam peristiwa ini bukan untuk kehancuran, melainkan untuk terciptanya alam akhirat yang lebih baik daripada keadaan alam sebelumnya.

Kemudian, kata *fâthir* ( فَاطِر ) itu juga mengandung arti 'menjadikan, menciptakan'. Arti ini terdapat sebanyak 14 kali dari 20 kali pengulangan kata *fâthir* ( فَاطِر ) dan yang seakar dengannya. Hal itu terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 14 dan 79, QS. Hûd [11]: 51, QS. Yûsuf [12]: 101, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Al-Isrâ' [17]: 51, QS. Thâhâ [20]: 72, QS. Az-Zumar [39]: 46, QS. Asy-Syûrâ [42]: 11, serta QS. Az-Zukhruf [43]: 27. *'Katakanlah: Apakah aku jadikan pelindung selain Allah yang menjadikan langit dan bumi, padahal Dia memberi makan dan tidak diberi makan?.'* (QS. Al-An'âm [6]: 14).

Beberapa sumber yang mengartikan *fâthir* ( فَاطِر ) dengan penciptaan, umumnya merujuk pada riwayat yang sama dari Ibnu Abbas: ia menuturkan bahwa semula ia tidak mengerti dan memahami kata *fâthir* ( فَاطِر ) sebelum datang kepadanya dua orang nomad Arab yang mempertengkarkan sebuah sumur. Salah seorang di antara mereka mengatakan, *"Ana fathartuhâ aiy ibtada'tuhâ"* ( أَنَا فَطَرْتُهَا أَيْ اِبْتَدَأْتُهَا = Akulah yang menjadikannya, yaitu yang membuatnya pertama kali).

Satu di antara banyak pengulangan kata *al-fithrah* ( اَلْفِطْرَة ) itu memunyai makna bahwa Allah menciptakan potensi *ma'rifatul îmân* ( مَعْرِفَةُ الْإِيْمَان = mengenal iman) pada diri manusia berbarengan dengan waktu penciptaannya. (QS. Ar-Rûm [30]: 30)

Dari 14 kata *fâthir* ( فَاطِر ) di dalam Al-Qur'an yang mengandung arti penciptaan itu, enam kali di antaranya membicarakan penciptaan manusia. Sisanya, sebanyak delapan kali, membicarakan penciptaan alam semesta. Ayat yang menerangkan penciptaan manusia ialah QS. Hûd [11]: 51, QS. Al-Isrâ' [17]: 51, QS. Thâhâ [20]: 72, QS. Ar-Rûm [30]: 30, QS. Yâsîn [36]: 22, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 27. Ayat yang memuat penciptaan alam semesta, sebanyak enam kali di dalam bentuk *ism fâ'il, fâthir* ( فَاطِر ), yakni QS. Al-An'âm [6]: 14, QS. Yûsuf [12]: 102, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Fâthir [35]: 1, QS. Az-Zumar [39]: 46, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 11; dua kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, yakni QS. Al-An'âm [6]: 79 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 56.

Adapun ayat-ayat yang membicarakan penciptaan manusia dan alam semesta yang menggunakan kata *fâthir* ( فَاطِر ) atau yang seakar dengannya, ternyata di dalamnya tidak memuat penjelasan secara rinci.

Penciptaan dengan menggunakan kata *fâthir* ( فَاطِر ) penekanannya pada penciptaan dari permulaan, sejak awal, tanpa ada contoh sebelumnya. Kandungan arti ini amat dekat dengan arti *badî'* ( بَدِيْع ) yang tekanan maknanya adalah 'tiada contoh sebelumnya', hal yang baru sama sekali. Kesemua itu menunjukkan kemahakuasaan Allah menciptakan segala sesuatu sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## FATTÂH, AL- ( اَلْفَتَّاح )

Kata *al-fattâh* ( اَلْفَتَّاح ) terambil dari akar kata *fataha* ( فَتَحَ ) yang pada dasarnya bermakna antonim *tertutup,* karena itu ia bisa diartikan *membuka.* Makna kata ini kemudian berkembang menjadi *kemenangan,* karena dalam *kemenangan* tesirat sesuatu yang diperjuangkan menghadapi sesuatu yang dihalangi dan ditutup. Kata ini juga bermakna *menetapkan hukum* karena dengan ketetapan itu, terbuka jalan penyelesaian. Air yang keluar dari bumi (mata air) dinamai *fatah* ( فَتح ), karena adanya sesuatu yang terbuka pada tanah sehingga ia dapat memancar; *'irfân* ( عِرْفَان [pengetahuan]) juga dinamai demikian, karena ia membuka tabir kegelapan. Kata *Al-fattâh*–sebagaimana terbaca maknanya di atas–tidak digunakan kecuali kalau sebelumnya terdapat ketertutupan, kesulitan, atau ketidakjelasan. Bukankah sesuatu yang dibuka adalah sesuatu yang sebelumnya tertutup? Dengan demikian *Al-fattâh* adalah terbukanya segala sesuatu yang

tertutup, baik material maupun spiritual.

Allah swt. sebagai *Al-Fattâh* adalah Dia yang membuka buat hamba-hamba-Nya segala apa yang tertutup menyangkut sebab-sebab perolehan yang mereka harapkan. Pintu rezeki yang tertutup bagi seseorang, dibuka-Nya, sehingga dia menjadi berkecukupan atau kaya. Hati yang tertutup menerima sesuatu; seperti kebenaran atau cinta, dibukanya sehingga terisi kebenaran dan terjalin cinta. Pikiran yang tertutup menyangkut satu problem dibukanya, sehingga terselesaikan kesulitan dan teratasi problem. Demikian seterusnya.

Imam Al-Ghazali mengartikan *Al-Fattâh* sebagai *"Dia yang dengan 'inayah/pertolongan dan perhatian-Nya terbuka segala yang tertutup, serta yang dengan hidayah/petunjuk-Nya terungkap segala yang musykil (samar dan sulit)."*

Suatu saat Allah memberi kemenangan dalam peperangan memperebutkan satu kota. Itu adalah *fatah* seperti firman-Nya pada QS. Al-Fath [48]: 1: *"Innâ Fatahnâ Laka Fathan Mubînâ* (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا = *sesungguhnya Kami telah memenangkan Engkau dengan kemenangan yang jelas."* Ayat ini turun berkaitan dengan kemenangan yang diraih Rasul saw. di kota Mekkah. Di kali lain, Allah memberi putusan yang tepat dan adil bagi yang bersengketa, putusan itu juga adalah *fatah*. Di kali ketiga, Allah membuka hati *auliyâ'*-Nya untuk menerima curahan *'irfân* (pengetahuan), yang sebelumnya samar atau sama sekali tidak mereka ketahui. Bahkan segala rahmat yang diraih manusia, setelah sebelumnya terdapat ketertutupan, adalah *fatah* (مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا = *"Apa-apa yang dianugerahkan Allah kepada manusia dari rahmat, maka tidak ada yang dapat menahannya"* (QS. Fâthir [35]: 2).

Seorang ilmuwan yang menghadapi kesulitan memecahkan sesuatu yang musykil, tidak jarang tiba-tiba secara kebetulan, memperoleh secercah cahaya petunjuk-Nya sehingga benang kusut yang dihadapinya terurai dengan sangat mudah. Ini juga merupakan *fatah*.

Kata *Al-Fattâh* hanya ditemukan sekali dalam Al-Qur'an (QS. Sabâ [34]: 26), demikian juga *Khair Al-Fâtihîn* (sebaik-baik Pemberi putusan) (QS. Al-A'râf [7]: 89). Kedua ayat yang menyifati Allah dengan sifat tersebut, berbicara tentang satu persolan yang sejak dahulu hingga kini amat sulit dipecahkan, terkunci rapat untuk dibuka, bahkan mustahil dapat ditemukan putusannya oleh siapa pun yang bersengketa. Persoalan dimaksud adalah memberi putusan kepada yang bersengketa tentang siapa yang benar dalam perbedaan agama dan keyakinan.

QS. Al-A'râf [7]: 88, 89, berbicara tentang Nabi Syu'aib as. dan umatnya menghadapi para pemuka masyarakat yang mempertahankan keyakinan mereka. Para pemuka itu berkata:

لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ

*"Sungguh kami akan mengusir engkau wahai Syu'aib dan orang-orang yang beriman bersama engkau dari negeri kami, atau kamu kembali ke agama kami." Syu'aib menjawab: "Apakah kamu akan mengusir kami walau kami tidak suka dengan agama kalian?"*

Syu'aib kemudian menjelaskan sikapnya dan sikap kaumnya dengan berkata:

وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ

*"Wasi'a Rabbunâ kulla syai'in 'ilmâ 'ala Allâhi tawakalnâ Rabbanaftah bainanâ wa baina qauminâ bi al-haqq wa Anta Khair al-Fâtihîn*
*Pengetahuan Tuhan kita meliputi segala sesuatu. Kepada Allah saja kami berserah diri. Wahai Tuhan kami, putuskanlah perkara antara kami dan antara kaum kami secara haq (adil), Engkaulah Khair al-Fâtihîn (sebaik-baik Pemberi putusan)"* (QS. Al-A'râf [7]: 88, 89). Demikian Wa Allâh A'lam. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## FATRAH ( فَتْـــرَة )

Kata ini terambil dari akar kata *fa', ta'* dan *ra'*, yang berarti 'menjadi kendor', 'menjadi lunak dan lemah setelah keras dan kuat'. Kata ini dan yang seakar dengannya hanya disebutkan tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu *fatrah* ( فَتْـــرَة ) satu kali (QS. Al-Mâ'idah [5]: 19); *yafturûn* ( يَفْتُـــرُوْن )

satu kali (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20); *yufattaru* ( يُفَتَّرُ ) satu kali (QS. Az-Zukhruf [43]: 75). Yang pertama menunjuk kepada arti 'terhentinya pengiriman rasul (masa vakum)'; dan yang kedua dan ketiga mendapat tambahan huruf *lâ* yang mengandung arti *nafy* (meniadakan) sehingga keduanya mengandung arti 'tidak pernah berhenti' atau 'terus menerus'. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kata *fatrah* mengandung arti 'sesuatu yang tidak lagi aktif' yang disebabkan oleh kekuatannya menurun atau hilang sama sekali, baik untuk sementara maupun untuk selamanya. Masa vakum di antara dua orang rasul/nabi disebut *fatrah* karena terhentinya kedatangan motivator untuk melaksanakan ajaran syariat.

Di dalam suatu riwayat dikatakan bahwa jarak di antara Nabi Musa dengan Nabi Isa adalah 1700 tahun. Pendapat lain mengatakan 1900 tahun, tanpa ada masa *fatrah*. Selama masa itu telah datang sebanyak dua ribu orang nabi, seribu dari kalangan Bani Israil dan selebihnya dari non-Israil. Jarak di antara kelahiran Nabi Isa as. dengan Nabi Muhammad saw. sekitar 571 tahun.

Pada mulanya, menurut riwayat yang bersumber pada Al-Kalbi yang dikutip oleh Fakhr Ar-Razi, telah dikirim empat orang rasul: tiga dari Bani Israil dan satu dari bangsa Arab, yaitu Khalid ibnu Sinan Al-'Abasi. Riwayat lain yang bersumber pada Ibnu Abbas sebagaimana dikutip Asy-Syaukani, menyebutkan bahwa di antara Nabi Isa as. dengan Nabi Muhammad saw. telah diutus tiga orang rasul, salah seorang di antaranya ialah Simon dari kelompok *hawâriyyîn* ( حَوَارِيِّيْنَ ). Inilah yang dimaksud firman Allah di dalam QS. Yâsîn [36]: 14, *"Ketika kami mengutus kepada mereka dua orang utusan, lalu mereka mendustakan keduanya, kami kuatkan dengan (utusan) yang ketiga; maka, ketiga utusan itu berkata, 'Sesungguhnya kami adalah orang-orang diutus kepadamu'"*.

Jadi, masa *fatrah* di antara Nabi Isa dengan Nabi Muhammad sekitar 434 tahun. Selama di dalam masa *fatrah* itu terjadilah perubahan-perubahan syariat yang telah dibawa oleh utusan-utusan Tuhan sebelumnya sehingga bercampur baur di antara yang hak dan yang batil. Di dalam keadaan demikian, manusia tidak tahu lagi bagaimana cara melakukan ibadah kepada Tuhan sehingga mereka bermohon kepada Allah agar diberi tahu cara menyembah kepada-Nya. Maka, Allah mengutus Nabi Muhammad saw. Selain itu, di antara hikmah diutusnya Nabi Muhammad saw. pada masa *fatrah* ialah agar mereka (Ahli Kitab) tidak beralasan untuk mengelak tidak beribadah karena tidak adanya nabi/rasul yang memberitahu mereka. Hal ini dijelaskan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]:19. Terjemah ayat tersebut, *"Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepada kamu Rasul Kami, menjelaskan (syariat Kami) kepadamu ketika terputus (pengiriman) rasul-rasul agar kamu tidak mengatakan, 'Tidak ada datang kepada kami, baik seorang pembawa berita gembira maupun seorang pemberi peringatan.' Sesungguhnya telah datang kepadamu pemberi berita gembira dan pemberi peringatan. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."*

Kata *yafturûn* ( يَفْتُرُوْنَ ) mendapat tambahan huruf *lâ* di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20. Allah memuji para malaikat-Nya yang senantiasa melakukan ibadah terus-menerus di dalam bentuk bertasbih sepanjang malam dan siang tiada henti-hentinya. Ayat tersebut berbunyi, *"Yusabbihûnal-laila wan nahâra lâ yafturûn"* ( يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ). Kata *yufattaru* ( يُفَتَّرُ ) yang juga mendapatkan tambahan huruf *lâ* di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 75 menjelaskan bahwa siksaan orang-orang kafir di dalam neraka tidak akan diringankan dan mereka di dalamnya berputus asa. Ayat tersebut berbunyi, *"Lâ yufattaru 'anhum wa hum fîhi mublisûn"* ( لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ). ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## FAUZ ( فَوْز )

Kata *fauz* ( فَوْز ) merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari *fâza – yafûzu – fawzan* ( فَازَ – يَفُوْزُ – فَوْزًا ). Bentuk jamak dari *fauz* ( فَوْز ) adalah *fawâiz* ( فَوَائِز ). Di dalam Al-Qur'an, kata *fauz* ( فَوْز ) dan kata yang seasal dengan kata itu disebut 29 kali.

Secara bahasa, kata *fauz* ( فَوْز ) berarti *azh-zhfr bil khaîr wan najâtu minasy syarri* ( الظَّفْرُ بِالْخَيْرِ وَالنَّجَاةُ مِنَ الشَّرِّ = Keberhasilan memperoleh kebaikan dan terlepas dari keburukan). Dengan kata lain, *fauz* ( فَوْز ) berarti 'keberuntungan'. Kata lain yang sinonim dengan *fauz* ( فَوْز ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah *iflâh* ( إِفْلَاح ), seperti *qad aflaha man tazakkâ* ( قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى = sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan dirinya) (QS. Al-A'lâ [87]: 14) dan *qad aflahal mu'minûn* ( قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ = Sesungguhnya beruntunglah orang yang beriman) (QS. Al-Mu'minûn [23]: 1). Akan tetapi, kata *iflâh* ( إِفْلَاح ) lebih umum dari kata *fauz* ( فَوْز ), karena bisa mencakup kemenangan di dunia dan di akhirat. Untuk di dunia seperti tukang sihir yang tak akan menang melawan Nabi Musa as. (QS. Thâhâ [20]: 69). Untuk di akhirat, sebagaimana yang dikemukakan oleh Al-Qurthubi, keberuntungan yang diperoleh seseorang yang berat timbangan baiknya (QS. Al-A'râf [7]: 8). Kata *fauz* ( فَوْز ) lebih dikhususkan kepada keberuntungan atau kemenangan yang akan diperoleh di akhirat kelak, sebagai keberuntungan yang hakiki atau *fauzun 'azhîm* ( فَوْزٌ عَظِيْم ) (QS. Ash-Shâffât [37]: 60, QS. At-Taubah [9]: 100, dan sebagainya).

Dengan demikian, secara terminologis, kata *fauz* ( فَوْز ) berarti hasil baik atau keberuntungan yang akan diperoleh seseorang yang beriman sebagai imbalan dari perbuatan baik (*'amal shâlih*) yang dilakukan selama di dunia. Hasil baik itu adalah kesenangan surga dan terhindar dari siksaan neraka. Jadi, keberuntungan yang dimaksud di sini adalah keberuntungan yang bersifat rohani dan bukan keberuntungan materi seperti yang diperoleh manusia di dunia ini.

Bila kita telusuri ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang *fauz* ( فَوْز ), hanya satu yang menggunakan *afûzu* ( أَفُوْزُ ), yang berarti 'saya beruntung'. Itu pun menggambarkan ucapan orang munafik yang memahami 'keberuntungan' sebagai keberuntungan yang bersifat materi (QS. An-Nisâ' [4]: 73). Selebihnya mengandung makna 'pengampunan dan keridhaan Tuhan serta kebahagiaan surgawi'. Oleh karena itu, ucapan *wal fâ'izîn* ( وَالْفَائِزِيْنَ ) sebagai sambungan dari ucapan *minal 'âidîn* ( مِنَ الْعَائِدِيْنَ ) yang sering diucapkan pada hari Idul Fitri dipahami di dalam arti harapan dan doa, yakni semoga kita semua memperoleh ampunan dan ridha Allah swt. sehingga kita mendapatkan kenikmatan surga.

Salah satu persyaratan memperoleh keberuntungan itu adalah suka memaafkan orang lain serta lapang dada (QS. An-Nûr [24]: 22). Ayat ini berkaitan dengan kisah Abu Bakar ra. yang semula tidak akan memaafkan orang yang menyebarkan berita bohong tentang anaknya, sekaligus istri Nabi Muhammad, Aisyah ra. Setelah ayat ini turun maka Abu Bakar memaafkannya dan memperoleh keberuntungan di akhirat nantinya.

Keberuntungan di dalam arti *fauz* ( فَوْز ) dikemukakan oleh Al-Qur'an sebagai keberuntungan yang kekal dan tidak akan habis-habisnya (QS. At-Taubah [9]: 100, QS. An-Nisâ' [4]: 13, QS. At-Taghâbun [64]: 9, dan sebagainya).

Al-Barsawi, dengan mengutip pendapat Ibnu 'Ata' mengatakan, *al-fâ'izûn* ( اَلْفَائِزُوْنَ ) itu adalah orang-orang yang taat kepada Allah dengan arti memerkenankan seruan yang hakiki dan taat kepada Rasulullah di dalam arti memerkenankan seruan yang berisikan nasihat-nasihat. Ditambahkan oleh Al-Maraghi bahwa taat kepada Allah dan Rasul-Nya berarti semua perintah agama diikuti dan semua larangan agama dijauhi. Takut kepada Allah berarti takut berbuat dosa, karena itu mereka tinggalkan sehingga muncul rasa ingin menghindar dari dosa tersebut (takwa). Karena ketakwaan itulah mereka memperoleh *fauz* ( فَوْز = keberuntungan yang sesungguhnya) dan terhindar dari siksaan neraka (QS. Az-Zumar [39]: 61). ❖ *Yaswirman* ❖

## FI'AH ( فِئَة )

Kata *fi'ah* ( فِئَة ) berasal dari kata *fiyah* ( فِيَة ) atau *fiwah* ( فِوَة ). Huruf *yâ* atau huruf *wâw* yang ada pada *lâm fi'l* dibuang menjadi *fi'ah* ( فِئَة ), dan bentuk jamaknya adalah *fi'ât* ( فِئَات ). Kata ini berarti 'suatu golongan tertentu', baik banyak maupun sedikit dan anggotanya saling tolong-

menolong di dalam menghadapi kesulitan. Kata *fi'ah* ( فئة ) di dalam Al-Qur'an disebut 11 kali, delapan kali di antaranya disebut di dalam bentuk tunggal, *fi'ah* ( فئة ) yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249, QS. Âli 'Imrân [3]: 13, QS. Al-Anfâl [8]: 16, 19 dan 45, QS. Al-Kahfi [18]: 43, serta QS. Al-Qashash [28]: 81. Tiga kali disebut di dalam bentuk *mutsannâ*, *fi'atâin* ( فئتين = dua golongan), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 13, QS. An-Nisâ' [4]: 88, dan QS. Al-Anfâl [8]: 48.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249, kata *fi'ah* ( فئة ) disebut dua kali, yang pertama dirangkaikan dengan kata sifat *qalîlah* ( قليلة ) yang berarti 'sedikit', dan yang kedua dirangkaikan dengan kata sifat *katsîrah* ( كثيرة ) yang berarti 'banyak'. Menurut Abul Qasim Al-Balkhi, *fi'atun qalîlah* ( فئة قليلة ) yang dimaksud oleh ayat itu adalah angkatan perang dari orang-orang yang beriman di bawah pimpinan Talut. Sebagian kecil dari mereka memiliki keyakinan yang kuat dan merekalah yang berkata, "Berapa banyak terjadi bahwa golongan yang sedikit dapat mengalahkan golongan yang banyak atas izin Allah." Adapun *fi'atun katsîrah* ( فئة كثيرة ) yang dimaksud oleh ayat itu adalah angkatan perang dari orang-orang kafir di bawah pimpinan Jalut, dengan jumlah tentara yang lebih banyak dan peralatan perang yang lebih lengkap. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 13 dikemukakan adanya dua golongan dengan kriteria berbeda yang berhadapan di dalam suatu peperangan, yaitu angkatan perang dari orang-orang yang beriman dan dari orang-orang kafir.

Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16 dan 45, dikemukakan sebagian dari aturan perang yang harus diperhatikan oleh orang-orang yang beriman. Mereka tidak dibenarkan menarik diri ketika berhadapan dengan pasukan musuh di suatu peperangan kecuali untuk mengatur strategi atau bergabung dengan pasukan lain. Di samping itu, mereka juga harus memiliki semangat yang tangguh, pendirian yang kuat, dan selalu ingat kepada Allah. Penegasan ini dikemukakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16 dan 45. Kata *fi'ah* ( فئة ) di dalam Ayat 16 berarti 'pasukan kaum Muslim', sedangkan di dalam Ayat 45 berarti 'pasukan musuh'. Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 19 dan 48, kata itu mengandung pengertian orang-orang musyrik dan tipu daya setan untuk mengabarkan peperangan. Ayat 19 menegaskan bahwa angkatan perang orang-orang musyrik, sekali pun besar dan kuat, tidak akan menyelamatkan mereka dari kehancuran. Peringatan serupa juga dikemukakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 43, dan QS. Al-Qashash [28]: 81. QS. An-Nisâ' [4]: 88 memuat teguran terhadap kaum Muslim yang terpecah menjadi dua golongan yang memusuhi mereka. Adapun di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 48, dimuat salah satu di antara tipu daya setan untuk menyulut peperangan. Kepada setiap pasukan, ditimbulkan rasa percaya diri bahwa pasukan mereka pasti menang dan dia bersedia menjadi pelindung mereka. Akan tetapi, setelah kedua pasukan itu saling berhadapan, setan berlepas tangan dari tanggung jawab dan janji-janji sebelumnya.
❖ *Zulfikri* ❖

## FIDÂ' ( فداء )

*Fidâ'* ( فداء ) merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fadâ, yafdî* ( فدى يفدى ) dan berarti 'tebusan'. Kata ini bisa digunakan sebagai nama bagi pembayaran uang atau harta di dalam jumlah tertentu untuk membebaskan diri seseorang dari statusnya sebagai tawanan perang. Bisa pula digunakan sebagai nama bagi pembayaran uang atau harta dengan jumlah tertentu, karena perintah Allah, untuk menebus diri seseorang dari beban dosa karena pelanggaran yang dilakukannya di dalam pelaksanaan suatu ibadah tertentu, seperti ibadah puasa Ramadan, dan ibadah haji. Untuk pengertian kedua ini, kata *fidâ'* ( فداء ) merupakan sinonim bagi kata *fidyah* ( فدية ).

Di dalam Al-Qur'an kata *fidâ'* ( فداء ) disebut di dalam QS. Muhammad [47]: 4, berbicara mengenai status orang-orang kafir yang ditawan oleh kaum Muslim di dalam suatu peperangan. Mereka boleh membebaskan kembali tawanan itu dan boleh pula menuntut tebusan, baik

berupa uang maupun pertukaran antara sesama tawanan perang. Kata *fidyah* ( فِدْيَة ) disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184 (berkaitan dengan ibadah puasa Ramadan), QS. Al-Baqarah [2]: 196 (berkaitan dengan ibadah haji), dan QS. Al-Hadîd [57]: 15. Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 15, Allah menegaskan bahwa pada Hari Kiamat nanti, *fidyah* ( فِدْيَة ) atau tebusan atas dosa seseorang, baik orang Mukmin maupun orang kafir, tidak akan diterima-Nya lagi.

Kata *fadâ'* ( فَدَى ) yang seasal dengan *fidâ'* ( فِدَاء ) disebut di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 107. Di dalam ayat ini, Allah mengakui dan menghargai ketulusan niat Nabi Ibrahim untuk melakukan pengorbanan yang diperintahkan-Nya dan menebusinya dengan seekor sembelihan yang besar. Kata-kata lain yang seasal dengan *fidâ'* ( فِدَاء ) ini, yaitu *tufâdû* ( تُفَادُوْا = kamu mengambil tebusan) disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, *iftadâ* ( اِفْتَدَى ) disebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 91, *iftadat* ( اِفْتَدَتْ ) disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 229 dan QS. Yûnus [10]: 54, *iftadaw* ( اِفْتَدَوْا ) di dalam QS. Az-Zumar [39]: 47, QS. Al-Ra'd [13]: 18, *yaftadî* ( يَفْتَدِيْ ) disebut di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 11, dan *yaftadû* ( يَفْتَدُوْا ) disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah (5): 36. Kata-kata yang disebut terakhir ini, kecuali *tufâdû* ( تُفَادُوْا ), berarti 'memberi tebusan'. ❖ *Zulfikri* ❖

## FIDYAH ( فِدْيَة )

*Fidyah* adalah bentuk *mashdar* dari kata *fadâ-yafdî* ( فَدَى - يَفْدِي ) yang berarti 'menjamin atau menjaga kesalamatan manusia dengan pemberian tebusan'. Sebagai contoh, *fadâl-mar'atu nafsahâ min zaujihâ* ( فَدَى الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا مِنْ زَوْجِهَا = istri menebus dirinya dari suaminya). Artinya, dia menyerahkan sejumlah harta kepada suaminya, sehingga suami dengan rela menceraikannya. Dengan berbagai derivasinya, kata *fidyah* ( فِدْيَة ) di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 13 kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata kerja seperti yang terdapat di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 107; QS. Al-Baqarah [2]: 85 dan 229; QS. Âli 'Imrân [3]: 91; QS. Yûnus [10]: 54; QS. Ar-Ra'd [13]: 18; QS. Az-Zumar [39]: 47; QS. Al-Mâ'idah [5]: 36; dan QS. Al-Ma'ârij [70]:11.

Bentuk kata pertama, yaitu *fadâ* ( فَدَى = menyerahkan tebusan) terdapat di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 107. Ini digunakan di dalam kaitan dengan penyembelihan putra Nabi Ibrahim as., Ismail as., tatkala mereka diuji untuk membuktikan mimpi yang benar (*ru'yah shâdiqah*) yang dialami oleh Nabi Ibrahim as. Namun, dengan ketentuan Allah, alat yang dipakai Ibrahim as. tidak dapat menebas leher Ismail dan untuk meneruskan kurban, Allah menggantinya dengan seekor sembelihan yang besar. Peristiwa ini menjadi dasar bagi disyariatkannya kurban yang dilakukan pada hari raya haji.

Bentuk kata kerja kedua, yaitu *fâdâ yufâdi* atau *tufâdî* ( فَادَى – يُفَادِي أَوْ تُفَادِي = membebaskan dan mengambil tebusan atau saling menukar tawanan) terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85. Ayat ini berkenaan dengan kisah orang Yahudi di Madinah pada permulaan hijrah; Yahudi Bani Quraizhah bersekutu dengan suku Aus, dan Yahudi dari Bani Nadir bersekutu dengan orang-orang Khazraj. Di antara suku Aus dan suku Khazraj sebelum Islam selalu terjadi persengketaan dan peperangan yang menyebabkan Bani Quraizhah membantu Aus dan Bani Nadir membantu orang-orang Khazraj, sampai di antara kedua suku Yahudi itu pun terjadi peperangan dan tawanan-tawanan karena membantu sekutunya. Akan tetapi, jika kemudian ada orang-orang Yahudi tertawan maka kedua suku Yahudi itu bersepakat untuk menebusnya sekalipun mereka tadinya berperang.

Bentuk kata kerja ketiga, yaitu *iftadâ yaftadî* ( اِفْتَدَى - يَفْتَدِي = menebus) terdapat di dalam tujuh ayat dari sembilan ayat yang telah disebutkan. Enam dari tujuh ayat (kecuali QS. Al-Baqarah [2]: 229) semuanya berbicara tentang penebusan diri orang-orang kafir dan orang-orang menafik di akhirat menyangkut dosa yang telah mereka lakukan selama mereka berada di dunia. Penebusan diri seperti itu jelas tidak akan diterima oleh Allah. Tempat mereka tetap di neraka. Adapun QS. Al-Baqarah [2]: 229) justru berbicara

tentang penebusan diri dan istri-istri yang ingin melepaskan diri dari ikatan perkawinan dengan bayaran kepada suaminya (sebagai imbalan kerugiannya membayar mahar, nafkah, dan lain sebagainya). *Khulû'* ( خلع ) yaitu permintaan cerai seorang istri kepada suami dengan keharusan membayar sejumlah uang yang lazim disebut dengan istilah uang *'iwadh* ( عوض = uang pengganti).

Kata *fidyah* ( فدية ) di dalam pengertian syara' (hukum Islam) sebagai terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184 dan 196. *Fidyah* ialah sesuatu yang diserahkan sebagai tebusan. Penebusan yang dilakukan oleh seseorang melalui dua jalan, yaitu puasa dan sedekah.

QS. Al-Baqarah [2]: 184 berbicara tentang kewajiban membayar *fidyah* bagi seseorang yang tidak sanggup melakukan puasa dan tidak pula mampu untuk menggantinya pada hari-hari lain. Mereka yang dimungkinkan membayar *fidyah* sebagai pengganti puasa ialah:

1. Orang yang sudah tua;
2. Orang yang terus-menerus sakit, dan sulit diharapkan kesembuhannya;
3. Perempuan hamil dan yang sedang menyusui jika mereka khawatir bahwa berpuasa akan menimbulkan efek negatif terhadap perkembangan dan kesehatan bayinya, serta
4. Para pekerja berat yang tidak memunyai sumber rezeki lain kecuali dari pekerjaan berat tersebut.

Bentuk *fidyah* yang harus ditunaikan oleh orang yang mendapat keringanan untuk tidak berpuasa adalah memberi makan fakir miskin setiap hari ketika ia tidak berpuasa. Adapun tentang banyaknya makanan yang harus diberikan kepada fakir miskin itu terdapat perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan 1/2 sak (gantang = kurang lebih 3,125 kg.) gandum atau kurma; ada yang mengatakan satu sak atau satu mud (lima per enam liter) menurut Syafi'i dan sebagainya. Namun, ada juga yang mengatakan tergantung pada kebiasaan makanan setempat. Yang dimaksud adalah sebesar dan sebanyak kebiasaan makan orang yang membayar *fidyah* itu sendiri, baik kualitas maupun kuantitasnya.

QS. Al-Baqarah [2]: 196 menjelaskan *fidyah* yang berkenaan dengan pelanggaran pelaksanaan ibadah haji. Di antaranya ialah (1) memakai pakaian berjahit bagi laki-laki yang sedang berihram; atau *tahallul* ( تحلل = mencukur rambut) sebelum waktunya. Orang tersebut wajib membayar *fidyah* dengan memilih salah satu dari tiga macam *fidyah* yang sesuai dengan kemampuannya, yaitu a) menyembelih seekor kambing, b) puasa tiga hari, atau c) memberi makan enam orang miskin sebanyak tiga sak kurma. Bentuk dan pilihan *fidyah* ini dijelaskan di dalam hadits Rasulullah saw. dari Ka'ab yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, dan Abu Daud. Berdasarkan hadits tersebut, puasa tiga hari sebagai *fidyah* dilaksanakan di Mekah, kemudian setelah kembali ke kampungnya, si pelaku masih dikenai wajib puasa selama tujuh hari lagi. (2) Jika pelanggaran yang dilakukan oleh seorang yang sedang ihram itu berbentuk berhubungan badan suami-istri, maka di samping ibadah haji yang bersangkutan batal, orang itu dikenakan *kaffârah* ( كفّارة = denda), yaitu memilih antara memerdekakan budak, puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan orang miskin sebanyak 60 orang.

*Fidyah* di dalam arti 'penebusan dosa di akhirat' yang dilakukan oleh orang-orang munafik dan orang-orang kafir, seperti terdapat di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 15, jelas tidak akan dikabulkan oleh Allah.

Adapun kata *fidâ* ( فداء ) di dalam QS. Muhammad [47]: 4 itu berarti 'menerima tebusan'. Ayat ini berbicara tentang sikap orang-orang Mukmin menghadapi orang-orang kafir di dalam peperangnan. Salah satu sikap tersebut adalah apabila umat Islam mengalahkan orang-orang kafir, mereka diperbolehkan menawan orang-orang itu dan sesudah itu boleh membebaskannya dengan menerima tebusan atau membebaskannya sama sekali.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## FISHÂL ( فِصَال )

Kata ini berasal dari *fashala, yafshilu, fashlan, fushûlan, fishâlan* ( فَصَلَ يَفْصِلُ فَصْلاً وَفُصُوْلاً وَفِصَالاً ) yang berarti *faraqa* ( فَرَقَ = memisahkan), *qatha'a* ( قَطَعَ = memutuskan), *bayyana* ( بَيَّنَ = menjelaskan, merinci), *fathama* ( فَطَمَ = menyapih) dan *kharaja* ( خَرَجَ = keluar). Kesemua pengertian ini terdapat di dalam Al-Qur'an.

Kata *fishâl* ( فِصَال ) dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 43 kali di dalam Al-Qur'an, 21 kali di dalam bentuk kata benda dan 22 kali di dalam bentuk kata kerja.

Kata *fishâl* ( فِصَال ) berarti *fithâm* ( فِطَام = menyapih). Kata ini disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233, QS. Luqmân [31]: 14, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 15. Dinamakan menyapih karena seorang anak berhenti minum air susu ibunya dan berganti dengan makan makanan. Ada juga yang mengatakan *fishâl* ( فِصَال ) itu terjadinya pemisahan ibu dengan anak apabila telah memungkinkan; namun, tidak menimbulkan kesengsaraan terhadap anak.

Kata *fashîlah* ( فَصِيْلَة ) memunyai asal yang sama dengan *fishâl* ( فِصَال ). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 13. Pengertian *fashîlah* ( فَصِيْلَة ) di dalam ayat ini adalah kaum famili atau karib kerabat. *Fashîlatur rijâl* ( فَصِيْلَةُ الرِّجَال ) adalah karib kerabat seseorang. Pengertian ini diambil karena pada dasarnya seseorang anak terpisah dan berasal dari kedua orang tuanya, begitulah seterusnya sehingga menjadi keluarga besar atau kaum famili.

Kata *fashshala, yufashshilu, tafshîlan, mufashshalan* ( فَصَّلَ يُفَصِّلُ تَفْصِيْلاً مُفَصَّلاً ) adalah bentuk *mazîd* (yaitu bentuk kata yang telah mendapat tambahan huruf). Dalam Al-Qur'an kata ini disebut 24 kali dan artinya berkisar pada 'menjelaskan, menerangkan dan merinci'.

❖ *Zainuddin* ❖

## FITHRAH ( فِطْرَة )

Kata *fithrah* ( فِطْرَة ) berasal dari akar kata *fathr* ( فَطْر ). Di dalam Al-Qur'an kata *fithrah* ( فِطْرَة ) hanya disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 30.

Kata *fithrah* ( فِطْرَة ) di dalam ayat ini sering dihubungkan dengan hadits Bukhari dan Muslim yang menginformasikan bahwa semua anak diciptakan di dalam keadaan *fithrah*, tetapi orang tua (lingkungannya) yang mengalihkannya dari *fithrah* itu.

Ulama sepakat mengartikan *fithrah* ( فِطْرَة ) sebagai asal kejadian atau kondisi awal. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat di dalam menetapkan kondisi awal atau asal kejadian tersebut.

Sementara ulama mengartikan *fithrah* ( فِطْرَة ) di dalam Al-Qur'an QS. Ar-Rûm [30]: 30 bahwa Allah menciptakan potensi *ma'rifatul îmân* ( مَعْرِفَةُ الإِيْمَان = potensi untuk beriman) pada diri manusia berbarengan dengan waktu penciptaannya. Potensi ini dapat dikembangkan manusia sendiri dengan bantuan daya-daya yang dimilikinya dan bimbingan rasul, yang akhirnya mengantarkannya beriman kepada Allah swt.

Pendapat di atas berbeda dengan pendapat yang mengatakan bahwa *fithrah* ( فِطْرَة ) berarti 'iman bawaan dari lahir' atau bahwa 'Allah swt. memberikan iman kepadanya ketika masih di dalam rahim bundanya'. Pendapat terakhir ini didasarkan pada pemahaman dari arti QS. Al-A'râf [7]: 172 yang menyatakan, *"Dan ingatlah, ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah swt. mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman) "Bukankah Aku Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi."*

Jika pendapat yang menyatakan bahwa bawaan sejak lahir diterima maka konsekuensinya manusia wajib bersyukur kepada Allah swt. sekalipun para rasul tidak datang. Hal ini berarti manusia harus mempertanggungjawabkan keimanannya, yang pada hakikatnya bukan merupakan usahanya sendiri. Hal itu tidak logis. Yang logis adalah bahwa Allah swt. hanya membekali manusia dengan potensi iman, manusia sendirilah yang bertanggung jawab terhadap aktualisasi atau pengejawantahannya

berupa perbuatan. Ini berarti bahwa manusia benar-benar bertanggung jawab atas segala perbuatannya sendiri. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## FITNAH ( فِتْنَة )

Kata *fitnah* ( فِتْنَة ) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut sebanyak 60 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *fitnah* ( فِتْنَة ) berasal dari kata dasar *fatana* ( فَتَنَ ) yang berarti 'membakar logam emas atau perak untuk menguji kemurniannya'. Orang yang membakar emas untuk menguji kemurniannya disebut *al-fâtin* ( اَلْفَاتِن ). Kata *fitnah* ( فِتْنَة ) juga berarti 'membakar secara mutlak', 'meneliti', 'kekafiran', 'perbedaan pendapat', 'kezaliman', 'hukuman', dan 'kenikmatan hidup'. Kata yang hampir semakna dengan *fitnah* ( فِتْنَة ) adalah *al-balâ'* ( اَلْبَلَاء ), yang juga banyak disebut di dalam Al-Qur'an. Semua kata yang berasal dari kata itu pada dasarnya mengandung makna 'menguji atau mencoba'. Itulah sebabnya maka setan disebut juga *al-fitan* ( اَلْفَتَن ) (di dalam QS. Al-A'râf [7]: 27) karena ia merupakan cobaan atau ujian bagi keimanan manusia.

Al-Qur'an menggunakan kata *fitnah* ( فِتْنَة ) dengan arti 'kezaliman' di dalam QS. Al-Burûj [85]: 10. Ditegaskan bahwa orang-orang yang enggan bertobat dari tindakan menzalimi atau menganiaya kaum Muslim akan merasakan siksaan neraka jahanam. Bahkan, kaum Mukmin diperintahkan untuk memerangi kezaliman itu, yang sekaligus berarti menghilangkan *fitnah* ( فِتْنَة = penganiayaan/kezaliman) (di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 191). Al-Qur'an menggunakan kata ini dengan pengertian 'membakar secara mutlak', yaitu membakar orang-orang yang berdosa di neraka (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13). Kata *fitnah* ( فِتْنَة ) dengan arti 'siksaan' atau 'hukuman', misalnya digunakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 25. Dinyatakan bahwa kaum Mukmin bertanggung jawab atas terpeliharanya akhlak sosial sehingga tidak turun siksaan Tuhan. Kalau siksaan itu tiba, ia akan menimpa, bukan hanya orang-orang yang zalim saja, tetapi merata kepada semuanya.

Kata *fitnah* ( فِتْنَة ) dengan arti 'cobaan' atau 'ujian' terhadap keimanan bagi orang-orang beriman pada umumnya, bermacam wujudnya. Di antaranya a) anak dan harta (QS. At-Taghâbun [64]: 15) karena anak dan harta yang dimiliki dapat menjauhkan pemiliknya dari sifat takwa; b) kebaikan dan keburukan; kebaikan berupa kesehatan, kekayaan, kepandaian dan sebagainya, ataupun penderitaan karena kemiskinan, penyakit, dan tekanan, semuanya merupakan cobaan keimanan (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 35 dan QS. An-Nahl [16]: 110); c) ilmu sihir (QS. Al-Baqarah [2]: 102) dan yang sejenis dengan itu karena ilmu sihir dapat menyengsarakan orang lain dan menjatuhkan diri ke dalam kekafiran; d) kezaliman dan kekacauan yang mengancam kaum Mukmin (QS. Al-Baqarah [2]: 193). Bahkan, Al-Qur'an menegaskan bahwa kezaliman dan kekacauan keburukannya melebihi pembunuhan (QS. Al-Baqarah [2]: 217); e) kenikmatan hidup juga dinamai *fitnah* ( فِتْنَة ) (QS. Az-Zumar [39]: 49); f) godaan dan pengaruh-pengaruh luar yang dapat mengarahkan orang untuk mengikuti hawa nafsu dan bertindak melanggar ketentuan Allah (QS. Al-Mâidah [5]: 48-49).

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## FU'ÂD ( فُؤَاد )

Kata *fu'âd* ( فُؤَاد ) berasal dari kata *fa'ada* ( فَأَدَ ) yang berarti 'mengenai' atau 'menimpa' karena panas yang membakar. Dari pengertian ini, kata *fu'âd* ( فُؤَاد ) digunakan untuk menyebut 'hati' dari makhluk hidup, baik manusia maupun yang lain. Pengertian semacam itu bisa dikaitkan dengan kata *tafâ'ud* ( تَفَاؤُد ) yang berarti 'menyala' atau 'bergelora'. Panas merupakan sumber energi yang dapat memberikan perasaan segar dan dapat pula menghanguskan benda-benda lain di sekitarnya. Demikian pula dengan hati manusia yang bergelora laksana panasnya nyala api. Dia dapat membangkitkan semangat seseorang dan dapat pula melemahkannya. Bentuk jamak dari kata *fu'âd* ( فُؤَاد ) adalah *af'idah* ( أَفْئِدَة ).

Kata *fu'âd* ( فُؤَاد ) di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 36, QS. Al-Qashash [28]: 10, QS. An-Najm [53]: 11, QS. Al-Furqân [25]: 32, dan QS. Hûd [11]: 120. Kata

*af'idah* ( أفئدة ) disebut sebelas kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 110 dan 113, QS. An-Nahl [16]: 78, QS. Ibrâhîm [14]: 37 dan 43, QS. Al-Mu'minûn [23]: 78, QS. As-Sajadah [32]: 9, QS. Al-Ahqâf [46]: 26 terulang dua kali, QS. Al-Mulk [67]: 23, serta QS. Al-Humazah [104]: 7.

Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 36, QS. An-Nahl [16]: 78, QS. Al-Mu'minûn [23]: 78, QS. As-Sajadah [32]: 9, QS. Al-Ahqâf [46]: 26, dan QS. Al-Mulk [67]: 23, penyebutan kata *fu'âd* ( فؤاد ) atau *af'idah* ( أفئدة ) diiringi dengan penyebutan kata *as-sam'* ( ٱلسَّمْع ) dan kata *al-bashar* ( ٱلْبَصَر ) atau *al-abshâr* ( ٱلأَبْصَار ). Itu menunjukkan betapa eratnya kaitan di antara hati manusia dan pendengaran serta penglihatan mereka. Apa yang didengar atau dilihat berpengaruh terhadap gelora hatinya.

Adapun di dalam QS. Al-Qashash [28]: 10, QS. An-Najm [53]: 11, QS. Al-Furqân [25]: 32, QS. Hûd [11]: 120, QS. Al-An'âm [6]: 113, QS. Ibrâhîm [14]: 37 dan 43, serta QS. Al-Humazah [104]: 7 kata *fuâd* ( فُؤَاد ) atau *af'idah* ( أَفْئِدَة ) disebut tersendiri dan tidak diiringi dengan penyebutan kata *as-sam'* ( ٱلسَّمْع ) dan *al-bashar* ( ٱلْبَصَر ). Kata *fuâd* ( فُؤَاد ) atau *af'idah* ( أَفْئِدَة ) di dalam ayat-ayat ini disebut setelah penyebutan peristiwa besar, baik di dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat nanti. Di dalam QS. Hûd [11]: 12, misalnya, dinyatakan bahwa pemberitaan mengenai perjuangan berat yang dijalankan oleh para rasul terdahulu bertujuan untuk memantapkan hati Nabi saw. Di dalam QS. Al-Humazah [104]: 7 ditegaskan bahwa neraka *huthamah* ( حُطَمَة ) itu di akhirat nanti panasnya sampai ke hati para penghuninya. ❖ *Zulfikri* ❖

## FUJJÂR ( فُجَّار )

Kata *fujjâr* ( فُجَّار ) adalah jamak dari *fâjir* ( فَاجِر ), yaitu *ism fâ'il* dari kata dasar *fajara – yafjiru – fajran/ fujûran* ( فَجَرَ يَفْجِرُ فَجْرًا وَفُجُوْرًا ). Selain *fujjâr* ( فُجَّار ), bentuk jamak dari *fâjir* ( فَاجِر ) yang lain adalah *fajarah* ( فَجَرَة ). Kata *fajara* ( فَجَرَ ) di dalam berbagai bentuknya disebut 24 kali di dalam Al-Qur'an, tersebar di dalam 16 surah (3 *Madaniyah* dan 13 *Makkiyah*).

*Fajara* ( فَجَرَ ), menurut bahasa, berarti 'memancarkan', 'mengalirkan', 'menerbitkan', dan 'menyingsingkan'. Menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya, *fajara* ( فَجَرَ ) adalah *syaqqu syai'in syaqqan wâsi'an* ( شَقُّ شَيْءٍ شَقًّا وَاسِعًا = membelah, menetak, merengkah dengan belahan, tetakan, rengkahan yang luas/lebar). Maka, di dalam hal ini tersimpul pengertian memancarkan, mengalirkan, menerbitkan/menyingsingkan. Bila air memancar berarti ia menetak tanah/bumi seperti yang tergambar di dalam QS. Al-Qamar [54]: 12, dan bila sungai mengalir ia akan membelah kebun seperti yang difirmankan Allah di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 33). Shubuh disebut *fajr* ( فَجْر ) karena ia membelah malam seperti terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187.

Selain pengertian di atas, *fajara* ( فَجَرَ ) menurut Al-Ashfahani, juga berarti *syaqqa sitrad diyânah* ( شَقَّ سِتْرَ الدِّيَانَة = mendobrak, melanggar batas/dinding agama). Ke dalam kelompok ini dapat dimasukkan arti *kadzaba* ( كَذَبَ = berdusta), *fasada* ( فَسَدَ = berbuat kerusakan), *asâ'a* ( أَسَاءَ = berbuat maksiat/durhaka), *zanâ* ( زَنَى = berzina), dan *'adala* ( عَدَلَ = menyeleweng) karena semuanya itu merupakan perbuatan yang melanggar agama.

Di dalam Al-Qur'an, kata *fajara* ( فَجَرَ ) atau *fajjara* ( فَجَّرَ ) dan *infajara* ( اِنْفَجَرَ ), baik di dalam bentuk *mâdhî* atau *mudhârî'*-nya, kalau dihubungkan dengan air/mata air, sungai, dan laut, memunyai arti yang termasuk kelompok pertama, yaitu memancarkan, mengalirkan, meluapkan, dan menerbitkan. Sebagai contoh dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74, *wa inna minal hijârati lamâ yatafajjaru minhul anhâr* ( وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ = padahal, di antara batu-batu itu sesungguhnya ada yang mengalir sungai-sungai darinya) dan QS. Al-Isrâ' [17]: 90. Akan tetapi, bila kata itu tidak dihubungkan dengan kata yang disebutkan di atas maka ia memunyai arti yang termasuk kelompok kedua, yaitu 'berbuat maksiat atau durhaka', seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 5, *bal yurîdul insânu li yafjura amâmah* ( بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ = bahkan manusia

menghendaki supaya (terus) berbuat maksiat/ mendurhaka di masa yang akan datang).

Sehubungan dengan itu, kata *fujjâr* ( فُجَّار ) dan *fajarah* ( فَجَرَة ) sebagai jamak dari *fâjir* ( فَاجِر ) dapat diartikan sebagai 'para pelaku/orang-orang yang berbuat maksiat', 'para pendusta', 'para pezina', dan 'para pembuat kerusakan', yang semuanya itu adalah orang-orang yang telah melanggar batas-batas agama.

Di dalam Al-Qur'an kata *fujjâr* ( فُجَّار ) disebut tiga kali yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 28, QS. Al-Infithâr [82]: 14, dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7), sedangkan kata *fajarah* ( فَجَرَة ) satu kali, yaitu di dalam QS. 'Abasa [80]: 42.

*Fujjâr* ( فُجَّار ) di dalam QS. Shâd [38]: 28 ditempatkan sebagai lawan dari *muttaqîn* ( مُتَّقِين ). Ayat tersebut menjelaskan bahwa *fujjâr* ( فُجَّار ) adalah orang yang berbuat kerusakan di muka bumi, sedangkan *muttaqîn* ( مُتَّقِين ) adalah orang yang beriman dan beramal saleh.

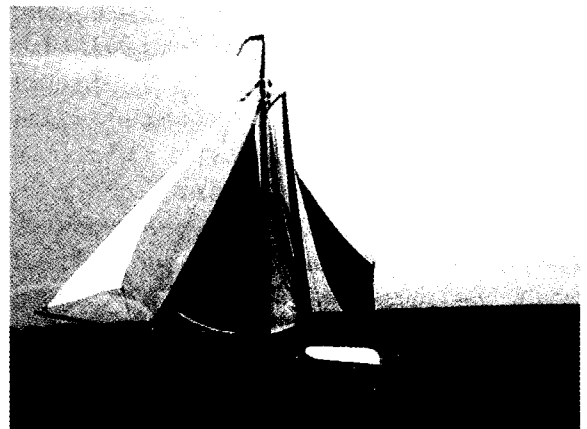
Sejalan dengan itu, di dalam QS. Asy-Syams [91]: 8 dijumpai pula kata *fujûr* ( فُجُور ) sebagai lawan *taqwâ* ( تَقْوَى ). Keduanya diilhamkan Allah kepada jiwa manusia.

Di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 13-14, terdapat penjelasan mengenai tempat *fujjâr* ( فُجَّار ) di akhirat nanti. Di sini terlihat pula kata *fujjâr* ( فُجَّار ) dipertentangkan dengan *abrâr* ( أَبْرَار ).

QS. At-Tathfîf [83]: 7 berbicara mengenai kitab/catatan perbuatan *fujjâr* ( فُجَّار ) yang berada di dalam *sijjîn* ( سِجِّين = nama kitab yang mencatat segala perbuatan orang yang durhaka), sedangkan catatan perbuatan *abrâr* ( أَبْرَار ) terdapat di dalam *'illiyyîn* ( عِلِّيِّين ) (QS. At-Tathfîf [83]: 18).

Kata *fâjir* ( فَاجِر ) yang terdapat di dalam QS. Nûh [71]: 27 muncul berdampingan dengan kata *kaffâr* ( كَفَّار = sangat kafir). Ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang kafir itu akan menyesatkan hamba-hamba Tuhan yang patuh dan hanya akan melahirkan anak yang akan berbuat maksiat lagi sangat kafir, *fâjiran kaffâr* ( فَاجِرًا كَفَّارًا ). Begitu juga di dalam QS. 'Abasa [80]: 42 terdapat kata *fajarah* ( فَجَرَة ) yang berdampingan dengan *kaffarah* ( كَفَرَة ). ❖ *Nurbaiti Dahlan* ❖

## FULK ( فُلْك )

Kata *fulk* ( فُلْك ) merupakan *ism jâmid*, yaitu tidak memunyai akar kata selain dari kata itu sendiri; tidak berasal dari akar kata *falaka* ( فَلَكَ ) dan tidak pula dari akar kata yang lain. Di dalam Al-Qur'an kata *fulk* ( فُلْك ) disebut 23 kali, misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, QS. Al-A'râf [7]: 64, QS. Yûnus [10]: 22, dan 73 QS. Hûd [11]: 37 dan 38, QS. Ibrâhîm [14]: 33, serta QS. An-Nahl [16]: 14. Di dalam penggunaannya kata *fulk* ( فُلْك ) itu disebut di dalam bentuk *mufrad mudzakkar* dan berarti *markib* ( مَرْكِب = kendaraan), seperti di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 119. Selain daripada itu, ada pula yang disebut di dalam bentuk *jamak mu'annats* dan dirangkaikan dengan kata sifat *mawâkhira* ( مَوَاخِرَ ) sehingga berarti kapal/ perahu yang berlayar, seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 14.

*Bahtera yang berlayar di lautan sebagai tanda kekuasaan Allah swt.*

Kata *fulk* ( فُلْك ) di dalam Al-Qur'an berbicara mengenai dua konteks utama. **Pertama,** sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah swt. Ini antara lain dapat ditemukan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, QS. Yûnus [10]: 22, QS. Ibrâhîm [14]: 32, QS. An-Nahl [16]: 14, dan QS. Al-Isrâ' [17]: 66. Ayat-ayat tersebut menjelaskan sebagian tanda kekuasaan Allah, yakni bahtera atau kapal yang berlayar di lautan menurut ketentuan yang telah digariskan oleh-Nya antara lain adalah terjadinya angin darat dan angin laut

sehingga para nelayan, misalnya, dapat merencanakan saat melaut dan saat kembali ke darat. Di samping itu, kapal dapat digunakan sebagai alat untuk mencari karunia Allah di lautan, seperti ikan dan mutiara.

**Kedua**, yang dikandung oleh kata *fulk* ( فُلْك ) tersebut adalah sejarah perjuangan berat yang dilakukan oleh Nabi Nuh di dalam menyeru umatnya supaya beriman kepada Allah. Kisah ini dapat dilihat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 64, QS. Yûnus [10]: 73, QS. Hûd [11]: 37 dan 38, QS. Al-Mu'minûn [23]: 27 dan 28, serta QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 119. Ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa ketika penentangan dan pendustaan oleh umat Nabi Nuh sudah melampaui batas, Allah memerintahkannya untuk membuat sebuah bahtera sehingga beliau bersama pengikutnya dapat terhindar dari banjir yang melanda sebagai siksa akan kedurhakaan umatnya. Pengungkapan kisah ini kembali bertujuan untuk dijadikan sebagai iktibar oleh manusia yang hidup sesudah terjadinya peristiwa itu.
❖ *Zulfikri* ❖

## FURQÂN ( فُرْقَان )

Kata *furqân* terulang tujuh kali di dalam Al-Qur'an, enam kali berbentuk *ma'rifah, al-furqân*, antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 53 dan 185, QS. Âli 'Imrân [3]: 4, serta QS. Al-Anfâl [8]: 41. Akar kata *furqân* adalah *faraqa* ( فَرَقَ ) yang berarti 'memisahkan', 'membedakan', dan 'membelah', seperti digunakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 53. Kata *al-furqân*, menurut Ibnu Faris berarti 'waktu shubuh' karena pada saat itu terpisah gelapnya malam dengan terangnya siang. Namun, penggunaan kata *furqân*, menurut Al-Ashfahani lebih ditekankan pada pembedaan antara yang hak dengan yang batil, antara yang benar dengan yang salah.

*Al-Furqân* merupakan salah satu nama dari Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., juga nama bagi Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa as. dan Nabi Harun as., seperti disebutkan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48.

QS. Al-Baqarah [2]: 53 menyebutkan bahwa Allah swt. memberikan kepada Musa *Al-Kitâb* (Taurat) dan *Al-Furqân*. Namun, para ulama berbeda pendapat mengenai makna *al-furqân* yang tedapat di dalam ayat itu. **Pertama**, menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud dengan kata *al-furqân* adalah Taurat itu sendiri. **Kedua**, yang dimaksudkan adalah peristiwa terbelahnya laut oleh Nabi Musa as. **Ketiga**, pemisahan di antara yang halal dan yang haram, pemisahan dan perbedaan antara Nabi Musa as. dan pengikut-pengikutnya yang beriman dengan Firaun dan pengikut-pengikutnya yang kafir, karena yang pertama selamat, sedangkan yang kedua tenggelam. **Keempat**, yang dimaksud adalah Al-Qur'an dengan alasan bahwa di dalam ayat tersebut disebutkan, *"Kami telah memberikan kepada Musa kitab Taurat"* dan *"Kami telah memberikan kepada Muhammad Al-Furqân"*.

Akan tetapi, sekelompok ulama menganggap lemah pendapat yang terakhir ini karena penganut pendapat itu memahami ayat ini secara majazi tanpa ada sebab yang memalingkannya dari pengertian lahir; padahal, Allah swt. jelas-jelas menfirmankan bahwa Dia telah memberikan kepada Musa *Al-Furqân* sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 48 itu. Sejalan dengan pendapat ini, Mujahid dan Qatadah menafsirkan ayat ini dengan "Kami (Allah) telah memberikan kepada keduanya (Musa dan Harun) kitab Taurat untuk membedakan antara yang benar dengan yang salah, yakni kebenaran di pihak Musa dan kebatilan di pihak Firaun yang ditandai dengan terbelahnya laut".

Kata *al-furqân* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1 ditafsirkan dengan Al-Qur'an karena terdapat di dalamnya petunjuk untuk memisahkan antara yang hak dan yang batil, yang benar dan yang salah tentang soal agama. Al-Qur'an mendorong untuk berbuat kebaikan serta mengingatkan agar meninggalkan kejelekan dan keburukan. Ibnu Katsir juga menegaskan bahwa kata *al-furqân* yang dimaksud di dalam ayat ini adalah Al-Qur'an. Ia memberikan alasan—dengan menggunakan pendekatan kebahasaan—bahwa

kata yang digunakan untuk turunnya Al-Qur'an adalah *nazzala* ( نَزَّلَ ), suatu bentuk kata yang menunjukkan arti 'berulang kali atau sering kali turun', sedangkan untuk kitab-kitab suci sebelumnya digunakan kata *anzala* ( أَنْزَلَ ). Kitab-kitab suci sebelumnya turun sekaligus di dalam jumlah keseluruhan, sedangkan Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur, ayat demi ayat, hukum demi hukum, dan surah per surah. Dengan digunakannya kata *nazzala* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1, maka kata *al-furqân* berarti Al-Qur'an. Kata *al-furqân* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185 yang berarti 'membedakan antara yang hak dan yang batil' juga menunjuk kepada Al-Qur'an. Hal ini jelas sekali karena ayat yang sebelumnya berbicara tentang diturunkannya Al-Qur'an pada bulan Ramadan.

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang kata *al-furqân* yang juga bisa menunjuk kepada kitab Taurat atau Al-Qur'an, yang jelas keduanya adalah kitab samawi. QS. Âli 'Imrân [3]: 4 menyebutkan tiga kitab samawi, yakni Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa, Injil kepada Nabi Isa, dan *al-furqân* yang berarti Al-Qur'an memunyai fungsi yang sama, yakni sebagai petunjuk bagi manusia sesuai dengan zamannya kitab-kitab suci itu diturunkan.

Walaupun Al-Qur'an disebut dengan *al-furqân,* keduanya memunyai perbedaan penekanan sebagaimana diriwayatkan oleh Abdullah bin Sannan dari Abu Abdillah: kata Al-Qur'an menunjukkan makna kitab suci secara keseluruhan, sedangkan kata *al-furqân* menunjukkan kepada ayat-ayat yang *muhkam* ( مُحْكَم ) yang wajib diamalkan. Di samping itu, kandungan *al-furqân* mencakup pembenaran terhadap para nabi yang terdahulu. Menurut Abu Muslim, yang dimaksudkan dengan *al-furqân* adalah dalil-dalil yang memisahkan yang hak dengan yang batil, sedangkan menurut pendapat yang lain lagi, yang dimaksud dengan *al-furqân* adalah pembelaan-pembelaan yang pasti bagi Nabi Muhammad saw. terhadap orang-orang yang menentangnya di dalam soal Nabi Isa as. Selain pendapat-pendapat di atas, ada juga yang tidak membedakan keduanya. Artinya, sebagaimana halnya *al-furqân* memuat dalil-dalil hukum (keterangan-keterangan) yang dibutuhkan untuk membedakan yang hak dengan yang batil di dalam soal agama, maka demikian pula adanya Al-Qur'an.

Kata *furqân* (yang tidak ber-*alif lam*) atau kata yang berbentuk *nakirah* (indefinit) seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 29 diartikan dengan 'hidayah dan cahaya yang terpancar dan bersemi di dalam kalbu'. Inilah yang menjadi kekuatan untuk dapat membedakan yang hak dan yang batil dan kekuatan itu hanya diperoleh oleh orang-orang yang beriman. Untuk memperoleh kekuatan itu, dijelaskan di dalam ayat itu, hendaknya orang-orang yang beriman itu bertakwa di dalam arti takut kepada ancaman siksaan Allah dengan meninggalkan segala perbuatan maksiat dan menunaikan segala perintah-Nya. Menurut Mujahid, orang yang memperoleh *furqân* itu berarti mendapatkan jalan keluar di dalam memecahkan persoalan-persoalan dunia dan akhirat, sedangkan As-Suddi menyebut orang yang memperoleh *furqân* itu orang yang mendapatkan (jalan) keselamatan. Selain itu, ada juga yang menyebut arti *furqân* 'kemenangan dan pertolongan'. Kemenangan yang diperoleh kaum Muslim di dalam Perang Badar melawan kaum musyrikin adalah wujud nyata adanya pemisahan antara yang hak dengan yang batil. Pada hari itu, kaum Muslim memperoleh kemenangan yang gilang-gemilang disertai kemuliaan, sedangkan kaum musyrikin menanggung kekalahan dan kehinaan. Peristiwa kemenangan di dalam Perang Badar yang disebut dengan *yaumul furqân* ( يَوْمَ الْفُرْقَانِ ) itu diabadikan oleh Allah swt. di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 41.

*Al-Furqân* juga merupakan salah satu nama surah di dalam Al-Qur'an, yaitu surah ke-25 yang terdiri atas 77 ayat. Ia adalah surah *Makkiyah,* yaitu surah yang diturunkan sebelum Nabi berhijrah ke Madinah, demikian menurut Mujahid dan Qatadah. Adapun menurut Ibnu Abbas, tiga ayat di antaranya, yaitu mulai dari ayat 68-70, adalah *Madaniyyah,* yaitu ayat yang turun sesudah Nabi berhijrah ke Madinah.

Pemberian nama surah ini dengan QS. Al-Furqân terambil dari kata *al-furqân* yang terdapat pada ayat pertama di dalam surah ini. Sebagaimana dijelaskan di muka, kata *al-furqân* berarti 'membedakan antara yang hak dengan yang batil'. Maka, pada surah ini pun terdapat ayat-ayat yang membedakan kebenaran keesaan Allah swt. dengan kebatilan kepercayaan syirik.

Pokok-pokok isi QS. Al-Furqân yaitu **pertama**, tentang keimanan: antara lain disebutkan bahwa Allah Mahabesar berkah dan kebaikannya; hanya Allah yang menguasai langit dan bumi; Allah tidak punya anak dan sekutu; Allah bersemayam di atas Arasy; Nabi Muhammad saw. adalah hamba Allah yang diutus ke seluruh alam; rasul-rasul itu adalah manusia biasa yang mendapat wahyu dari Allah; pada Hari Kiamat akan terjadi peristiwa-peristiwa luar biasa seperti terbelahnya langit, turunnya malaikat ke bumi, orang-orang berdosa dihalau ke neraka dengan berjalan di atas muka mereka. **Kedua**, tentang hukum, yang memuat ketidakbolehan mengabaikan Al-Qur'an; larangan menafkahkan harta secara boros atau kikir; larangan membunuh atau berzina; kewajiban memberantas kekafiran dengan mempergunakan alasan Al-Qur'an; larangan memberikan persaksian palsu. **Ketiga**, tentang kisah, yang memuat kisah-kisah Nabi Musa as., kaum Tsamud, dan kaum Syu'aib. **Keempat**, hal-hal yang lain, misalnya celaan-celaan orang-orang kafir terhadap Al-Qur'an; kejadian-kejadian alamiah sebagai bukti keesaan dan kekuasaan Allah; hikmah Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur; sifat-sifat orang musyrik antara lain mempertuhankan hawa nafsu, tidak mempergunakan akal; dan tentang sifat-sifat hamba Allah yang sebenarnya. ❖ *Mujahid* ❖

## FURÛJ ( فُرُوْج )

Kata *furûj* merupakan bentuk *mashdar* dari *faraja – yafruju – furujan* ( فَرَجَ - يَفْرُجُ - فُرُجًا ). Di dalam Al-Qur'an, kata *furûj* ditemukan hanya enam kali di dalam satu bentuk kosa kata, yaitu *furûj* ( فُرُوْج ), tidak ditemukan perubahan bentuk kosa kata yang lain, seperti kosa kata *fi'l mâdhî, mudhâri'* atau *amar*. Kata *furûj* ( فُرُوْج ), di dalam bentuk mufradnya, *faraj* ( فَرَج ) atau *al-faraj* ( اَلْفَرَج ), berarti 'sesuatu yang pecah menjadi dua bagian', seperti tembok pecah, pecahan atau sesuatu yang pecah yang terdapat di antara dua kaki. Disebut demikian, karena adanya celah-celah dari antara dua bagian. Kata *faraj* ( فَرَج ) digunakan untuk menyebut 'kemaluan manusia, baik kubul maupun dubur, karena keduanya berlubang'.

Penggunaan kata *furûj* ( فُرُوْج ) di dalam Al-Qur'an umumnya memunyai makna 'kemaluan manusia', baik pria maupun wanita. Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 5, dibicarakan tentang sifat orang-orang Mukmin yang senantiasa memelihara kemaluannya (menjaga diri), begitu juga di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 35, di dalam pengertian yang sama, yaitu salah satu sifat orang-orang Mukmin, yaitu memelihara kehormatannya, *walhâfizhîna furûjahum* ( وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ ). Kedua ayat ini diturunkan di Mekah. Satu ayat yang turun di Madinah, yaitu QS. An-Nûr [23]: 31. Di dalam ayat ini, kata *furûj* ( فُرُوْج ) diulang dua kali, satu untuk pemeliharaan kehormatan bagi kaum lelaki dan yang satunya lagi adalah bagi kaum perempuan yang senantiasa memelihara farajnya (kehormatan dirinya). Jadi, keempat kata *furûj* ( فُرُوْج ) yang terdapat di tiga ayat ini, semuanya memunyai makna yang sama, yaitu 'kemaluan'.

Pada ayat QS. Qâf [50]: 6, digunakan di dalam bentuk kata *furûj* ( فُرُوْج ), tetapi pengertiannya bukan kemaluan laki-laki ataupun perempuan, melainkan diartikan dengan 'tidak ada keretakan', 'tidak ada pecahan', 'tidak ada yang rusak'. Begitu pula di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 9, yaitu ketika langit sudah berlubang menjelang keadaan Hari Kiamat. Adapun pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 91, yaitu Maryam yang senantiasa memelihara kehormatannya. Begitu pula di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 12, menceritakan Maryam yang senantiasa memelihara diri dan kehormatannya. ❖ *M. Bunyamin YS.* ❖

## GHÂBIRÎN ( غابرين )

Kata *ghâbirîn* (غابرين) adalah bentuk jamak dari *ghâbir* (غابر) yang merupakan *ism fâ'il* dari *ghabara* (غبر), yang berarti 'orang yang menetap di suatu daerah setelah orang lain meninggalkannya', atau 'orang yang meninggalkan suatu daerah'. Dengan demikian, kata *ghâbir* (غابر) merupakan kata yang mengandung pengertian yang kontradiktif.

Di dalam Al-Qur'an kata *ghâbirîn* (غابرين) disebut tujuh kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 83, QS. Al-Hijr [15]: 60, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 171, QS. An-Naml [27]: 57, QS. Al-'Ankabût [29]: 32 dan 33, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 135. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *ghabarah* (غبرة), berarti 'berdebu', disebut di dalam QS. 'Abasa [80]: 40.

Ketujuh ayat tersebut berbicara mengenai kedurhakaan istri Nabi Luth. Dia ikut menentang dan berusaha menggagalkan dakwah yang disampaikan oleh suaminya kepada manusia. Walaupun sudah berkali-kali diberi nasihat dan peringatan, ia tetap enggan percaya; bahkan, lebih mengintensifkan upayanya untuk menghalang-halangi keberhasilan dakwah tersebut.

Oleh karena kedurhakaan istri Nabi Luth itu telah mencapai puncaknya, maka bersama orang-orang durhaka yang lain ia dibinasakan oleh Allah dengan menurunkan hujan lebat secara terus-menerus. Menurut sebagian mufasir, hujan itu terdiri dari batu-batuan. Di dalam peristiwa tersebut istri Nabi Luth termasuk ke dalam golongan *Al-ghâbirîn* (الْغَابِرِيْن).

Kata *Al-ghâbirîn* (الْغَابِرِيْن) di dalam ayat-ayat tersebut berarti 'orang-orang yang menetap di suatu daerah yang akan dihancurkan, sementara orang lain meninggalkannya (mengungsi)'. Jadi, istri Nabi Luth bersama orang-orang durhaka lainnya tetap bertahan di daerah yang akan dihancurkan itu, sedangkan Nabi Lut bersama orang-orang yang beriman meninggalkan daerah itu untuk menghindarkan siksaan Allah.

Pengertian lain dari kata *al-ghâbirîn* (الْغَابِرِيْن) di dalam ayat-ayat tersebut adalah 'orang-orang yang secara terpaksa meninggalkan suatu daerah karena dihancurkan oleh Allah'. Setelah kematian mereka dan kehancuran negeri atau daerah itu, mereka dipandang sebagai *al-ghâbirîn* (الْغَابِرِيْن), yaitu orang-orang yang meninggalkan daerah tersebut (secara paksa) dan keberadaan mereka di dunia ini hanya dapat diketahui melalui catatan sejarah. ❖ *Zulfikri* ❖

## GHAFFÂR ( غفّار )

Kata *Al-Ghaffâr* ( الْغفّار ) terambil dari akar kata *ghafara* ( غَفَر ) yang berarti *menutup,* ada juga yang berpendapat dari kata *Al-Ghafaru* ( الْغَفَرُ ), yakni *sejenis tumbuhan yang digunakan mengobati luka.* Jika pendapat pertama yang dipilih, maka Allah *Al-Ghaffâr* berarti antara lain, Dia menutupi dosa hamba-hamba-Nya karena kemurahan dan anugerah-Nya. Sedang bila pendapat kedua yang dipilih, maka bermakna Allah menganugerahi hamba-Nya penyesalan atas dosa-dosa, sehingga penyesalan ini berakibat kesembuhan, dalam hal ini adalah terhapusnya dosa. Kalimat

*Allâhummaghfir lî* ( اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي ) juga dipahami dalam arti *ya Allah perbaikilah keadaanku.* Demikian pendapat Ibnu Arabi.

Dalam Al-Qur'an kata *Ghaffâr* terulang sebanyak lima kali, ada yang berdiri sendiri, seperti dalam QS. Nûh [71]: 10 yang mengabadikan ucapan Nabi Nuh *as.* kepada kaumnya, ( ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا = *"Beristighfarlah kepada Tuhan-Mu sesunguhnya Dia senantiasa Ghaffâra."*

Dan QS. Thâhâ [20]: 82,

وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ

*"Sesungguhnya Aku Ghaffâr bagi yang bertaubat, percaya, dan beramal shaleh, lalu memperoleh hidayah."*

Tiga lainnya dirangkaikan dengan sifat *'Azîz* yang mendahuluinya. Yang dirangkaikan ini, dikemukakan bukan dalam konteks pengampunan dosa. Ini memberi kesan bahwa Allah sebagai *Ghaffâr,* bukan hanya menutupi kesalahan dan dosa-dosa hamba-Nya, tetapi yang ditutup-Nya itu, dapat mencakup banyak hal selain dari dosa.

Allah berfirman ( إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ = *"Sesungguhnya Tuhanmu sangat luas maghfirah-Nya"* (QS. An-Najm [53]: 32). Keluasan ini tidak hanya mengantar kepada berulang-ulangnya Yang Maha Pengampun itu mengampuni dosa, tetapi juga mengisyaratkan banyaknya cakupan dari maghfirah-Nya. Allah tidak hanya mengampuni dosa besar atau kecil yang berkaitan dengan pelanggaran perintah dan larangan-Nya, atau yang dinamai hukum syariat, tetapi juga yang berkaitan dengan pelanggaran terhadap hukum moral yang boleh jadi tidak dinilai dari segi syariat sebagai dosa, bahkan dapat mencakup pula persoalan-persoalan yang dianggap tidak wajar dari segi cinta dan emosi. Nabi Muhammad saw. memohon kiranya Allah mengampuni beliau menyangkut "ketidakadilan hati dalam cinta terhadap istri-istri beliau", *"Inilah hasil upayaku (dalam cinta) menyangkut hal yang kumampui, maka jangan tuntut aku menyangkut yang di luar kemampuanku."*

Dalam hal-hal yang semacam inilah hendaknya dipahami *maghfirah* Allah kepada para nabi dan rasul-Nya, setelah mereka pada hakikatnya terbebaskan dari aneka dosa dari segi pandangan syariat.

Imam Al-Ghazali, bahkan mengarah kepada yang lebih jauh dari apa yang dikemukakan di atas. *Hujjatul Islâm* ini menjelaskan bahwa *Ghaffâr* adalah *Yang menampakkan keindahan dan menutupi keburukan.* Dosa-dosa–tulisnya–adalah bagian dari sejumlah keburukan yang ditutupi-Nya dengan jalan tidak menampakkannya di dunia serta mengenyampingkan siksa-Nya di akhirat.

Pertama yang ditutupi oleh Allah dari hamba-Nya adalah sisi dalam jasmani manusia yang tidak sedap dipandang mata. Ini ditutupi-Nya dengan keindahan lahiriah. Alangkah jauh perbedaan antara sisi dalam dan sisi lahir manusia dari segi kebersihan dan kekotoran, keburukan dan keindahan. Perhatikanlah apa yang nampak dan apa pula yang tertutupi.

Hal kedua, yang ditutupi Allah adalah bisikan hati serta kehendak-kehendak manusia yang buruk. Tidak seorang pun mengetahui isi hati manusia kecuali Allah dan dirinya sendiri. Seandainya terungkap apa yang terlintas dalam pikiran atau terkuak apa yang terbetik dalam hati menyangkut kejahatan atau penipuan, sangka buruk, dengki, dan sebagainya, maka sungguh manusia akan mengalami kesulitan dalam hidupnya. Demikian kata Al-Ghazali.

Penulis dapat menambahkan bahwa Allah swt. tidak hanya menutupi apa yang dirahasiakan manusia terhadap orang lain, tetapi juga menutupi sekian banyak pengalaman-pengalaman masa lalunya, kesedihan atau keinginannya, yang dipendam dan ditutupi oleh Allah di bawah sadar manusia sendiri, yang kalau ditampakkan kepada orang lain, atau dimunculkan ke permukaan hati yang bersangkutan sendiri, maka pasti akan mengakibatkan gangguan yang tidak kecil.

Hal ketiga yang ditutupi Allah, selaku *Ghaffâr* adalah dosa dan pelanggaran-pelanggaran manusia yang seharusnya dapat diketahui umum. Sedemikian, besar anugerah-Nya sampai-

sampai Dia menjanjikan menukar kesalahan dan dosa-dosa itu dengan kebaikan jika yang bersangkutan berupaya untuk kembali kepada-Nya. Ketika berbicara tentang mereka yang bergelimang dalam dosa dan yang dilipatgandakan siksa baginya di Hari Kemudian, Allah mengecualikan:

مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ

*"Orang yang bertaubat, beriman dan beramal shaleh, mereka itu yang dig antikan Allah kejahatan mereka dengan kebaikan"* (QS. Al-Furqân [25]: 70).

Jika demikian itu cakupan maghfirah Allah, maka ia tidak hanya tertuju kepada orang-orang beriman, tetapi juga tertuju dalam kehidupan dunia ini kepada orang-orang kafir yang tidak percaya adanya Hari Kebangkitan. QS. Ar-Ra'd [13]: 6 mengisyarakan hal tersebut, firman-Nya:

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلسَّيِّئَةِ قَبْلَ ٱلْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ ٱلْمَثُلَٰتُ ۗ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ۖ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ ٱلْعِقَابِ

*"Mereka meminta kepada-Mu supaya disegerakan (datangnya) siksa sebelum (mereka meminta) kebaikan, padahal telah terjadi bermacam-macam contoh siksa sebelum mereka. Sesungguhnya Tuhanmu memiliki maghfirah bagi manusia atas kezaliman mereka, dan sesungguhnya Tuhanmu amat pedih siksa-Nya."*

Allah swt. menyambut permohonan tulus hamba-hamba-Nya yang berdosa, betapapun besar dan banyak dosanya.

قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ

*"Sampaikanlah kepada hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri: "Janganlah berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni semua dosa, Dialah Al-Ghafûr Ar-Rahîm"* (QS. Az-Zumar [39]: 53).

Bahkan terbuka kemungkinan bagi yang tidak memohon pun–selama dosanya bukan mempersekutukan Allah–untuk diampuni oleh-Nya.

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ

*"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa yang mempersekutukan-Nya dengan sesuatu, dan mengampuni dosa selain dari itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya" (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116).*

Kemungkinan tersebut terbuka, tetapi hendaknya jangan diandalkan, oleh karena itu setiap orang wajib memohon pengampunan-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ M. Quraish Shihab ❖

## GHÂFIL ( غافل )

Kata *ghâfil* ( غافل ) merupakan bentuk *ism fâ'il* dari kata dasar *ghafala* ( غفل ) yang secara etimologis berarti 'lupa karena ingatan dan kecerdasan seseorang yang kurang baik'. Pendapat lain mengemukakan bahwa ungkapan *ghafala 'an* ( غفل عن ) berarti 'meninggalkan sesuatu, baik disengaja maupun tidak'.

Kata *ghâfil* ( غافل ), baik di dalam bentuk tunggal maupun di dalam bentuk jamak, disebut 28 kali. Sembilan kali di antaranya disebut di dalam bentuk tungggal dan didahului oleh *huruf jar* (kata depan) *bi*, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74, 85, 140, dan 144, satu kali disebut di dalam bentuk tunggal, tetapi tidak didahului oleh kata depan *bi*, yaitu di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 42. Di dalam bentuk jamak, *jamak mudzakkar sâlim* (dengan tambahan huruf *waw* dan *nûn*) *ghâfilûn* ( غافلون ), kata itu disebut sembilan kali, antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 131. Disebut alam bentuk jamak *mudzakkar salim* (dengan tambahan huruf *ya'* dan *nûn ghâfilîn* [ غافلين ]) delapan kali, antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 156 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 17. Di dalam bentuk jamak *mu'annats sâlim* (dengan tambahan huruf *alif* dan *ta'*) *ghâfilât* ( غافلات ) kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nûr [24]: 23.

Kata lain yang seasal dengan kata *ghâfil* ( غافل ) adalah *ghaflah* ( غفلة ) yang disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 39, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 1, dan 97, QS. Al-Qashash [28]: 15, serta QS. Qâf [50]: 22. Di dalam bentuk *aghfala*

( أَغْفَلْ ), kata itu disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 28 dan dengan bentuk *taghfulûna* ( تَغْفُلُوْنَ ) disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 102.

Kata *ghâfil* ( غَافِل ) yang disebutkan di dalam bentuk tunggal, baik didahului oleh kata depan *bi* maupun tidak, pada sembilan ayat pertama diungkapkan di dalam kalimat yang mengandung bantahan. Demikian pula kata *ghafilîn* ( غَافِلِيْنَ ) yang disebut di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 17. Ayat-ayat itu diawali dengan penyebutan berbagai macam peristiwa dan keadaan, seperti sifat keras hati yang dimiliki oleh manusia, perbuatan dan ucapan mereka yang melampaui batas, atau balasan pahala atas perbuatan baik yang mereka lakukan, serta tanda-tanda kekuasaan Allah. Pada akhir ayat-ayat itu terdapat penegasan di dalam bentuk bantahan bahwa Allah tidak pernah lalai atau lengah, tidak pernah pula menyia-nyiakan pengawasan terhadap perbuatan-perbuatan manusia, serta pasti akan memberi balasan yang setimpal. Di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 42, Allah memperingatkan supaya manusia jangan sekali-kali menyangka bahwa Allah lalai di dalam mengawasi perbuatan orang yang zalim.

Kata *ghâfil* ( غَافِل ) yang disebut di dalam bentuk jamak, yaitu *ghâfilûn* ( غَافِلُوْنَ ), *ghâfilîn* ( غَافِلِيْنَ ), dan *ghafilât* ( غَافِلاَت ), berkaitan dengan sifat-sifat manusia. Kata *ghâfil* ( غَافِلٌ ) di sini mengacu pada dua pengertian. Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 136 dan 146 dijelaskan bahwa orang-orang yang sombong berpaling dan tidak mau memperhatikan tanda-tanda kebesaran Allah tanpa alasan yang benar. Mereka tidak mengakui kebenaran tanda-tanda itu dan lengah di dalam mengambil *i'tibar* darinya. Adapun di dalam QS. Al-An'âm [6]: 156 dan QS. Al-A'râf [7]: 172, dijelaskan bahwa tujuan penurunan kitab suci Al-Qur'an dan penegasan kemahaesaan Allah antara lain, untuk menutup kemungkinan timbulnya protes dari orang-orang zalim pada Hari Kiamat kelak dengan mengatakan bahwa kitab suci itu hanya diturunkan kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani dan bahwa mereka tidak sempat atau lalai di dalam membaca dan memerhatikan isinya. Kelalaian di sini adalah sesuatu yang bersifat negatif. Inilah pengertian pertama dari kata *ghâfil* ( غَافِل ).

Akan tetapi, kata *al-ghâfilât* ( اَلْغَافِلاَت ) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 23 mengandung arti positif, yaitu 'wanita beriman yang telah bersuami yang lalai (tidak menduga atau terlintas di dalam benak mereka keinginan untuk berbuat keji/zina)'. Di dalam ayat itu juga tersirat peringatan supaya para wanita itu menjaga pergaulan mereka sehari-hari dan menjauhi tindakan-tindakan yang mungkin menimbulkan fitnah. Allah memperingatkan bahwa si penuduh mendapat kutukan di dalam kehidupan di dunia ini dan di akhirat nanti. Sebagian mufasir mengemukakan bahwa ayat ini khusus ditujukan kepada para istri Nabi saw., sedangkan mufasir yang lain mengemukakan bahwa ayat ini juga ditujukan dan berlaku secara umum untuk seluruh wanita beriman yang sudah bersuami. ❖ *Zulfikri* ❖

## GHAFÛR ( غَفُوْر )

Kata *Al-ghafûr* ( اَلْغَفُوْر ) sama dengan *Al-ghaffâr* ( اَلْغَفَّار ) ditinjau dari akar katanya, yakni ghafara, dengan segala makna yang telah diuraikan ketika menjelaskan makna *Al-Ghaffâr*.

Dalam Al-Qur'an kata *ghafûr* terulang sebanyak 91 kali, jauh lebih banyak dari *Al-ghaffâr* yang hanya terulang sebanyak lima kali. Pada umumnya sifat Allah ini dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain, khususnya *Ar-Rahîm* ( الرَّحِيم ), selebihnya dirangkaikan dengan *Halîm* ( حَلِيم ), *'Afuww* ( عَفُوّ ), dan lain-lain, dan hanya dua yang berdiri sendiri. Perangkaiannya dengan *Ar-Rahîm* ( الرَّحِيم ), memberi kesan bahwa pengampunan dan anugerah-Nya yang dicakup oleh pengertian sifat ini tidak terlepas dari rahmat kasih-Nya.

Banyaknya disebut sifat *Al-Ghafûr* dalam Al-Qur'an memberi kesan bahwa Allah membuka pintu seluas-luasnya bagi hamba-Nya untuk memohon. Bahkan secara tegas dinyatakan, ( وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ = *"Allah mengajak ke surga dan pengampunan-Nya atas izin-Nya"* (QS. Al-Baqarah [2]: 221). Perhatikan

bagaimana ayat ini, di samping menegaskan bahwa *"Allah mengajak"* juga menguatkan ajakan itu dengan pernyataan *"atas izin-Nya"*, sehingga terasa benar bahwa ini adalah ajakan yang sangat serius, di samping memberi kesan bahwa langkah yang diambil oleh seseorang menuju Allah tidak terlepas dari izin-Nya. Dengan demikian, Allah bukan hanya mendorong, sebagaimana firman-Nya:

وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ

*"Bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 133),

tetapi juga menyiapkan situasi kejiwaan yang dapat mengantar manusia meraih pengampunan.

Sifat Allah yang terambil dari akar kata ini adalah *Ghafûr* ( غفور ), *Ghaffâr* ( غفّار ), dan *Ghâfir* ( غافر ). Ibnu 'Arabi mengemukakan beberapa pendapat menyangkut perbedaan kata-kata tersebut. *Ghâfir* adalah pelaku. Maksudnya sekadar menetapkan adanya sifat ini kepada sesuatu, tanpa memandang ada tidaknya yang diampuni atau ditutupi aib dan kesalahannya. Perbedaan antara *Ghaffâr* dan *Ghafûr* adalah *Ghaffâr* yang menutupi aib kesalahan di dunia, sedang *Ghafûr* menutupi aib di akhirat. Atau *Ghafûr* dapat juga berarti banyak memberi maghfirah, sedang *Ghaffâr* mengandung arti banyak dan berulangnya maghfirah serta kesempurnaan dan keluasan cakupannya. Dengan demikian, *Ghaffâr* lebih dalam dan kuat kandungan makna-Nya dari *Ghafûr*, dan karena itu pula ada yang berpendapat bahwa ia dapat mencakup orang-orang yang memohon maupun yang tidak memohon.

Pendapat lain mengatakan bahwa *Ghâfir* adalah yang menutupi "sebagian", *Ghafûr* yang menutupi "kebanyakan" dan *Ghaffâr* yang menutupi "keseluruhan." Pendapat ini tidak beralasan, apalagi dengan memerhatikan kandungan ayat berikut dan penutupnya. Katakanlah:

قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ

*"Hai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya Dialah Al-Ghafûr Ar-Rahîm, (Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang)"* (QS. Az-Zumar [39]: 53).

Terbuka kemungkinan bagi yang tidak memohon pun–selama dosanya tidak mempersekutukan Allah–untuk diampuni oleh-Nya.

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا

*"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa yang mempersekutukan-Nya dengan sesuatu, dan mengampuni dosa selain dari itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya"* (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116).

Sebuah hadits qudsi menyatakan: *"Hamba-Ku, seandainya engkau datang kepada-Ku membawa dosa hampir sebanyak isi bumi, aku akan datang menyambutmu dengan maghfirah hampir seisi bumi, selama engkau tidak mempersekutukan Aku (dengan sesuatu)"* (HR. At-Tirmidzi melalui Anas bin Malik).

Imam Ghazali dalam membedakan sifat *Al-Ghafûr* dan *Al-Ghaffâr* menulis bahwa keduanya bermakna sama, hanya saja *Ghafûr* mengandung semacam *mubâlaghah* (kelebihan penekanan) yang tidak dikandung oleh kata *Al-Ghaffâr*, karena *Al-Ghaffâr* menunjukkan *mubâlaghah* (hyperbole) dalam *maghfirah* (pengampunan menyeluruh/ penutupan yang rapat) di samping berulang-ulang tersebut, sedang *Ghafûr* menunjuk kepada sempurna dan menyeluruhnya sifat tersebut. Allah *Ghafûr* dalam arti sempurna pengampunan-Nya hingga mencapai puncak tertinggi dalam maghfirah. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## GHAIB ( غيب )

Secara bahasa, kata *ghaib* ( غيب ) berarti 'tertutupnya sesuatu dari pandangan mata'. Karena

itu, matahari ketika terbenam atau seseorang yang tidak berada di tempat juga disebut *ghaib* ( غَيْب ). Secara singkat dapat dikatakan bahwa *ghaib* ( غَيْب ) adalah lawan "nyata".

*Ghaib* ( غَيْب ) secara terminologis berarti 'sesuatu yang tidak bisa dijangkau manusia', kecuali bila diinformasikan oleh Allah dan rasul, atau sesuatu yang tidak diketahui kecuali oleh Allah.

*Ghaib* ( غَيْب ) di dalam pengertian pertama disebut *ghaib nisbi* ( غَيْبٌ نِسْبِيٌّ = gaib relatif). *Ghaib* ( غَيْب ) di dalam pengertian kedua disebut *ghaib muthlaq* ( غَيْبٌ مُطْلَق = gaib mutlak). Termasuk kepada gaib mutlak ini Tuhan, para malaikat, arwah manusia yang telah berpisah dari kehidupan yang bersifat jasmani, dan lain-lain.

Kata lain yang seakar dengan kata *ghaib* ( غَيْب ) ialah *ghîbah* ( غِيْبَة ), yang berarti 'gunjing', yaitu menyebut aib orang lain di belakangnya. *Ghayâbun* ( غَيَاب ) berarti 'kubur'. *Ghâbah* ( غَابَة ) berarti 'rimba atau hutan'. *Ghayâbah* ( غَيَابَة ) berarti 'dasar', seperti dasar telaga dan sumur.

Kata *ghaib* ( غَيْب ) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) diulang sebanyak 49 kali di dalam Al-Qur'an, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 3 dan 33, QS. Âli 'Imrân [3]: 44 dan 179, serta QS. An-Nisâ' [4]: 34. Di dalam bentuk jamak (plural) *ghuyûb* ( غُيُوْب ) diulang empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 109 dan 116, QS. At-Taubah [9]: 78, serta QS. Sabâ' [34]: 48. Di dalam bentuk *ism fâ'il* (*ghaibîn* [ غَائِبِيْن ]) diulang tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 7 serta QS. An-Naml [27]: 20 dan QS. Al-Infithâr [82]: 75. Kata *ghayâbah* ( غَيَابَة ) diulang dua kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 10 dan 15.

Kata *ghaib* ( غَيْب ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 3 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai ciri-ciri orang *muttaqîn* ( مُتَّقِيْن ), yang antara lain beriman atau percaya kepada yang gaib. Al-Qurthubi di dalam tafsirnya, mengemukakan bahwa telah timbul perbedaan pendapat di dalam menakwilkan kata *ghaib* ( غَيْب ). Menurut satu pendapat, *ghaib* ( غَيْب ) ialah Allah swt. Ada yang mengatakan, *qadhâ'* ( قَضَاء ) dan *qadar* ( قَدَر ). Sebagian lagi mengatakan, *ghaib* ( غَيْب ) di sini ialah Al-Qur'an dan apa yang terdapat di dalamnya mengenai *ghaib* ( غَيْب ). Ada lagi yang berpendapat , *ghaib* ( غَيْب ) ialah setiap apa yang diinformasikan oleh rasul Allah *swt*, namun tidak terjangkau oleh pancaindra manusia, seperti tanda-tanda kiamat, azab kubur, berhimpun (di padang *mahsyar*), berbangkit, titian *shirâthal mustaqîm*, *mîzân* (timbangan amal), serta surga dan neraka. Menurut penilaian Ibnu Atiyah, pendapat-pendapat tersebut di atas sebenarnya tidak bertentangan karena kata *ghaib* ( غَيْب ) boleh jadi mencakup semua itu.

Kata *ghaib* ( غَيْب ) dikaitkan dengan ilmu Allah yang mengetahui apa yang gaib dan apa yang nyata. Ini disebutkan antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 33 QS. Al-An'âm [6]: 59 dan 73, QS. At-Taubah [9]: 94 dan 105, QS. Yûnus [10]: 20, serta QS. Hûd [11]: 123.

Kata *ghaib* ( غَيْب ) juga dihubungkan dengan pernyataan Nabi, bahwa beliau tidak dapat mengetahui hal-hal gaib, seperti tersebut di dalam QS. Al-An'âm [6]: 50, QS. Al-A'râf [7]: 188, QS. Hûd [11]: 31, dan QS. Yûsuf [12]: 81.

Kata *ghaib* ( غَيْب ) di dalam QS. Yûsuf [12]: 52 diartikan sebagai 'belakang', yaitu sesuai dengan konteksnya bahwa Yusuf tidak berkhianat kepada raja Mesir ('Aziz) di belakangnya (maksudnya waktu raja sedang keluar atau tidak berada di rumah), demikian juga pada QS. An-Nisâ' [4]: 34 yang menguraikan sifat perempuan-perempuan yang saleh/taat.

Kata *ghaib* ( غَيْب ) di dalam QS. Fathir [35]: 18 diartikan sebagai 'sendirian' atau 'di tempat yang tersembunyi'. Ada mufasir memahaminya bahwa mereka takut kepada Allah meskipun mereka tidak melihat-Nya. Pengertian seperti ini juga terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 11, QS. Qâf [50]: 33, QS. Al-Hadîd [57]: 25, dan QS. Al-Mulk [67]: 12. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## GHAITS ( غَيْث )

Kata *ghaits* ( غَيْث ) merupakan bentuk *mashdar* dari akar kata *ghâtsa* ( غَاثَ ) yang secara etimologis berarti 'hujan', atau 'rumput yang tumbuh karena siraman hujan'. Kata *ghaits* ( غَيْث ) ini

digunakan khusus untuk menyebut hujan yang mendatangkan manfaat yang banyak bagi manusia dan alam sekitarnya. Bentuk jamaknya adalah *ghuyûts* ( غُيُوث ) dan *aghyâts* ( أَغْيَاث ).

Di dalam Al-Qur'an kata *ghaits* ( غَيْث ) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Luqmân [31]: 34, QS. Asy-Syûrâ [42]: 28, dan QS. Al-Hadîd [57]: 20. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *yughâtsu* ( يُغَاث ), disebut di dalam QS. Yûsuf [12]: 49, *yastaghîtsû* ( يَسْتَغِيثُوا ) dan *yughâtsû* ( يُغَاثُوا ), disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 29.

Di dalam QS. Luqmân [31]: 34 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 28, Allah menegaskan bahwa Dialah yang menurunkan hujan dari langit setelah manusia berputus asa menghadapi musim kemarau yang berkepanjangan. Setelah itu, Dia pula yang menebarkan rahmat-Nya untuk kepentingan semua makhluk-Nya. Di dalam ayat lain, hujan juga disinonimkan dengan kata *mâ'* ( مَاء = air). Adapun untuk menyebut hujan yang menimbulkan kerusakan, digunakan kata *mathar* ( مَطَر ), seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 84.

Di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 20, Allah mengibaratkan kehidupan orang-orang kafir di dunia ini, dengan segala permainan dan kemegahannya, seperti air yang diturunkan dari langit (hujan). Turunnya hujan menyebabkan suburnya tumbuh-tumbuhan sehingga orang-orang kafir mengaguminya. Akan tetapi, tidak lama setelah itu, tumbuh-tumbuhan tersebut menjadi kuning, layu, dan akhirnya mati. Demikian pula halnya dengan kehidupan mereka. Permainan dan kemegahan yang dinikmati oleh orang-orang kafir menyebabkan mereka keliru di dalam memandang dunia ini. Mereka terpesona dan mengira bahwa kehidupan di dunia inilah kehidupan yang hakiki. Akan tetapi, setelah fisik mereka mulai lemah dan sering sakit-sakitan, mereka menyadari bahwa pandangan itu keliru. Kata *ghaits* ( غَيْث ) di dalam kalimat itu dipahami menurut makna harfiahnya. Di samping itu, kata *ghaits* ( غَيْث ) di dalam ayat itu juga bisa dipahami menurut makna majazinya, yaitu seperti tumbuh-tumbuhan yang kesuburannya menimbulkan kekaguman bagi orang-orang kafir. Kaitan di antara hujan dan kesuburan tumbuh-tumbuhan disebut *'alâqah sababiah* ( عَلَاقَة سَبَبِيَّة ). Hujan sebagai penyebab suburnya tumbuh-tumbuhan disebut di dalam ayat itu. Yang dimaksud sebenarnya adalah tumbuh-tumbuhan yang subur. Kedua pengertian ini sama-sama dapat diterima dan sesuai dengan kaidah bahasa Arab.

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 49 diungkapkan kembali ramalan/takwil yang diberikan oleh Nabi Yusuf terhadap mimpi raja Mesir yang disebut di dalam ayat-ayat sebelumnya. Di dalam Ayat 49 itu, dinyatakan bahwa akan muncul masa selama satu tahun, dengan hujan turun di dalam jumlah yang mencukupi. Kata *yughâtsu* ( يُغَاث ) di dalam ayat itu berarti 'diturunkan hujan'. Di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 29, Allah memperingatkan bahwa nanti di akhirat, penghuni neraka, yaitu orang-orang yang zalim, akan diberi minuman berupa air keras yang membakar wajah mereka sampai hangus. Kata *yastaghîtsû* ( يَسْتَغِيثُوا ) di dalam ayat itu berarti 'mereka meminta minuman' dan kata *yughâtsû* ( يُغَاثُوا ) berarti 'mereka diberi minuman'.

Penggunaan kata dasar *ghaits* ( غَيْث ) di sini yang pada dasarnya untuk apa saja yang mendatangkan manfaat, adalah semacam sindiran dan kecaman, sama dengan firman-Nya, ( فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ = *Gembirakanlah mereka dengan siksa yang pedih.*) (QS. Âli 'Imrân [3]: 21) ❖ *Zulfikri* ❖

## GHALÎZH ( غَلِيْظ )

Kata *ghalîzh* ( غَلِيْظ ) merupakan kata sifat dan berasal dari *ghalazha – yaghlizhu* ( غَلَظَ يَغْلِظُ ) yang digunakan untuk menyebut keadaan suatu benda atau sikap seseorang, seperti 'tebal', 'kasar', dan 'berat', atau 'keras'. Bentuk jamaknya adalah *ghilâzh* ( غِلَاظ ) atau *ghulâzh* ( غُلَاظ ). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 159, QS. Hûd [11]: 58, dan QS. Ibrâhîm [14]: 17. *ghilâzh* ( غِلَاظ ) disebut di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 6, sedangkan kata lain yang seasal dengan kata ini adalah kalimat perintah (*fi'l amr*) *ughluzh* ( أُغْلُظْ ) disebut dua kali, kata kerja *istaghlazha* ( اِسْتَغْلَظَ )

dan bentuk *mashdarnya, ghilzhah* ( غِلْظَة ), masing-masing satu kali.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 159 dan QS. At-Tahrîm [66]: 6, kata *ghalîzh* ( غَلِيْظ ) dan *ghilâzh* ( غِلاَظ ) berarti 'keras', dan digunakan untuk menyebut salah satu tingkah laku atau sikap yang tidak disenangi oleh manusia. QS. Âli 'Imrân [3]: 159 memuat pengandaian, yaitu andaikata Nabi saw. bersikap keras maka pasti pengikutnya menjauhkan diri. Adapun QS. At-Tahrîm [66]: 6 memeringatkan bahwa di akhirat nanti, para malaikat yang menjadi pengawas neraka bersikap keras terhadap para penghuninya, tetapi tidak pernah mendurhakai perintah-perintah Allah.

Di dalam QS. Hûd [11]: 58, QS. Ibrâhîm [14]: 17, QS. Luqmân [31]: 24, dan QS. Fushshilat [41]: 50, kata *ghalîzh* ( غَلِيْظ ) berfungsi sebagai keterangan bagi kata *'adzâb* ( عَذَاب ). Rangkaian kata *'adzâbun ghalîzh* ( عَذَاب غَلِيْظ ) ini berarti 'siksaan yang sangat berat'. QS. Hûd [11]: 58 menyatakan bahwa Allah menyelamatkan Nabi Hud dan orang-orang yang beriman dari siksaan yang berat, baik di dunia maupun di akhirat, sedangkan orang-orang kafir, seperti disebut di dalam QS. Luqmân [31]: 24 dan QS. Fushshilat [41]: 50, dibiarkan oleh Allah menikmati kemewahan di dunia yang bersifat sementara. Mereka terlena dan menganggap kemewahan itu sebagai hal mereka, serta tidak meyakini kedatangan Hari Kiamat. Di dalam pandangan mereka, kalaupun dipanggil menghadap Allah, tentulah mereka akan memperoleh kehidupan yang lebih baik di sisi-Nya. Anggapan seperti ini ternyata keliru karena di akhirat nanti, Allah pasti memberitakan kepada mereka hal-hal yang mereka kerjakan dan mereka pun pasti akan merasakan siksaan yang keras. Keras dan beratnya siksaan di akhirat itu, antara lain, digambarkan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 17.

Kata *ghalîzh* ( غَلِيْظ ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 21 dan 154 serta QS. Al-Ahzâb [33]: 7 berfungsi sebagai keterangan bagi kata *mîtsâq* ( مِيْثَاق ). Rangkaian kata *mîtsâqan ghalîzhâ* ( مِيْثَاقًا غَلِيْظًا ) ini berarti 'perjanjian yang kuat atau teguh'. QS. An-Nisâ' [4]: 21 memuat larangan bagi seorang suami yang ingin menceraikan istrinya untuk tidak mengambil kembali pemberian-pemberiannya. Perbuatan ini tidak dibenarkan karena mereka (suami-istri) itu sudah bergaul secara intim dan istri juga sudah menerima janji yang kuat dari suaminya itu, yaitu janji untuk menggaulinya secara baik dan menceraikannya secara baik pula. Adapun Ayat 154 dari QS. An-Nisâ' mengungkapkan kembali perjanjian yang kokoh yang pernah diikrarkan oleh umat Nabi Musa untuk mematuhi ajaran-ajaran Kitab Taurat. QS. Al-Ahzâb [33]: 7 menyatakan bahwa para Nabi sebelum Nabi Muhammad saw., seperti Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa bin Maryam juga pernah mengikat perjanjian yang kokoh dengan Allah untuk menyampaikan wahyu yang mereka terima kepada umatnya masing-masing. Dengan demikian, kata *mîtsâqan ghalîzhâ* ( مِيْثَاقًا غَلِيْظًا ) di dalam ketiga ayat tersebut berarti 'perjanjian yang kuat, kokoh dan teguh, serta berat risikonya jika dilanggar atau tidak ditepati' karena merupakan perjanjian suci di hadapan Allah swt. ❖ *Zulfikri* ❖

## GHAMÂM ( غَمَام )

Kata *ghamâm* ( غَمَام ) berasal dari *ghamma, yaghummu, ghamman* ( غَمَّ يَغُمُّ غَمًّا ) yang berarti *as-sitr* atau *al-ghithâ'* ( اَلسِّتْرُ أَو الغِطَاء = tutup), *huzn* ( حُزْن = sedih, dukacita, menyusahkan), *al-harrusy syadîd* ( اَلْحَرُّ الشَّدِيْدُ = sangat panas), *zhulmah* ( ظُلْمَة = gelap), *dâhiyah* ( دَاهِيَة = bencana, azab). Kata *ghamma* ( غَمَّ ) secara etimologis berarti 'menutupi sesuatu'; dari kata ini muncul kata *ghamâmah* ( غَمَامَة ) dan *ghamâm* ( غَمَام ) yang berarti 'awan' karena menutupi cahaya matahari. Dari beberapa pengertian ini hanya dua yang terdapat di dalam Al-Qur'an, yaitu *hazn* ( حَزْن = sedih, dukacita, menyusahkan, azab) dan *sahâb* ( سَحَاب = awan).

Di dalam Al-Qur'an terdapat 11 kali kata *ghamma* ( غَمَّ ) dengan berbagai derivasinya. Kata *ghammun* ( غَمٌّ ) atau *ghamman* ( غَمًّا ) terdapat enam kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 153 (dua kali), 154, QS. Thâhâ [20]: 40, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 88, QS. Al-Hajj [22]: 22, *ghummah* ( غُمَّة ) terdapat

satu kali, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 71, dan *al-ghamâm* ( الْغَمَامِ ) terdapat empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 57 dan 210, QS. Al-A'râf [7]: 160, serta QS. Al-Furqân [25]: 25.

Kata *ghamâm* ( غَمَام ) yang disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, semuanya berarti *sahâb* ( سَحَاب = awan). Awan itu ada yang mengandung rahmat dan ada pula yang mengandung bencana. Pengertian awan yang mengandung rahmat terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 57 dan QS. Al-A'râf [7]: 160. Di dalam kedua ayat ini dikatakan bahwa Allah swt. melindungi umat Nabi Musa as. dengan awan (*ghamâm*) ketika mereka berada di padang Tih. Di dalam menyampaikan peristiwa ini Allah swt. menggunakan ungkapan yang sama pada dua ayat di atas. Adapun awan yang mengandung bencana disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 210. Dikatakan bahwa orang yang berpaling dari agama Allah swt. sesudah datang keterangan-keterangan akan menunggu azab di bawah naungan awan. Menurut perkiraan mereka, di bawah awan itu ada rahmat sebagaimana yang biasa terjadi. Di dalam QS. Al-Furqân [25]: 25 dikatakan pula bahwa ketika terjadi Hari Kiamat, langit akan dipecah oleh awan. Di dalam ayat ini *ghamâm* ( غَمَام ) berarti 'suatu kekuatan yang dahsyat yang bisa memecahkan langit', dan ini berarti pula bencana. Dengan demikian, kata *ghamâm* ( غَمَام ) di dalam Al-Qur'an mengandung dua pengertian yang berlawanan, yaitu 'rahmat' dan 'bencana' atau 'azab'.

Kata *ghamm* ( غَمّ ) mengandung arti 'sedih', 'kesusahan' atau 'azab'. Pengertian ini terkandung di dalam lima ayat, yaitu QS. Âli 'Imrân [3]: 153 (dua kali), 154, QS. Thâhâ [20]: 40, dan QS. Al-Hajj [22]: 22. Kata *ghummah* ( غُمَّة ) juga berarti 'kesusahan' sebagaimana terdapat di dalam QS. Yûnus [10]: 71. ❖ *Zainuddin* ❖

## GHAMRAH ( غَمْرَة )

Kata *ghamrah* ( غَمْرَة ) berasal dari *ghamura, yaghmuru, ghamran* ( غَمُرَ يَغْمُرُ غَمْرًا ) yang berarti *katsura* ( كَثُرَ = banyak, melimpah), *ghaththa* ( غَطَّ = menutup). Al-Ashfahani mengatakan pengertian asal dari *al-ghamr* ( الْغَمْر ) adalah *izâlatu atsrisy syai'i* ( إِزَالَةُ أَثَرِ الشَّيْءِ = menghilangkan bekas sesuatu). Tumpahan air yang banyak disebut *al-ghamr* ( الْغَمْر ) karena dia menghilangkan bekas sesuatu. Banjir disebut *al-ghamr* ( الْغَمْر ). *Al-ghamr* ( الْغَمْر ) juga berarti *al-jahl* ( الْجَهْل = bodoh, tidak punya pengetahuan) karena orang bodoh tertutup pengetahuannya.

Kata *ghamrah* ( غَمْرَة ) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, semuanya dalam bentuk *mashdar.* Tiga di antaranya ditemukan di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) *ghamrah* ( غَمْرَة ), yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 63, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 11, serta QS. Al-Mu'minûn [23]: 54, dan yang satu lagi di dalam bentuk jamak *ghamarât* ( غَمَرَات ), yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 93. Pengertian *al-ghamrah* ( الْغَمْرَة ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an ini pada umumnya berarti 'kebodohan'. Hanya satu yang berarti '*sakarât* (sakaratul maut)'.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 54 Allah swt. menyuruh membiarkan orang-orang kafir di dalam *ghamrah* ( غَمْرَة = kebodohan) sampai pada suatu waktu tertentu. Selanjutnya di dalam ayat 63 dikatakan bahwa di dalam hati orang-orang kafir itu ada kebodohan terhadap kitab Allah swt. sehingga mereka melakukan amal-amal yang jahat. Di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 11 disebutkan pula bahwa salah satu ciri orang pendusta adalah lalai di dalam kebodohan (*ghamrah*) sehingga mereka menanyakan kapan Hari Kiamat datang.

Bentuk jamak dari kata *ghamrah* ( غَمْرَة ) adalah *ghamarât* ( غَمَرَات ). *Ghamarât* ( غَمَرَات ) sama pengertiannya dengan *sakarât* ( سَكَرَات ). Keadaan orang yang hampir meninggal dunia disebut *sakarâtul maût* ( سَكَرَاتُ الْمَوْتِ ) atau *ghamarâtul maût* ( غَمَرَاتُ الْمَوْتِ ). Al-Qur'an menyebutkan *ghamarâtul maût* ( غَمَرَاتُ الْمَوْتِ ) di dalam pengertian *sakarâtul maût* ( سَكَرَاتُ الْمَوْتِ ) ketika menggambarkan betapa dahsyatnya keadaan yang dialami orang-orang zalim ketika menghadapi *al-maut* ( الْمَوْت = kematian). Hal ini disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 93. ❖ *Zainuddin* ❖

## GHANIY ( غَنِيّ )

Kata *ghaniy* ( غَنِيّ ) terambil dari akar kata yang tediri dari huruf-huruf *ghain, nûn,* dan *yâ'.* Maknanya berkisar pada dua hal, pertama *kecukupan,* baik menyangkut harta maupun selainnya. Dari sini lahir kata *ghâniyah* ( غَانِيَة ), yaitu wanita yang tidak kawin dan merasa berkecukupan hidup di rumah orang tuanya, atau merasa cukup hidup sendirian tanpa suami. Makna yang kedua adalah *suara.* Dari sini, lahir kata *mughanni* dalam arti *penarik suara* atau *penyanyi.*

Dalam Al-Qur'an kata *ghaniy* ditemukan sebanyak 20 kali, hanya dua kali yang menunjuk kepada manusia, sedang selebihnya menjadi sifat Allah swt.

Dalam bahasa Al-Qur'an dan Hadits "kekayaan" tidak selalu diartikan banyaknya harta benda. Nabi saw. menjelaskan bahwa:

*"Bukannya* ghina *(kekayaan) dengan banyakya harta benda tetapi kekayaan yang sebenarnya adalah kekayaan hati/jiwa."*

Bahasa Arab menggunakan kata *tsariy* ( ثَرِيّ ) untuk menggambarkan *kekayaan material*

Dalam Al-Qur'an, kata-kata yang menggunakan ketiga huruf yang disebut di atas dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 69 kali. Pada umumnya tidak berarti "banyak harta", bahkan secara tegas, sebagaimana ditulis oleh Bint Asy-Syathi' dalam Tafsirnya bahwa seseorang dapat dianggap "kaya" (*ghaniy*) menurut bahasa agama, walaupun dia tidak memiliki harta yang banyak, sebaliknya yang memiliki harta melimpah dapat saja tidak dinamai "kaya" (*ghaniy*).

Perhatikanlah firman Allah dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 10 dan 116, demikian pula QS. Al-Hâqqah [69]: 28, yang menyatakan: ( مَآ أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهْ = *"Hartaku sekali-kali tidak menjadikan aku kaya "* dalam arti berkecukupan dan mampu menolak siksa Tuhan.

Di sisi lain, perlu dicatat bahwa Allah swt. menyebutkan aneka nikmat-Nya kepada Rasul saw., antara lain, ( وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ = *"Dan bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan,* fa aghnâ *(lalu Dia memberikan kecukupan"* (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8).

Memerhatikan keadaan Rasul saw. sejak kecil hingga kemudian berhasil menyebarluaskan Islam di jazirah Arabia, sejarah tidak menginformasikan bahwa suatu ketika beliau pernah memiliki harta kekayaan yang melimpah. Justru sebaliknya, para istri beliau pernah mengeluh akibat "sempitnya kehidupan materi," sampai-sampai beliau mempersilakan mereka untuk memilih hidup sederhana atau dicerai secara baik (QS. Al-Ahzâb [33]: 28).

Menurut Imam Ghazali, Allah *Al-Ghaniy,* adalah "Dia yang tidak punya hubungan dengan selain-Nya, tidak dalam zat-Nya maupun dalam sifat-Nya, bahkan Dia Mahasuci dalam segala macam hubungan ketergantungan."

Demikian terlihat bahwa "kekayaan" Allah yang dimaksud dalam sifat-Nya ini, bukan melimpahnya materi, tetapi *ketidakbutuhan-Nya* kepada selain-Nya ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ = *"Hai sekalian manusia, kamulah yang miskin/butuh kepada Allah; sedang Allah, Dialah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji"* (QS. Fâthir [35]: 15).

Yang sebenar-benarnya kaya adalah yang tidak butuh kepada sesuatu. Allah menyatakan dirinya dalam dua ayat, ( غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ = *"Tidak butuh kepada seluruh alam raya"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 97 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 6). Manusia betapapun kayanya, maka dia tetap butuh, paling tidak kebutuhan kepada yang memberinya kekayaan. Yang Memberi kekayaan adalah Allah *Al-Mughnî* ( الْمُغْنِي ).

Kata *Ghaniy* yang merupakan sifat Allah, pada umumnya (10 kali) dirangkaikan dengan kata *Hamîd* ( حَمِيد ), dan masing-masing sekali dengan *Karîm* ( كَرِيم ), *Halîm* ( حَلِيم ), *Dzû Ar-Rahmah* ( ذُو الرَّحْمَة ), dan lima kali tidak dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain (*al-'âlamîn* dua kali dan berdiri sendiri tiga kali).

Perangkaian sifat *Ghaniy* dengan *Hamîd,* menunjukkan bahwa dalam kekayaan-Nya Dia amat terpuji, bukan saja pada sifat-Nya, tetapi juga jenis dan kadar bantuan/anugerah ke-

kayaan-Nya itu. Perangkaiannya dengan sifat *Karîm,* menunjukkan bahwa anugerah-Nya melimpah, sedang perangkaiannya dengan sifat *Halîm* menunjukkan bahwa Dia tidak bosan memberi, apalagi marah walau berulang-ulang dimintai. Ini karena Dia *Dzû Ar-Rahmah.* Pemilik kasih sayang yang tercurah kepada makhluk-Nya. Karena itu pula, seperti firman-Nya dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 29, ( يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ = *"Semua yang ada di langit dan di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan* (memenuhi harapan mereka)."

Demikian, *wa Allah A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## GHÂRIMÎN ( غارمين )

Kata *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ) adalah bentuk *ism fâ'il* yang mengandung pengertian jamak. Kata ini berasal dari *gharima, yaghramu, gharman wa ghurman wa gharâmah* ( غَرِمَ يَغْرَمُ غَرْمًا وَغُرْمًا وَغَرَامَةً ). Arti asli kata ini *al-dain* ( الدَّيْنُ = utang). Oleh karena itu, *rajulun gharîmun* ( رَجُلٌ غَرِيْمٌ ) artinya 'orang yang memikul utang'. Dengan demikian, *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ) artinya 'orang-orang yang berutang'. Menurut pendapat lain, sebagaimana yang dikutip Ibnu Manzhur, *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ) ialah 'orang yang berutang bukan pada jalan maksiat'. Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *ghurm* ( غُرْمٌ ) menunjuk pada 'kemestian dan keharusan'. Sementara itu, Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan *ghurm* ( غُرْمٌ ) sebagai 'suatu keharusan atas seseorang yang pada mulanya tidak merupakan kewajibannya'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *ghurm* ( غُرْمٌ ) sebagai 'suatu bahaya yang menimpa harta seseorang bukan karena *jinayah* ( جِنَايَة = pelanggaran) dan bukan pula karena khianat'. Meskipun terdapat perbedaan pendapat di dalam memberikan pengertian kata *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ) yang berasal dari *ghurm* ( غُرْمٌ ); perbedaan itu tidak kontradiktif karena orang yang berutang memikul suatu kewajiban untuk membayarnya. Bila tidak dibayarnya maka akan dapat menimbulkan bahaya terhadap dirinya.

*Al-gharâmah* ( الْغَرَامَة ) berarti *al-khasârah* ( الْخَسَارَة = rugi) dan ada juga yang mengartikannya sebagai *mâ yalzamu adâuhû* ( مَا يَلْزَمُ أَدَاؤُهُ = sesuatu yang perlu ditunaikan). *Al-gharam* ( الْغَرَم ), menurut Muhammad Ismail Ibrahim, Ibnu Faris, dan Ibrahim Anis berarti 'terpaut pada sesuatu yang sulit melepaskan diri' dan juga berarti 'azab yang terus-menerus'. Mereka memberikan contoh firman Tuhan di dalam QS. Al-Furqân [25]: 65 yang berbunyi, *inna 'adzâbahâ kâna gharâmâ* ( إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا = sesungguhnya azabnya [neraka jahannam] adalah kebinasaan atau siksaan yang kekal). Kata *maghram* ( مَغْرَم ) dan *mughram* ( مُغْرَم ) juga berasal dari kata *ghurm* ( غُرْم ).

Kata *al-ghârimîn* ( الْغَارِمِيْن ) hanya disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 60. Kata *gharâmâ* ( غَرَامًا ) disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 65. Kata *maghram* ( مَغْرَم ) disebutkan 3 kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 98, QS. Ath-Thûr [52]: 40, dan QS. Al-Qalam [68]: 46. Adapun kata *mughramûn* ( مُغْرَمُوْن ) disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 66.

Kata *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 60 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai pembagian zakat, atau orang-orang yang berhak menerimanya. Di dalam ayat ini dijelaskan ada 8 kelompok orang yang berhak menerima zakat, salah satu di antaranya adalah *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ).

Al-Qurthubi menjelaskan di dalam tafsirnya, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa yang dimaksud dengan *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ) ialah orang yang berutang dan tidak memunyai kemampuan untuk membayarnya. Al-Qurthubi menambahkan, diberikan zakat kepada orang yang berutang, sementara hartanya yang ada tidak cukup untuk pembayarnya. Bila ia tidak memunyai harta, sementara ia juga di dalam keadaan berutang maka statusnya adalah *ghârimîn* ( غَارِمِيْن ) dan fakir. Orang yang berstatus seperti itu perlu diberi zakat karena dua sifat tersebut.

Dengan nada yang agak berbeda, tetapi maksudnya hampir sama, Sayyid Quthub menyatakan, *al-ghârimîn* ( الْغَارِمِيْن ) ialah orang yang berutang bukan karena maksiat. Mereka perlu

diberi zakat untuk melunasi utangnya.

Di samping itu, kata *maghram* ( مَغْرَم ) yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 98 lebih tepat diartikan sebagai 'kerugian', dan kata *maghram* ( مَغْرَم ) yang terdapat di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 40 dan QS. Al-Qalam [68]: 48 lebih tepat diartikan sebagai 'utang'. Adapun kata *mughramûn* ( مُغْرَمُوْن ) yang disebut satu kali di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 66 lebih tepat diartikan sebagai 'kerugian'. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## GHARÛR ( غَرُوْر )

Kata *gharûr* ( غَرُوْر ) berasal dari *gharra – yaghurru – gharran* dan *ghurûran* ( غَرَّ يَغُرُّ غَرًّا وَغُرُوْرًا ) yang bersinonim dengan kata *khada'a* ( خَدَعَ ) yang berarti 'menipu, memperdayakan'. *Gharûr* ( غَرُوْر ) adalah sesuatu yang memperdayakan manusia di dalam bentuk harta, kemegahan, jabatan, syahwat (keinginan), dan lain-lain. Kata itu kadang-kadang diartikan sebagai 'setan' karena setan merupakan penipu yang paling jahat. Di samping itu, kata itu juga diartikan sebagai 'dunia' karena dunia sifatnya memperdayakan dan dapat mencelakakan manusia.

Di dalam Al-Qur'an, *ghurûr* ( غُرُوْر ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu disebut 27 kali, 15 kali di dalam bentuk kata kerja dan 12 kali di dalam bentuk kata benda. Di dalam tulisan, kata kerja yang digunakan semuanya terdiri atas tiga huruf, baik di dalam bentuk *fi'il mâdhî* maupun di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, demikian pula kata bendanya. Kata benda yang disebut di dalam Al-Qur'an hanya satu bentuk, yaitu *gharûr* ( غَرُوْر ) yang disebut tiga kali, atau *ghurûr* ( غُرُوْر ) yang disebut sembilan kali.

*Gharûr* ( غَرُوْر ) merupakan perbuatan tercela yang menurut Al-Qur'an dilakukan oleh orang-orang munafik (QS. Al-Anfâl [8]: 49), oleh orang kafir (QS. Al-An'âm [6]: 70 dan 130, QS. Ghâfir [40]: 4, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 35, serta QS. Al-Mulk [67]: 20), oleh setan (QS. An-Nisâ' [4]: 120 dan QS. Al-An'âm [6]: 112, QS. Al-A'râf [7]: 22, QS. Al-Isrâ' [17]: 64, QS. Luqmân [31]: 33, dan QS. Fâthir [35]: 5), oleh orang zalim (QS. Fâthir [35]: 40), dan oleh orang Yahudi (QS. Âli 'Imrân [3]: 24). Keseluruhan kata *gharûr* ( غَرُوْر ) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 15 kali di dalam bentuk kalimat negasi. Pengungkapan dimaksudkan bahwa perbuatan itu dilarang. Lima kali dari ungkapan yang melarang itu dikemukakan dengan memberikan penekanan atau penegasan yang kuat (*ta'kîd*), yaitu di dalam QS. Luqmân [31]: 33 disebut dua kali, di dalam QS. Fâthir [35]: 5 disebut dua kali, dan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 196. Tidak ditemukan arti lain dari kata *gharûr* (غَرُوْر) selain tipu daya. ❖ *Zainuddin* ❖

## GHASAQ ( غَسَق )

Kata *ghasaq* ( غَسَق ) berasal dari *ghasaqa, yaghsiqu, ghasqan* ( غَسَقَ يَغْسِقُ غَسْقًا ) yang berarti *zhulmah* ( ظُلْمَة = gelap), *inshabba* ( اِنْصَبَّ = tercurah, mengalir). *Ghasaq* ( غَسَق ) dengan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak empat kali, semuanya kata benda (*ism/ noun*). Kata itu sekali di dalam bentuk *mashdar, ghasaq* ( غَسَق ), yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78, sekali di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata pelaku), *ghâsiq* ( غَاسِق ), yaitu di dalam QS. Al-Falaq [113]: 3, dan dua kali di dalam bentuk *shîghatun mubâlaghah* (superlatif) *ghassâq* ( غَسَّاق ), yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 57 dan QS. An-Naba' [78]: 25.

Kata *ghasaq* ( غَسَق ) terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78. Ayat ini berbicara di dalam konteks waktu shalat. *Ghasaq* ( غَسَق ) di dalam ayat ini mengandung arti 'gelap' atau 'hitam'nya malam, demikian menurut sementara ulama. Akan tetapi, menurut ulama yang lain, *ghasaq* ( غَسَق ) berati 'awal malam', yaitu ketika terjadinya pandangan yang samar-samar. Selanjutnya, dikatakan bahwa pengertian asal dari *ghasaq* ( غَسَق ) adalah *sâ'ilan* ( سَائِلًا = mengalir). Apabila dikatakan *ghasaqatil 'ainu* ( غَسَقَةِ الْعَيْنُ ) berarti 'air mata mengalir'. Pengertian *ghasaqil lail* ( غَسَقِ اللَّيْل ) adalah 'malam mengalirkan gelapnya' karena seolah-olah gelap itu mengalir ke seluruh alam.

Kata *ghâsiq* ( غَاسِق ) terdapat di dalam QS. Al-Falaq [113]: 3. *Ghasaq* di sini berarti malam, karena malam itu gelap (*zhulmah*). Menurut Az-Zajjaj, *al-ghâsiq* ( اَلْغَاسِق ) secara etimologi berarti

dingin. Malam dinamakan *ghâsiq* ( غاسق ) karena lebih dingin dari siang; malah dinginnya itu mencekam.

*Ghassâq* ( غسّاق ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 57 dan QS. An-Naba' [78]: 25. Kedua ayat ini berbicara di dalam konteks azab terhadap orang-orang yang durhaka. Ada beberapa pengertian mengenai *ghasaq* ( غسق ), antara lain a) nanah yang mengalir dari penghuni neraka; b) muntah yang mengalir dari penghuni neraka; c) kedinginan yang mencekam; d) bau busuk, dan e) mata air di neraka jahanam yang dialiri oleh racun yang berasal dari bisa ular dan kalajengking. ❖ *Zainuddin* ❖

## GHÂSYIYAH ( غاشية )

Kata *ghâsyiyah* ( غاشية ) berasal dari kata *ghasyiya – yaghsyâ – ghasyyan* dan *ghâsysyah* ( غشي يغشى غشيا وغاشّة ). Kata tersebut di dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuknya disebut 29 kali, tersebar di dalam 23 surah (16 surah *Makkiyah* dan 7 surah *Madaniyah*) dan 27 ayat.

Makna asal kata itu adalah 'menutup sesuatu dengan sesuatu'. Hari Kiamat disebut dengan *ghâsyiyah* ( غاشية ) karena pada hari itu makhluk diselubungi dengan ketakutan. Demikian di dalam *Maqâyisul-Lugah*.

Makna ini kemudian meluas menjadi bermacam-macam arti, di antaranya 'menyelimuti', 'menggauli', 'mendatangi', 'gelap', 'pingsan', dan 'hari kiamat'.

Al-Qur'an menggunakan itu dengan arti 'menutupi', misalnya peristiwa yang dialami oleh Firaun dan bala tentaranya yang ditutup oleh laut dan menenggelamkannya (QS. Thâhâ [20]: 78); nasib orang yang berdosa, muka mereka ditutupi api neraka (QS. Nûh [71]: 7).

Di dalam Al-Qur'an juga disinggung arti hubungan suami-istri (QS. Al-A'râf [7]: 189). Di dalam konteks ini dipahami dengan arti 'menggauli'.

Orang yang ketakutan, matanya bisa terbalik dan pingsan (QS. Muhammad [47]: 20). Ketika ada perintah berperang, orang yang kurang kuat imannya takut mati. Pandangannya seperti orang pingsan.

Selain itu, Al-Qur'an menggunakan kata *ghâsyiyah* ( غاشية ) dengan makna 'hari kiamat', seperti di dalam firman Allah QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1. *Al-ghâsyiyah* ( الغاشية ) adalah salah satu nama hari kiamat, seperti *al-hâqqah* ( الحاقّة ), *al-qiyâmah* ( القيامة ), *ash-shâkhkhah* ( الصّاخّة ), *al-qâri'ah* ( القارعة ) dan sebagainya. *Al-ghâsyiyah* ( الغاشية ) juga merupakan salah satu dari nama surah Al-Qur'an. Di dalam surah ini, Allah memberi kabar gembira dan kabar mengerikan. Pada hari kiamat manusia terbagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok berbahagia dan kelompok sengsara. Yang beruntung dimasukkan ke dalam surga, dan yang celaka dimasukkan ke dalam neraka.

Nabi telah mengingatkan manusia untuk memikirkan keluhuran dan keajaiban ciptaan Allah swt. Juga diingatkan, nantinya manusia semuanya akan kembali kepada Allah dan dihisab semua amalnya. Keluarbiasaan Hari Kiamat begitu dahsyat seperti yang digambarkan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1. Hari kiamat itu datangnya mendadak, tidak satu pun manusia yang mengetahuinya (QS. Al-A'râf [7]: 41).

Firman Allah swt. pada QS. Al-Lail [92]: 1, *"demi malam apabila menutupi"*, maksudnya apabila menutupi siang maka jadilah gelap gulita. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## GHAUR ( غور )

Kata *ghaur* ( غور ) berasal dari *ghâra, yaghûru, ghauran* ( غار يغور غورا ) yang berarti *dzahaba* ( ذهب = hilang), *thalaba* ( طلب = mencari), *hajama* ( هجم = menyerbu, menyerang). *Ghâral mâ'u* ( غار الماء ) artinya *dzahaba fil ardh* ( ذهب في الأرض = hilang meresap ke dalam bumi), sehingga terjadi kekeringan. Al-Ashfahani mengatakan *al-ghaûr* ( الغور ) artinya *al-munhabithu minal ardh* ( المنهبط من الأرض = permukaan bumi yang turun). *Al-ghâr* ( الغار ) berarti *tsaqabun 'adzîm* ( ثقب عظيم = lubang yang besar yang terdapat di bukit atau *al-kahfi* [gua]).

Di dalam Al-Qur'an kata *al-ghaûr* ( الغور ) dengan berbagai derivasinya disebut lima kali,

yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 40 dan 57, QS. Al-Kahfi [18]: 41, QS. Al-Mulk [67]: 30, serta QS. Al-'Âdiyât [100]: 3. Dari berbagai bentuk kata *al-ghaûr* ( اَلْغَوْرُ ) itu tidak ada yang berbentuk kata kerja (*verb*/*fi'l*); kesemuanya kata benda (*noun*/*ism*), yaitu *ghaûran* ( غَوْرًا ) sebanyak dua kali, *al-ghâr* ( اَلْغَارُ ), *al-mughîrât* ( اَلْمُغِيْرَاتُ ), *al-maghârât* ( اَلْمَغَارَاتُ ) masing-masing disebut satu kali. Pengertian yang dikandungnya adalah 'hilang, meresap, kering' (*ghaûr*), 'gua' (*al-ghâr, maghârât*), 'meyerang' (*mughîrat*).

Kata *ghaûran* ( غَوْرًا ) terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 41 dan QS. Al-Mulk [67]: 30. Di dalam kedua ayat ini *gaûran* ( غَوْرًا ) berarti 'meresap' atau 'kering'. Di dalam QS. Al-Kahfi, Allah swt. menggambarkan betapa sebuah kebun airnya menjadi surut atau kering sehingga tidak seorang pun yang dapat menemukannya lagi. Pada QS. Al-Mulk digambarkan pula bahwa kalau sumber air sudah menjadi kering (*ghaûran*) tidak seorang pun yang dapat mendatangkannya lagi. Pada kedua ayat ini *ghauran* (kering) merupakan akibat perbuatan Allah swt. Apabila Allah telah memperlakukannya, tidak ada seorang pun yang dapat mengembalikannya kepada keadaan semula. Hal ini menunjukkan kekuasaan Allah swt., terutama di dalam menghadapi orang-orang kafir.

Kata *al-ghâr* ( اَلْغَارُ ) dan *maghârât* ( اَلْمَغَارَاتُ ) berarti 'gua'. Dikatakan demikian karena gua merupakan tempat menghilang atau bersembunyi. Kedua kata tersebut terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 40 dan 57. *Al-ghâr* (gua) sebagaimana yang terdapat di dalam ayat 40, menurut satu pendapat, adalah gua Tsûr yang terletak di sebelah Utara kota Mekah dengan jarak lebih kurang satu jam perjalanan. Di dalam gua ini Rasulullah saw. menetap selama beberapa malam bersama Abu Bakar. Adapun *maghârât* ( مَغَارَاتٌ ) adalah bentuk jamak dari *maghârah* ( مَغَارَةٌ ) yang berarti 'tempat orang bersembunyi'. Menurut Abu Ubaid, setiap bagian yang dapat menghilangkan atau menyembunyikan seseorang disebut *maghârah* ( مَغَارَةٌ ). *Al-maghârât* ( اَلْمَغَارَاتُ ) yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 57 merupakan gua tempat bersembunyi orang-orang munafik karena merasa malu dan takut atas kemunafikan mereka.

Kata *al-mughîrât* ( اَلْمُغِيْرَاتُ ) berarti 'yang menyerang'. Kata ini terdapat di dalam QS. Al-'Âdiyât [100]: 3 yang diartikan sebagai kuda-kuda yang menyerang. Secara etimologi *al-ighârah* ( اَلْإِغَارَةُ ) berarti *al-isrâ'* ( اَلْإِسْرَاعُ = kencang). Jadi, *al-mughîrât* ( اَلْمُغِيْرَاتُ ) adalah kuda atau unta yang menyerang dengan sangat kencang. ❖ *Zainuddin* ❖

## GHAWÂ ( غَوَى )

Kata *ghawâ* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *ghain – waw – yâ*. Menurut Ibnu Faris kata tersebut mengandung dua makna pokok, yaitu (1) sebagai antonim dari *ar-rusyd* ( اَلرُّشْدُ = petunjuk) dan (2) menunjuk pada makna kebinasaan. Dari makna pertama lahir makna 'sesat' dan 'kegelapan' karena orang yang sesat dan berada di dalam kegelapan diliputi oleh sesuatu yang kebenarannya tidak ada yang tampak olehnya sehingga tidak mendapat petunjuk. Dari makna ini juga lahir istilah *at-taghâwî* ( اَلتَّغَاوِي ) yang menunjuk pada makna 'perkumpulan' atau 'persatuan' yang tujuannya bukan untuk kebaikan. Demikian juga *al-ghâyah* ( اَلْغَايَةُ = bendera) karena bendera itu menaungi orang yang berada di bawahnya dan naungannya itu seolah-olah identik dengan kegelapan. Kemudian, sesuatu yang menjadi tujuan atau akhir segala sesuatu disebut *ghâyah* ( غَايَةٌ ). Makna ini merupakan pengembangan dari makna bendera karena bendera atau panji merupakan simbol yang menjadi sasaran atau tujuan yang hendak dicapai dan ingin dikibarkan sebagai tanda kemenangan di dalam peperangan. Kemudian, makna pokok yang kedua adalah makna kebinasaan yang pada awalnya dipakai pada bayi yang sakit perut karena terlalu banyak minum susu. Kemudian, dipakai untuk menunjuk pada makna kebinasaan secara umum.

Kata *ghawâ* dan berbagai bentuk derivasinya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 22 kali yang tersebar di dalam 11 surah.

Penggunaan kata *ghayy* dan kata bentukan-

nya di dalam ayat-ayat tersebut umumnya menunjuk pada makna 'kesesatan' sebagai antonim dari *ar-rusyd* (petunjuk), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256; di situ disebutkan bahwa *ar-rusyd* (petunjuk) dan *al-ghayy* (kesesatan) adalah hal yang sudah jelas. Kemudian, pada QS. al-A'râf [7]: 146 disebutkan bahwa di antara ciri orang yang takabur, yang menyombongkan dirinya di muka bumi tanpa alasan yang benar sehingga Allah memalingkannya dari tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah jika mereka melihat jalan petunjuk (*ar-rusyd*) mereka tidak mau menempuhnya, tetapi jika mereka melihat jalan kesesatan (*al-ghayy*), mereka malah menempuhnya. Yang termasuk *al-ghayy* ( الْغَيّ = kesesatan) adalah memperturutkan hawa nafsu serta enggan beribadah kepada Allah, seperti tidak mau mendirikan shalat. (QS. Maryam [19]: 59). *Al-ghayy* tersebut identik dengan jalan setan dan orang yang mengikuti jalan setan termasuk di dalam kelompok *al-ghâwîn* ( الْغَاوِيْن = orang-orang yang sesat); hal ini dapat dilihat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 175. Adam sendiri disifati dengan *ghawâ* (sesat) setelah dia bersama istrinya memakan buah yang dilarang oleh Allah memakannya karena perbuatannya itu dilakukan atas bujukan setan. Kesesatan Nabi Adam itu telah diampuni oleh Allah setelah dia bertobat (QS. Thâhâ [20]: 120-122).

Di antara jalan-jalan setan adalah menggambarkan yang baik menjadi buruk dan yang buruk menjadi baik serta berusaha menyesatkan manusia sebanyak mungkin. Ini merupakan janji dan komitmen iblis/setan setelah dikeluarkan dari surga karena tidak mau mengikuti perintah Allah untuk bersujud kepada Nabi Adam as., sebagaimana terlihat pada banyak ayat, seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 16 dan QS. Al-Hijr [15]: 39. Orang yang sesat dan berusaha membantu setan menyesatkan orang lain disebut *ikhwânusy syaithân* ( إِخْوَانُ الشَّيْطَان = saudara setan) (QS. Al-A'râf [7]: 202).

Kebalikan dari jalan setan sebagai yang disebutkan dengan istilah *al-ghayy* adalah ajaran Allah yang disampaikan oleh para rasul-Nya, seperti ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Allah bersumpah bahwa wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. adalah benar dan Nabi Muhammad itu *mâ ghawâ* ( مَا غَوَى = tidak sesat). (QS. An-Najm [53]: 1-4).

Selain *ghawâ* dan segala bentuk derivasinya yang menunjuk pada makna 'sesat', juga dipakai dengan makna 'binasa' seperti di dalam QS. Maryam [19]: 59. Disebutkan bahwa setelah suatu generasi memperturutkan hawa nafsunya serta meninggalkan shalat maka mereka kelak *yulqauna ghayyâ* ( يَلْقَوْنَ غَيًّا = akan menemui kebinasaan). Orang yang bertobat, beriman, dan beramal saleh akan masuk surga dan tidak akan dianiaya sedikit pun. Ada yang menafsirkan kata *ghayy* di situ sebagai *khusrân* ( خُسْرَان = kerugian), ada pula yang menafsirkannya sebagai *syarr* ( شَرّ = kejahatan) atau *dhalâl* ( ضَلَال = kesesatan), dan ada juga yang menafsirkannya sebagai sebuah lembah di neraka jahanam. Namun, terlepas dari penafsiran-penafsiran yang berbeda-beda tersebut, semuanya menunjukkan kepada yang tidak baik sehingga Ka'b menafsirkannya dengan kebinasaan di dalam neraka jahanam.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## GHAWWÂSH ( غَوَّاص )

Kata *ghawwâsh* ( غَوَّاص ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *gain, waw,* dan *shâd*. Menurut Ibnu Faris, makna dasar akar kata tersebut menunjuk pada arti 'mengejar atau memburu sesuatu yang ada di bawah'. Dari makna itulah kata *ghawsh* ( غَوْص ) dipakai di dalam arti 'menyelam di bawah air', orangnya (penyelam) disebut *ghâ'ish* ( غَائِص ) atau *ghawwâsh* ( غَوَّاص ) dan jamaknya adalah *ghâ'ishah* ( غَائِصَة ) dan *ghawwashûn* ( غَوَّاصُوْن ). Transaksi dengan cara mengatakan, "Saya menyelam di bawah laut dengan bayaran sekian dan apa yang saya peroleh adalah milikmu", disebut *dharbatul-ghâ'ish* ( ضَرْبَةُ الْغَائِص ), jenis jual beli ini dilarang dalam Islam karena mengandung muslihat sebagaimana di dalam sebuah hadits *innahû nahâ 'an dharbatil-ghâ'ishi* ( ضَرْبَةُ الْغَائِص = bahwasanya Nabi

saw. melarang *dharbatul-ghâ'ish*). Kata *ghâsha* ( غَاصَ ) dapat juga dipakai di dalam arti 'menuntut ilmu yang sulit', seperti dikatakan *ghâsha 'alal 'ilmil ghâmidh hattâ istanbathahû* ( غَاصَ عَلَى الْعِلْمِ الْغَامِضِ حَتَّى إِسْتَنْبَطَهُ = dia mempelajari ilmu yang sulit itu hingga berhasil menguasainya).

Bentuk lain yang biasa digunakan dan mengandung arti yang lain adalah *al-ghâ'ishah* ( الْغَائِصَة ) dan *al-mutaghawwishah* ( الْمُتَغَوِّصَة ). *Al-ghâ'ishah* ( الْغَائِصَة ) adalah orang yang haid yang tidak mengetahui bahwa dia haid, tetapi berkata kepada suaminya bahwa dirinya haid. Di dalam sebuah hadits dikatakan, *lu'inatil-ghâ'ishatu wal-mutaghawwishatu* ( لُعِنَتِ الْغَائِصَةُ وَالْمُتَغَوِّصَة = terkutuklah wanita *ghâ'ishah* dan wanita *mutaghawwishah*). Di dalam riwayat lain dikatakan, *wal-mughawwishah* ( وَالْمُغَوِّصَة ). *Al-ghâ'ishah* ( الْغَائِصَة ) adalah wanita yang tidak memberitahu suaminya bahwa dirinya haid sehingga suaminya menggaulinya di dalam keadaan haid, sedangkan *al-mutaghawwishah* ( الْمُتَغَوِّصَة ) adalah wanita yang tidak haid, tetapi membohongi suaminya bahwa dirinya sedang haid.

Di dalam Al-Qur'an yang digunakan hanya kata *ghawwâsh* ( غَوَّاص ) di dalam arti 'penyelam' dan *yaghûshûna* ( يَغُوْصُوْنَ ) di dalam arti 'menyelam'. Kata *ghawwâsh* ( غَوَّاص ) terdapat pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 37, sedangkan kata *yaghûshûna* ( يَغُوْصُوْنَ ) juga terdapat hanya satu kali, yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 82. Kata *ghawwâsh* ( غَوَّاص ) dan *yagûshûna* ( يَغُوْصُوْنَ ) pada kedua ayat tersebut berbicara di dalam konteks kemukjizatan yang diberikan kepada Nabi Sulaiman as.; di situ disebutkan bahwa setan-setan ditundukkan olehnya untuk menyelam di dasar lautan mencarikan mutiara dan melaku-kan pekerjaan-pekerjaan lainnya, seperti mem-bangun bangunan megah sesuai dengan keingin-an Nabi Sulaiman.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## GHILZHAH ( غِلْظَة )

Kata *ghilzhah* ( غِلْظَة ) adalah *mashdar* dari *ghalazha – yaghlizh/yaghluzhu – ghilazhan/ghilzhatan* ( غَلَظَ – يَغْلِظُ وَيَغْلُظُ – غِلَظًا وَغِلْظَة ) maknanya adalah 'keras', lawan dari kata *riqqah* ( رِقَّة = lembut), aslinya digunakan pada sesuatu yang bersifat pisik, seperti tanah yang keras. Kemudian, kata itu mengalami perluasan makna, yaitu meliputi yang fisik maupun yang nonfisik, seperti benda, sifat, perilaku, pikiran, kehidupan.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ghilzhah* ( غِلْظَة ) dan segala bentuk derivasinya terulang sebanyak 13 kali dengan beberapa bentuk penggunaan, seperti: digunakan di dalam arti 'sikap' (sikap keras), sebagaimana yang terdapat pada QS. At-Taubah [9]: 73, 123 dan QS. At-Tahrîm [66]: 9. Ketiga ayat tersebut mengandung seruan kepada orang Mukmin agar bersikap keras terhadap orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Kemudian, digunakan sebagai sifat hati. Makna ini dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an dengan redaksi *ghalîzhul qalbi* ( غَلِيْظَ الْقَلْبِ = keras hati), seperti pada QS. Âli 'Imrân [3]: 159. Ayat ini memuji sifat Nabi saw. yang tidak keras hati. Dikatakan kepadanya, *"Seandainya engkau (Muhammad) bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu"*. Ar-Razi menjelaskan maksud dari *ghalîzhul qalbi* ( غَلِيْظَ الْقَلْبِ = keras hati) adalah orang yang hatinya tidak sensitif terhadap keadaan sekelilingnya. Orang yang tidak punya rasa kasihan terhadap orang lain dan tidak menyayanginya, meskipun akhlaknya tidak buruk dan tidak menyakiti orang lain, orang tersebut tetap bisa disebut *ghalîzhul qalbi* ( غَلِيْظَ الْقَلْبِ = keras hati). Penggunaan lainnya dipakai untuk menunjukkan 'besarnya' atau 'kerasnya' siksaan neraka, dengan rangkaian *adzâbun ghalîzh* ( عَذَابٌ غَلِيْظ = azab yang dahsyat), sebagaimana terlihat pada QS. Hûd [11]: 58, QS. Ibrâhîm [14]: 17, QS. Luqmân [31]: 24, dan QS. Fushshilât [41]: 50. Demikian juga dipakai untuk menunjukkan pada 'janji yang kuat' dengan menggunakan rangkaian *mîtsâqun ghalîzh* ( مِيْثَاقٌ غَلِيْظ = janji yang erat). Ini terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 21, 154 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 7. Selanjutnya, digunakan sebagai sifat bagi malaikat yang menjaga neraka, disebutkan bahwa malaikat penjaga neraka bersifat *syidâdun ghilâzh* ( شِدَادٌ غِلَاظ = tidak

mengenal ampun/keras), sebagaimana yang terdapat pada QS. At-Tahrîm [66]: 6.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## GHUFRÂN ( غُفْرَان )

Kata *ghufrân* ( غُفْرَان ) adalah bentuk *mashdar* dari *ghafara, yaghfiru, ghafran, wa ghufrân wa maghfirah* ( غَفَرَ يَغْفِرُ غَفْرًا وَغُفْرَانًا وَمَغْفِرَةً ). Makna asal dari kata *ghafr* ( غفر ) ialah *as-satr* ( السَّتْرُ = tutup). Umpamanya, *ghafarats tsaûb* ( غَفَرَ الثَّوْبُ = kain tertutup), yaitu apabila bulu kain tersebut timbul sehingga menutupi permukaannya. *Ghafarasy syaiba bil khidhâb* ( غَفَرَ الشَّيْبَ بِالْخِضَابِ ) maksudnya ialah 'dia menutup uban dengan inai (alat pewarna rambut)'. Bila dikatakan *ghafara al-matâ' fil inâ'*, ( غَفَرَ الْمَتَاعَ فِي الْإِنَاءِ ) maka maksudnya ialah 'dia memasukkan harta benda ke dalam wadah serta menutupnya'. Kalimat *ghafarallâhu lahû dzanbahû ghafran wa ghufrânan wa maghfirah* ( غَفَرَ اللّٰهُ لَهُ ذَنْبَهُ غَفْرًا وَغُفْرَانًا وَمَغْفِرَةً ), maksudnya ialah *satarahû wa 'afâ 'anhu* ( سَتَرَهُ وَعَفَا عَنْهُ = Allah menutupi [kesalahannya] dan mema'afkannya). *Shîghatun mubâlaghah* dari kata *ghufrân* ( غُفْرَان ) adalah *ghafûr* ( غَفُوْر ) dan *ghaffâr* ( غَفَّار ).

Ada beberapa kata yang seasal dengan kata *ghufrân* ( غُفْرَان ), misalnya *ghufâr* ( غُفَار ) yang berarti 'rambut halus lagi pendek' seperti bulu yang terdapat di atas dagu (jenggot), di atas dahi, pundak, betis wanita dan sebagainya. *Ghifâr* ( غِفَار ) berarti 'tanda-tanda yang terdapat di atas pelipis'. *Ghifârah* ( غِفَارَة ) berarti 'sepotong kain yang dipakai wanita untuk menutup kepalanya'. *Al-ghifr* ( الْغِفْر ) berarti 'anak sapi betina'. *Al-Ghufr* ( الْغُفْر ) berarti 'anak kambing hutan/kambing gunung yang jantan'.

Berangkat dari pengertian *lughawi* tersebut, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *ghufrân wa maghfirah minallâh* ( غُفْرَانٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ ) dengan 'perlindungan Allah terhadap hamba-Nya dari sentuhan azab' – *huwa an yashûnal 'abda min an yamassahul 'adzâbu* ( هُوَ أَنْ يَصُوْنَ الْعَبْدَ مِنْ أَنْ يَمَسَّهُ الْعَذَابُ ).

Kata *ghufrân* ( غُفْرَان ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 285, sedangkan kata *maghfirah* ( مَغْفِرَة ) disebut sebanyak 28 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 175, 221, 263, dan 268, QS. Âli 'Imrân [3]: 133, 136, dan 157, QS. An-Nisâ' [4]: 96, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 9. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, kata itu disebut 9 kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 64 (2 kali), QS. Âli 'Imrân [3]: 135, QS. Shâd [38]: 24, dan QS. Al-Munâfiqûn [63]: 6. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, disebut 60 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 284, QS. Âli 'Imrân [3]: 31, 129, dan 135, serta QS. An-Nisâ' [4]: 48 (2 kali), 116 (2 kali), 137, dan 168. Di dalam bentuk *fi'l amr* disebut 36 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 286. Kata *ghâfir* ( غَافِر ), di dalam bentuk *ism fâ'il mufrad*, disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ghâfir [40]: 3; di dalam bentuk *ism fâ'il jama'*, satu kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 155. Kata *ghafûr* ( غَفُوْر ) dan *ghafûrâ* ( غَفُوْرًا ) disebut 91 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173, 182, 192, 199, 218, 225, dan 235. Sementara itu, kata *ghaffâr* ( غَفَّار ) hanya disebut lima kali.

Kata *ghufrân* ( غُفْرَان ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 285 merupakan doa orang Mukmin agar dosa mereka diampuni. Ini didahului dengan pengakuan dan pernyataan penyerahan diri serta taat kepada Allah tanpa rasa kesal sedikit pun, diiringi dengan keyakinan bahwa tempat kembali mereka adalah Allah. Demikian menurut uraian Sayyid Quthub. Menurut Az-Zajjaj sebagaimana yang dikutip Al-Qurthubi, kata *ghufrân* ( غُفْرَان ) sepola dengan kata *kufrân* ( كُفْرَان ) dan *khusrân* ( خُسْرَان ). Sebelum kata *ghufrân* ( غُفْرَان ) ada *fi'l* (kata) yang disisipkan. Lengkapnya kata itu berbunyi *ighfir ghufrânaka* ( اِغْفِرْ غُفْرَانَكَ ). Menurut ulama lain, maksud kata itu ialah 'kami mengharap dan meminta ampunan-Mu' – *nathlubu au nas'alu ghufrânaka* ( نَطْلُبُ أَوْ نَسْأَلُ غُفْرَانَكَ ).

Muhammad Abduh, sebagaimana ditulis Rasyid Ridha, menjelaskan maksud ayat ini, yaitu mereka meminta kepada Allah, kiranya Allah mengampuni kesalahan diri mereka yang menjadi penghalang untuk mencapai derajat yang sempurna sesuai dengan kehendak iman. Lebih lanjut Muhammad Abduh menambahkan, kata *ghufrân* ( غُفْرَان ) di dalam ayat ini sama artinya dengan *maghfirah* ( مَغْفِرَة ) yang berarti *as-satr* ( السَّتْرُ = tutup), yaitu penutup dosa. Penutupan

dosa dilakukan dengan cara tidak mencela pelakunya di dunia dan meninggalkan balasannya di akhirat nanti. Ini diperoleh antara lain dengan cara bertaubat dan mengiringi amal kejahatan dengan amal kebaikan serta berdoa bagi penambahan iman. Dengan jalan itu bekas-bekas dosa akan terhapus dari diri di dunia serta diharapkan ia kembali kepada Allah di akhirat di dalam keadaan suci bersih.

Di dalam tafsir *Al-Mîzân* dikatakan, *ghufrânuhû aw maghfiratuhû* ( غُفْرَانُهُ أَوْ مَغْفِرَتُهُ = ampunan Allah) dijadikan dasar untuk menolak azab dengan menutup kekurangan-kekurangan di dalam pelaksanaan ibadah. Ini akan tampak dengan jelas waktu seorang hamba kembali kepada Tuhannya.

Kata *maghfirah* ( مَغْفِرَة ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 175 digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai orang-orang yang membeli/menukar petunjuk dengan kesesatan dan *maghfirah* ( مَغْفِرَة = ampunan) dengan siksa. Kata *maghfirah* ( مَغْفِرَة ) di dalam Ayat 221 surah ini digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang larangan kawin dengan orang-orang musyrik, laki-laki atau pun perempuan, karena mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan memberikan *maghfirah* ( مَغْفِرَة = ampunan).

Semua kata *maghfirah* ( مَغْفِرَة ) di dalam Al-Qur'an berarti 'ampunan', kecuali kata *maghfirah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 263, yang lebih tepat diartikan 'maaf' karena berlaku di antara sesama manusia. Ayat ini berkaitan dengan masalah sedekah; perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari pada sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakiti (perasaan si penerima). ❖ *Yaswirman* ❖

## GHULÂM ( غُلَام )

Kata *ghulâm* ( غُلَام ) dan kata yang seakar dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 13 kali pada delapan tempat, di antaranya QS. Maryam [19]: 8, dan 20, QS. Âli 'Imrân [3]: 40, serta QS. Yûsuf [12]: 19.

Dari segi bahasa, kata tersebut berarti 'anak laki-laki di dalam usia remaja menjelang dewasa', atau 'anak laki-laki sejak lahir sampai remaja'. Dengan demikian, bila *ghulâm* ( غُلَام ) dipahami secara parsial akan memberikan pengertian 'sosok seorang anak laki-laki yang baru tumbuh kumis serta memiliki jiwa yang sangat labil'; terutama dorongan biologis yang bergejolak. Kata itu juga bisa berarti 'hamba sahaya/budak yang bisa diperjualbelikan dan dipindahtangankan dari seseorang kepada orang lain'. Arti itu berbeda dengan arti kata *walad* ( وَلَد ) yang mengacu pada semua anak, baik laki-laki maupun perempuan, baik besar maupun kecil.

Pengertian kata *ghulâm* ( غُلَام ) di dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi tiga.

1. Bayi (QS. Maryam [19]: 8 dan 20). Ayat tersebut memaparkan kisah Zakaria yang pada usia lanjut merasa putus asa karena tidak akan memunyai keturunan sehingga ia berkata, "Bagaimana mungkin saya punya *ghulâm* ( غُلَام = bayi), sedangkan istriku adalah seorang yang mandul?" Demikian juga halnya dengan Maryam (ibu Nabi Isa) yang menyangkal akan punya *ghulâm* ( غُلَام = bayi) karena ia tidak pernah berhubungan badan dengan laki-laki.
2. Seorang anak yang belum dewasa, yakni anak-anak yang tahap perkembangannya belum remaja sehingga belum memiliki gejolak biologis terhadap lawan jenisnya. (QS. Al-Kahfi [18]: 74 dan 82). Di dalam ayat tersebut dibicarakan bahwa ketika hamba Allah berjalan bersama Nabi Musa as. mereka menemukan seorang *ghulâm* ( غُلَام = anak laki-laki yang masih kecil), lalu anak itu dibunuhnya. Di tempat lain mereka membangun tembok yang hampir roboh milik dua orang *ghulâm* ( غُلَام = anak yang belum dewasa).
3. Anak laki-laki di dalam kondisi remaja, (QS. Yûsuf [12]: 19). Ayat tersebut mengemukakan ketika Yusuf ditemukan oleh musafir, musafir itu berkata, "Ini *ghulâm* ( غُلَام = seorang anak muda)". Di dalam kisah itu dikemukakan oleh para mufasir bahwa Nabi Yusuf ketika itu telah remaja (muda belia).

Dari beberapa konteks pemakaian kata *ghulâm* ( غلام ) di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang disebutkan di atas, terlihat bahwa kata *ghulâm* ( غلام ) tetap konsisten digunakan terhadap anak laki-laki meskipun usia yang ditunjuknya berbeda, sejak dari usia anak-anak sampai menanjak remaja, kecuali di dalam contoh pertama di atas yang memberikan pengertian *ghulâm* ( غلام ) itu sebagai bayi, baik laki-laki maupun perempuan. Perubahan pengertian itu dapat dimengerti dengan melihat konteks pembicaraan sebelumnya. Pemakaian kata *ghulâm* ( غلام ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya berkaitan dengan pembicaraan tentang kisah umat manusia pada masa lampau, kecuali di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 24, *"Dan berkeliling di sekitar mereka anak-anak muda untuk (melayani) mereka, seakan-akan mereka mutiara yang tersimpan"*. Gambaran itu berhubungan dengan pahala bagi orang-orang yang bertakwa, dikelilingi oleh anak muda yang melayani kebutuhan mereka di surga kelak. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## GHULF ( غُلْف )

Kata *ghulf* ( غلف ) adalah bentuk jamak dari kata *aghlaf* ( أغلف ), terdiri atas huruf *ghaîn, lâm,* dan *fa',* mengandung arti 'sesuatu menutupi sesuatu'. Penggunaannya di dalam bentuk mufrad, *aghlaf* ( أغلف ) dapat dilihat pada hadits Huzaifah dan Abu Said,

اَلْقَلْبُ أَرْبَعَةٌ،قَلْبٌ أَغْلَفُ أَيْ عَلَيْهِ غِشَاءٌ عَنْ سَمَاعِ الْحَقِّ وَقَبُوْلِهِ وَهُوَ قَلْبُ الْكَافِرِ...

*(alqalbu arba'ah, qalbun aghlaf ai 'alaihi ghisyâ'un 'an sima'il haqqi waqabûlihî wahuwa qalbul kâfiri ...)*
*Hati itu ada empat macam: pertama hati* aghlaf *[tertutup] untuk mendengarkan kebenaran dan menerimanya. Itu adalah hati orang kafir . . .*

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *ghulf* ( غلف ) adalah jamak dari *ghilâf* ( غِلاَف ) yang berarti 'sampul'. Namun, Sibawaihi, seorang pakar bahasa Arab mengatakan bahwa, tidak ada *wazan fi'âl* ( فِعَال ) yang jamaknya *fu'lun* ( فُعْل ) selain pada syair karena terpaksa; terkecuali kalau dibaca *ghulufun* ( غلف ), huruf *lâm*-nya di-*dhamah,* maka itu adalah jamak dari *ghilâf* ( غِلاَف ). Kata tersebut kalau dirangkaikan dengan hati, baik itu dibaca *ghulfun* ( غلف ) maupun *ghulufun* ( غلف ) keduanya berarti tertutup.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut hanya bentuk jamak *ghulfun* ( غلف ) yang dirangkaikan dengan kata *qulûb* ( قُلُوْب = hati ) sehingga maknanya menunjuk pada 'hati yang tertutup'. Penggunaan tersebut ditemukan pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 88 dan QS. An-Nisâ [4]: 155. Kedua ayat itu menunjuk pada pernyataan orang-orang kafir yang menolak kebenaran yang dibawa oleh Nabi dengan mengatakan *qulûbunâ ghulfun* ( قُلُوْبُنَا غلف = hati kami tertutup).

Ar-Razi mengemukakan tiga penafsiran terhadap kata *ghulfun* yang terdapat di dalam ayat tersebut. **Pertama,** kata *ghulf* ( غلف ) merupakan jamak dari *aghlaf* ( أغلف ) dengan makna 'yang ada di dalam sampul'; maksudnya hati kami tertutup, bagaikan sesuatu yang berada di dalam sampul sehingga tidak dapat lagi dipengaruhi oleh dakwah Nabi. **Kedua,** menganggap hati mereka telah penuh dengan ilmu dan hikmah sehingga tidak perlu lagi pada syariat Nabi Muhammad saw. **Ketiga,** menunjuk pada makna sampul kosong; artinya hati mereka diumpamakan dengan sampul kosong, tanpa ada isi yang menunjuk pada kebaikannya.
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## GHURFAH ( غُرْفَة )

Kata *ghurfah* ( غُرْفَة ) merupakan bentuk *mashdar (infinitif)* dari *gharafa – yaghrufu – gharfan – ghurfah* ( غَرَفَ يَغْرُفُ غَرْفًا وَغُرْفَةً ). Di dalam Al-Qur'an, kata *ghurfah* ( غُرْفَة ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu disebut tujuh kali; antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249 dan QS. Al-Furqân [25]: 75.

Dilihat dari asal katanya, yakni *gharf* ( غَرْف ), secara bahasa kata itu berarti *raf'usy syai' wa tanâwuluhû* ( رَفْعُ الشَّيْءِ وَتَنَاوُلُهُ = mengangkat sesuatu ke atas dan mengambilnya), seperti mengangkat air ke atas lalu menciduk atau mengambilnya sekedar keperluan. Sesuatu yang diangkat itu disebut dengan *ghurfah* ( غُرْفَة ). Kata ini dipinjam

untuk 'tempat yang paling atas dari suatu bangunan' – *'ulliyyah minal-binâ'* ( عُلِّيَّةٌ مِنَ الْبِنَاءِ ). Di dalam Al-Qur'an, tempat atau derajat yang paling atas di dalam surga disebut dengan *ghurfah* ( غُرْفَة ).

Dengan demikian, secara terminologis, kata *ghurfah* ( غُرْفَة ) yang ditemukan di dalam Al-Qur'an berarti "Suatu tempat atau derajat yang tinggi di dalam surga yang akan ditempati oleh penghuninya. Mereka yang memasukinya akan diberi penghormatan dan ucapan selamat oleh Allah swt." (QS. Al-Furqân [25]: 75). Dari bawah tempat yang paling tinggi – *ghurfah* ( غُرْفَة ) itu mengalir sungai-sungai dan orang-orang yang beriman serta beramal saleh akan kekal di dalamnya. Itulah sebaik-baik pembalasan bagi mereka (QS. Al-'Ankabût [29]: 58). Ini merupakan janji Allah bagi orang yang beriman dan Allah tidak akan mengingkari janji-Nya (QS. Az-Zumar [39]: 20).

Di dalam Al-Qur'an dikemukakan oleh Allah bahwa orang kafir pernah menuntut kepada Nabi Muhammad saw. akan janji-janji Allah berupa siksaan azab yang akan ditimpakan bagi mereka. Menurut mereka, harta dan keturunan yang banyak yang mereka miliki akan dapat menghindarkan mereka dari siksaan Allah. Lalu, Allah berkata bahwa harta dan keturunan itu sama sekali tidak akan membebaskan mereka dari siksaan tersebut. Sebaliknya, semuanya itu juga tidak akan bisa menjadi sarana untuk mendapatkan tempat atau derajat yang terhormat–*ghurfah* ( غُرْفَة )–nanti di akhirat, tetapi dengan iman dan mengerjakan amal saleh selama di dunia (QS. Sabâ' [34]: 29–37). ❖ *Yaswirman* ❖

## GHURÛR ( غُرُوْر )

Kata *ghurûr* ( غُرُوْر ) dan berbagai derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut 27 kali di dalam 15 surah, dan tersebar pada 23 ayat. Di antaranya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 185 dan QS. Al-Anfâl [8]: 49.

Dilihat dari morfologi, kata *ghurûr/gharîr* ( غُرُوْر/غَرِيْر ) dapat berasal dari kata *gharara* ( غَرَرَ ), atau *ghawara* ( غَوَرَ ), yang menurut pakar bahasa Arab memiliki arti lebih dari 12, di antaranya sebagai berikut.

Kata *ghirâr* ( غِرَار ) berarti 'sama bentuknya'; misalnya si C melahirkan anaknya satu satu, maksudnya sama jumlahnya, tidak ada yang kembar. Kemudian, kata *ghurrah* ( غُرَّة ) berarti 'wajah manusia', yang kadangkala juga digunakan untuk seluruh jasadnya, sebagaimana digunakan untuk janin (*gurrah*), baik untuk bayi laki-laki maupun perempuan. Kemudian, bila bentuknya diubah menjadi *gharîr* ( غَرِيْر ), maka artinya 'menjadi penjamin'. Hal tersebut tidak jauh berbeda dengan pengertian awal di atas karena si penjamin akan mengeluarkan jumlah yang sama sesuai dengan benda yang dijaminnya. Boleh jadi juga kata *gharîr* ( غَرِيْر ) itu berarti 'mata pedang' (sisi yang tajam dari pedang) atau segala sesuatu yang salah satu sisinya tajam. Yang tajam itu adalah *gharîr* -nya.

Kata *gharîr* ( غَرِيْر ) mungkin juga berasal dari kata *ghâra* ( غَارَ ) yang berarti 'berkurang'; misalnya berkurangnya air susu unta disebut *ghârat* ( غَارَتْ ). Di dalam salah satu hadits, Rasulullah saw. mengemukakan, "Janganlah kamu melakukan kekurangan (*ghirâran*) ( غِرَارًا ) di dalam shalat, seperti dengan melakukan rukuk yang tidak sempurna atau salah satu rukun lainnya." Kata yang sama bisa juga bermakna 'tertidur sebentar' sehingga menghilangkan kesadaran seseorang.

Di dalam masalah jual beli, kata *gharar* ( غَرَر ) bermakna 'sesuatu yang mengandung kebolehjadian', atau 'suatu hal yang belum pasti akan terlaksana', seperti menjual budak yang lari dari tuannya, menjual ikan di dalam kolam, atau menjual burung yang sedang terbang.

Selain itu, kata *ghirrah* ( غِرَّة ) juga berarti 'segala sesuatu yang terbaik dari yang baik', juga bisa berarti 'putih', seperti bentuk putih tiga malam pertama setiap bulan yang mereka sebut dengan *ghirrah* ( غِرَّة ). Makna lain adalah 'akhlak yang mulia'.

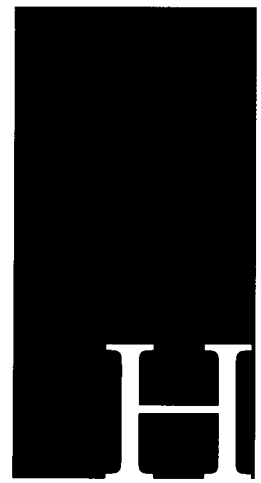
Kemudian, kata *ghûr* ( غُوْر ) adalah sifat *mubâlaghah* (superlatif) dari kata *gharar* ( غَرَر ) yang

berarti 'segala sesuatu yang tidak diketahui akibatnya', atau sebuah tipuan yang dilakukan terhadap seseorang di dalam kondisi sadar, dengan suguhan yang baik dan memikat, seolah-olah suguhan tersebut tidak mengandung keburukan agar orang yang menerimanya tidak mencurigai, bahkan membuatnya semakin tertarik untuk meraihnya/melakukannya.

Pengertian-pengertian di atas sebenarnya tidak jauh berbeda, karena tipu daya memperlihatkan suatu yang keliru/salah sama dengan keadaan yang benar. Di sisi lain tipuan memperlihatkan sesuatu yang pada lahirnya baik, meskipun pada hakikatnya ia tidak baik. Juga bisa dilihat bahwa orang yang bisa tertipu adalah orang yang tidak cerdas, tidak matang pemikirannya. Pengertian-pengertian di atas dicakup oleh kondisi ketertipuan.

Tipu daya yang menimpa manusia, bila diperhatikan, dapat terjadi karena dua faktor, yakni faktor intern (QS. Al-Anfâl [8]: 49) dan faktor ekstern (QS. Fâthir [35]: 5). Faktor intern merupakan faktor yang menyebabkan manusia tertipu sebagai akibat dari kelemahan yang dimilikinya sesuai dengan fitrah yang ada di dalam diri manusia (QS. Asy-Syams [91]: 8), baik karena kelalaian atau kurang pengetahuan (QS. Ar-Rûm [30]: 29), maupun karena nalar manusia belum sampai atau belum pernah mengalaminya di dalam perjalanan hidupnya. Faktor ekstern merupakan tipu daya yang dipoles sedemikian rupa sehingga kelihatan indah dan memikat (QS. An-Nisâ' [4]: 120) sehingga manusia tertarik untuk melakukannya karena sepintas terlihat bahwa keburukannya tidak ada.

Di dalam Al-Qur'an disebut tiga hal yang dapat memperdaya manusia.

1. Tipu daya setan. Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Qur'an, manusia diciptakan dengan potensi untuk berbuat baik dan potensi untuk berbuat jahat (QS. Asy-Syams [91]: 8). Setan melalui potensi jahat tersebut berusaha untuk memperdaya manusia. Ia melakukan tipu daya terhadap manusia dengan janji-janji muluk dan khayalan-hayalan hampa tanpa makna (QS. An-Nisâ' [4]: 120). Ia melakukan tipu daya tersebut dengan menampakkan kenikmatan dan manfaat dari perbuatan tersebut; padahal, pada hakikatnya perbuatan itu buruk (QS. Al-Hadîd [57]: 14).
2. Tipu daya manusia dan jin yang berwatak seperti setan (QS. Al-An'âm [6]: 112). Mereka memperlihatkan dan menjanjikan berbagai kenikmatan di dalam satu perbuatan dan menjanjikan kebebasan. Di sisi lain, perbuatan tersebut memang merupakan kesukaan manusia (QS. Fâthir [35]: 40) sehingga manusia tertarik untuk melakukannya. Dengan demikian, secara sadar manusia melakukan perbuatan itu dan lebih jauh lagi ia tidak merasa bersalah dengan apa yang telah dilakukannya.
3. Tipu daya yang terdapat di dalam segala bentuk kemegahan kehidupan dunia (material), baik berupa kedudukan, harta, popularitas, maupun dorongan biologis (QS. Âli 'Imrân [3]: 185). Semua hal tersebut dapat memperdaya manusia untuk melakukan kejahatan, sehingga kebahagiaan dan kenikmatan yang semestinya diterima dan akan bertahan lama, menjadi sirna karena keserakahan. Di dalam Al-Qur'an, tipu daya di dalam kategori ketiga ini lebih dominan dan lebih banyak diuraikan dibandingkan dengan tipu daya di dalam dua bentuk kategori sebelumnya.

## HABL ( حَبْل )

Kata *habl* ( حَبْل ) merupakan *mashdar* dari kata kerja *habala* ( حَبَلَ ), *yahbulu* ( يَحْبُلُ ). Bentuk jamak dari kata ini adalah *ahbâl* ( أَحْبَال ), *ahbul* ( أَحْبُل ), *hibâl* ( حِبَال ) dan *hubûl* ( حُبُوْل ).

Dari tinjauan etimologi, kata ini memunyai arti *ar-ribâth* ( الرِّبَاطُ = ikatan), *ar-rasn* ( الرَّسْنُ = tali kendali), *al-warîd* ( الوَرِيْدُ = urat nadi), *al-wishâl* ( الوِصَالُ = penghubung) serta *ar-ramlul-mustathîl* ( الرَّمْلُ المُسْتَطِيْلُ = pasir yang memanjang).

Selanjutnya, pengertian kata ini berkembang menjadi *al-'ahd* ( العَهْدُ = jaminan, janji) karena di dalam tradisi bangsa Arab pada masa Jahiliyah, sebagian golongan takut kepada golongan lainnya. Seseorang yang ingin pergi mengadakan perjalanan ke luar kota, harus memberi jaminan kepada pemimpin kaum yang disinggahinya agar dia mendapatkan perlindungan darinya selama berada di dalam perjalanan itu.

Di dalam Al-Qur'an kata *habl* terdapat di dalam enam ayat. Empat ayat berbentuk kata tunggal (*al-habl*), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 dan 112, QS. Qâf [50]: 16, dan QS. Al-Lahab [111]: 5 serta dua ayat lainnya menggunakan bentuk jamak (*al-hibâl*), yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44.

Penggunaan kata *habl* di dalam bentuk *mufrad* dapat ditafsirkan dengan arti maknawi atau arti tamsil dan gambaran dari kondisi yang ingin dikemukakan. Kata *habl* yang dapat berarti 'agama' atau 'janji', seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 yang berbunyi, *"Wa'tashimû bihablillâh jamî'an wa lâ tafarraqû"* ( وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ = Dan berpeganglah kamu semuanya kepada agama Allah, dan janganlah kamu bercerai berai). Adapun penggunaan *habl* di dalam bentuk jamak dapat diartikan dengan arti harfiah saja, seperti terdapat pada firman Allah di dalam QS. Thâhâ [20]: 66,

قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ

*(Qâla bal alqû faidzâ hibâluhum wa 'ishiyyuhum yukhayyalu ilaihi min sihrihim annahâ tas'â)*

*"Berkata Musa, "Silakan kamu sekalian melemparkan". Maka, tiba-tiba tali dan tongkat-tongkat mereka terbayang kepada Musa seakan-akan merayap cepat lantaran sihir mereka."*

Ada empat istilah di dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan kata *habl* ini, yaitu *hablum-minallâh* ( حَبْلٌ مِنَ اللهِ = tali hubungan Allah), *hablum-minan-nâs* ( حَبْلٌ مِنَ النَّاسِ = tali hubungan manusia), *hablul-warîd* ( حَبْلُ الْوَرِيْدِ = urat nadi) dan *hablum-minal-asad* ( حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ = tali dari kayu bakar). Ungkapan *hablum-minallâh* yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 103, ditafsirkan oleh para ulama tafsir dengan beberapa makna. **Pertama**, *al-'ahd* ( العَهْدُ = jaminan/janji) karena manusia merasa takut sebelum ada jaminan dari Allah sehingga menjadi penghalang bagi dirinya di dalam mencapai sasaran yang diinginkannya. Bila ada jaminan dari Allah, berhasillah manusia mencapai sasarannya. **Kedua**, *habl* diartikan dengan

'Al-Qur'an'. Ini berdasarkan hadits Nabi Muhammad dari Ibnu Mas'ud bahwa Rasulullah berkata: *hâdzâl-Qur'ân hablullâh"* ( هَذَا الْقُرْآنُ حَبْلُ اللهِ = Al-Qur'an adalah tali Allah). **Ketiga**, kata ini diartikan dengan *ad-dîn* ( الدِّيْنُ = agama Allah). **Keempat**, *habl* juga berarti *thâ'atullâh* ( طَاعَةُ اللهِ = tunduk patuh kepada Allah). **Kelima**, ia disebut dengan *ikhlâshut-taubah* ( إِخْلَاصُ التَّوْبَةِ = taubat yang suci) kepada Allah. **Keenam**, *jamâ'at* ( جَمَاعَةٌ = masyarakat). Adapun pada QS. Âli 'Imrân [3]: 112, *hablum-minallâh* bisa berarti *'al-jizyah au adz-dzimmah'* ( الجِزْيَةُ أَوِ الذِّمَّةُ = jaminan atau tanggung-an), di samping *al-'ahd* ( العَهْدُ = janji).

Ungkapan *hablum-minan-nâs* ( حَبْلٌ مِنَ النَّاسِ = tali hubungan manusia), di samping berarti *al-'ahd* ( العَهْدُ = jaminan), ditafsirkan oleh ulama tafsir dengan

مَا يَقْتَضِي الإِنْسَانُ الْمُشَارَكَةَ فِي الْمَعِيْشَةِ مِنْ اِحْتِيَاجِ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ فِي بَعْضِ الأُمُوْرِ

*(Mâ yaqtadhî al-insânu al-musyârakah fî al-ma'îsyah min ihtijâji ba'dhihim ilâ ba'dhin fî ba'dhil- umûr)*
*Sesuatu yang dibutuhkan manusia di dalam bekerjasama* (musyârakah) *untuk memenuhi kebutuhan hidup di antar sesama mereka di dalam berbagai lapangan kehidupan*

Adapun ungkapan "Yang lebih dekat dari *hablil-warid*" pada QS. Qâf [50]: 16, menurut Ibnu Katsir, adalah malaikat karena ia lebih dekat kepada manusia dari urat nadi yang terdapat di leher mereka sendiri. Allah berfirman di dalam QS. Qâf [50]: 18, *"Mâ yalfidzu min qaulin illâ ladaihi raqîbun 'atîd"* ( مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ = Tiada suatu ucapan pun yang diucapkannya melainkan ada di dekatnya malaikat pengawas yang selalu hadir).

Tentang ungkapan *hablun minal-masad*, Al-Maraghi menyatakan bahwa Allah memberi gambaran orang yang membawa kayu berduri yang diikatkan di lehernya sebagai bahan bakar api neraka. Hal ini merupakan penghinaan dan balasan terhadap apa yang telah diperbuatnya di dunia. Surah ini membicarakan peranan Ummi Jamil, istri Abu Lahab, yang ikut-ikutan menghina Rasulullah; bahkan, ia bersumpah akan menafkahkan dan memberikan kalung intan yang tergantung di lehernya kepada orang Quraisy untuk memusuhi dan memerangi Nabi Muhammad.

Kata *hibâl* (plural) di dalam dua ayat pada QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44 tersebut, ditafsirkan oleh para ulama tafsir dengan "tali", sebagaimana tali yang terlihat oleh mata manusia di dalam kisah Firaun. Namun, karena dipengaruhi oleh ahli-ahli sihir Firaun, tali-tali tersebut disihir menjadi bagaikan ular-ular yang bergerak dan menjalar untuk menakuti Nabi Musa. Akhirnya, berkat mukjizat yang diberikan Allah, Nabi Musa melemparkan tongkatnya dan kemudian berubahlah tongkat itu menjadi ular besar yang memakan "ular-ular" ahli sihir Firaun karena sihir tidak dapat mengalahkan mukjizat Tuhan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## HADAB ( حَدَب )

Kata *hadab* ( حَدَب ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *hâ'- dâl – bâ'* mengandung arti 'membumbung'. Dari makna tersebut, daerah yang tinggi disebut *al-hadab* ( الحَدَب ), orang yang punggungnya membu-bung (bungkuk) disebut juga *hadab* ( حَدَب ), gelombang air disebut *hadabul mâ'* ( حَدَبُ الْمَاءِ ), binatang yang menonjol pangkal pinggulnya serta tulang punggungnya disebut *hadbâ'* ( حَدْبَاء ). Karena itu unta kurus, dikatakan *nâqatun hadbâ'* ( نَاقَةٌ حَدْبَاء ) karena pangkal ping-gulnya menonjol. Kemudian, kalau kata *hadab* tersebut dirangkaikan dengan waktu atau keadaan maka berarti 'sangat' dan 'sulit', seperti dikatakan *sanatun hadbâ'* ( سَنَةٌ حَدْبَاء = tahun sulit), *hadabasy syitâ'* ( حَدَبُ الشِّتَاءِ = musim dingin yang memun-cak), *hâlatun hudabâ* ( حَالَةٌ حُدْبَاء = ke-adaan susah). Makna tersebut dikiaskan dari makna bungkuk yang terkandung di dalamnya makna sangat sulit (bagi orang yang me-ngalaminya) untuk bergerak. Selanjutnya, dipakai di dalam arti mengasihi, seperti *hadaba fulânun fulânan* ( حَدَبَ فُلَانٌ فُلَانًا = si fulan me-ngasihi si fulan). Makna itu dikiaskan dari orang yang menelung-kupi dan merangkul anaknya dengan penuh kasih sayang, sehingga pung-

gungnya kelihatan seperti membubung.

Di dalam Al-Qur'an penggunaan kata *hadab* ( حَدَب ) hanya ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ [21]: 96 dengan arti 'tempat yang tinggi'. Ayat ini berbicara mengenai Ya'juj dan Ma'juj. Dikatakan, *"Apabila (tembok penutup yang telah dibuat oleh Zulqarnain) dibuka dan (Ya'juj wa Ma'juj) turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi maka itu merupakan tanda akan datangnya hari kiamat"*. Kata *hadab* ( حَدَب ) pada ayat tersebut disebutkan *wahum min kulli hadabin yansilûn* ( وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ = mereka turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi). Ibnu Abbas membaca kata *hadab* ( حَدَب ) dengan *jadats* ( جَدَث = kubur), sehingga diartikan 'mereka turun (keluar) dengan cepat dari kuburan mereka' dan yang dimaksud di situ adalah manusia yang dibangkitkan dari kuburnya. Hal ini didasarkan pada ayat: *"Dan ditiuplah sangkakala maka tiba-tiba mereka keluar dengan segera dari* ajdâts *( أَجْدَاث = kuburan mereka)"* (QS. Yâsîn [36]: 51). Ar-Razi juga mengemukakan dua penafsiran terhadap ungkapan tersebut, yaitu:

**Pertama**, pendapat kebanyakan ahli tafsir mengatakan bahwa yang dimaksud "mereka" di situ adalah Ya'juj dan Ma'juj.

**Kedua**, pendapat Mujahid mengatakan bahwa yang dimaksud "mereka" adalah semua orang mukallaf. Artinya, mereka semua keluar dari kuburnya dari segala penjuru, lalu berkumpul di tempat perhitungan. Ar-Razi sendiri memperkuat pendapat yang pertama dengan alasan bahwa jika tidak menunjuk pada Ya'juj dan Ma'juj maka struktur bahasanya rancu. Ia menjelaskan bahwa apabila Ya'juj dan Ma'juj telah berkembang menjadi banyak sekali—sebagaimana dikatakan di dalam hadits—maka pasti mereka bakal terpencar menyebar, sehingga pergerakan mereka terlihat oleh manusia dari segala tempat yang tinggi. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## HÂDÎ ( هَادِى )

Kata *hâdî* ( هَادِى ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *hâ', dâl,* dan *yâ'*. Maknanya berkisar pada dua hal.

Pertama, *tampil ke depan memberi petunjuk.* Dari sini lahir kata *hâdî* yang bermakna *penunjuk jalan,* karena dia tampil di depan. Demikian juga *tongkat* dinamai *hâdî* karena tongkat mendahului kaki penggunanya ketika berjalan, seakan-akan menunjukkan kepada pemakainya di mana harus meletakkan kaki.

Kedua, *menyampaikan dengan lemah lembut.* Dari sini lahir kata *hidâyah* ( هِدَايَة ) yang merupakan penyampaian sesuatu dengan lemah lembut guna menunjukkan simpati. Pengantin wanita dinamai *al-hâdiu,* karena keluarga mengantarnya membawa kasih kepada suami dengan lemah lembut. Dari akar kata yang sama juga lahir kata *al-hadyu* ( الْهَدْيُ ), yaitu binatang yang dipersembahkan ke Ka'bah sebagai tanda pendekatan diri kepada Allah memohon kasih sayang-Nya.

Dalam Al-Qur'an kata *al-hâdi* ( الْهَادِى ) (yang dihiasi dengan *alif* dan *lâm* pada awalnya) tidak ditemukan. Yang ditemukan adalah *hâd* ( هَاد ) (tanpa *alif* dan *lam*) sebanyak tujuh kali dan *hâdî* sebanyak tiga kali. Kedua bentuk kata terakhir ini ada yang menyifati Allah swt., seperti firman-Nya dalam Q.S. Al-Hajj [22]: 54), dan Al-Furqân [25]: 31).

Ada juga yang menyifati Rasul saw. (QS. Ar-Rûm [30]: 53). Ada lagi yang dikemukakan dalam konteks menafikan adanya *hâd/hâdî* selain Allah swt., di samping pernyataan adanya *hâd* bagi setiap masyarakat.

مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ

*"Barang siapa yang Allah sesatkan, maka baginya tak ada hâdî (yang akan memberi petunjuk) baginya"* (QS. Al-A'râf [7]: 186).

Allah yang menyandang sifat *Hâd* adalah Dia yang menganugerahkan petunjuk. Petunjuk-Nya bermacam-macam sesuai dengan peranan yang diharapkannya dari makhluk. Manusia dikaruniai petunjuk bermacam-macam dan bertingkat-tingkat. Tingkat kedua tidak dapat diperoleh sebelum tingkat pertama, demikian pula tingkat ketiga, sebelum tingkat kedua, demikian seterusnya.

Petunjuk-Nya pada tingkat pertama adalah

anugerah-Nya yang berbentuk potensi naluriah yang diperoleh sejak kelahiran, seperti tangis seorang bayi sebelum matanya terbuka. Tangis ini merupakan anugerah Allah kepadanya untuk dijadikan petunjuk, sehingga siapa saja yang di sekelilingnya mengetahui bahwa dia ada, hidup, dan membutuhkan pertolongan. *Hidâyah*/petunjuk Allah yang kedua adalah pancaindra.

Petunjuk tingkat pertama (naluri) terbatas pada penciptaan dorongan untuk mencari hal-hal yang dibutuhkan. Naluri tidak mampu mencapai apa pun yang berada di luar tubuh pemilik naluri itu. Nah, pada saat kebutuhannya untuk mencapai sesuatu yang berada di luar dirinya, sekali lagi manusia membutuhkan petunjuk dan kali ini Allah menganugerahkan petunjuk-Nya berupa pancaindra.

Namun, betapapun tajam dan pekanya kemampuan indra manusia, sering kali hasil yang diperolehnya tidak menggambarkan hakikat yang sebenarnya. Betapapun tajamnya mata seseorang dia akan melihat tongkat yang lurus menjadi bengkok di dalam air.

Yang meluruskan kesalahan pancaindra adalah petunjuk Allah yang ketiga, yakni *akal*. Akal yang mengoordinir semua informasi yang diperoleh indra, kemudian membuat kesimpulan-kesimpulan yang sedikit atau banyak dapat berbeda dengan hasil informasi indra. Tetapi walau petunjuk akal sangat penting dan berharga, namun ternyata ia hanya berfungsi dalam batas-batas tertentu dan tidak mampu menuntun manusia keluar jangkauan alam fisik. Bidang operasinya adalah bidang alam nyata, dan dalam bidang ini pun tidak jarang manusia teperdaya oleh kesimpulan-kesimpulan akal sehingga akal bukan jaminan menyangkut seluruh kebenaran yang didambakan.

Di sini manusia memerlukan petunjuk yang melebihi petunjuk akal, sekaligus meluruskan kekeliruan-kekeliruannya dalam bidang-bidang tertentu. Petunjuk atau hidayah yang dimaksud adalah *hidâyah agama*.

Sementara ulama membagi pula petunjuk agama kepada dua ragam petunjuk, yaitu:

*Ragam pertama,* petunjuk menuju kebahagiaan duniawi dan ukhrawi.

Cukup banyak ayat-ayat yang menggunakan rangkaian huruf-huruf di atas yang mengandung makna ini, misalnya:

وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

*"Sesungguhnya engkau (Muhammad) memberi petunjuk ke jalan yang lurus"* (QS. Asy-Syûrâ [42]: 52),

atau:

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ

*"Adapun kaum Tsamud maka Kami telah memberi mereka hidayah, tetapi mereka lebih senang kebutaan (kesesatan) daripada hidayah"* (QS. Fushshilat [41]: 17).

Kata *hâd/hâdi* yang pelakunya manusia adalah hidayah dalam bentuk pertama ini.

*Ragam kedua,* petunjuk serta kemampuan untuk melaksanakan isi petunjuk. Ini tidak dapat dilakukan kecuali oleh Allah *al-Hâdi,* karena itu ditegaskannya bahwa:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

*"Sesungguhnya engkau (Muhammad) tidak dapat memberi petunjuk (walaupun) orang yang engkau cintai, tetapi Allah yang memberi petunjuk siapa yang dikehendaki-Nya"* (QS. Al-Qashash [28]: 56).

Allah *al-Hâdi* adalah Dia yang memberi petunjuk kepada seluruh makhluk sesuai dengan peranan yang dikehendaki-Nya untuk mereka emban:

رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ

*"Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada setiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk"* (QS. Thâhâ [20]: 50).

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ

*"Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi, yang menciptakan dan menyempurnakan (penciptaan-Nya), dan yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk"* (QS. Al-A'lâ [87]: 1-3).

Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## HADÎD ( حَدِيْد )

Kata ( حَدِيْد ) secara bahasa berasal dari kata *hadd* ( حَدّ ) yang berarti 'batas' atau 'sesuatu yang tajam'. *Hadîd* ( حَدِيْد ) berarti 'besi'.

*Hadîd* ( حَدِيْد ) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an yang menempati urutan ke-57. Surah ini terdiri dari 29 ayat, termasuk golongan surah-surah *Madaniyah*. Nama surah itu diambil dari perkataan *al-hadîd* ( اَلْحَدِيْد ) yang terdapat pada ayat 25 surah tersebut.

Kata *al-hadîd* ( اَلْحَدِيْد ) diulang enam kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 50, QS. Al-Kahfi [18]: 96, QS. Al-Hajj [22]: 21, QS. Sabâ' [34]: 10, QS. Qâf [50]: 22, dan QS. Al-Hadîd [57]: 25.

Kata *al-hadîd* ( اَلْحَدِيْد ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 50 berhubungan dengan cara Tuhan membantah pengingkaran kaum musyrikin terhadap adanya kebangkitan manusia sebagai makhluk baru setelah tulang-belulang mereka hancur. Tuhan memerintahkan nabi-Nya agar menjelaskan kepada mereka, andaikata mereka terbuat dari besi atau batu atau apa saja yang diduga lebih mustahil, Allah sanggup membangkitkannya, apa lagi manusia hanya dari tulang-belulang dan telah pernah mengalami hidup, tentu "lebih mudah" bagi Allah. Ini menunjukkan bahwa Tuhan memunyai kekuasaan mutlak, tidak sulit bagi-Nya mengembalikan atau menciptakan makhluk baru, baik terdiri dari tulang yang hancur, batu, besi maupun lain-lain.

*Andaikata manusia terbuat dari besi sekali pun, yang diduga mustahil, Allah tetap sanggup membangkitkannya.*

Kata *hadîd* ( حَدِيْد ) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 berhubungan dengan kisah Zulkarnain yang berusaha menutup bukit dengan tembok yang terbuat dari besi dan tembaga agar tidak bisa ditembus oleh Ya'juj dan Ma'juj.

Kata *hadîd* ( حَدِيْد ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 21 berkaitan dengan keadaan orang-orang kafir di dalam neraka, dicambuk dengan cambuk yang terbuat dari besi.

Kata *hadîd* ( حَدِيْد ) di dalam QS. Sabâ' [34]: 10 berhubungan dengan kisah Nabi Daud as. yang mendapat karunia luar biasa dari Tuhan, yaitu selain diangkat menjadi rasul juga diberi beberapa kelebihan seperti tunduknya gunung-gunung dan burung-burung yang ikut bertasbih bersamanya serta membuat besi menjadi lunak di tangannya. Bahkan, beliau terkenal sebagai seorang yang bisa membuat baju besi di zamannya serta terkenal dengan kelebihan-kelebihan lainnya.

Kata *hadîd* ( حَدِيْد ) di dalam QS. Qâf [50]: 22 lebih tepat diartikan sebagai 'amat tajam', yaitu sesuai dengan konteks ayat yang menceritakan keadaan manusia pada Hari Kiamat, penglihatan pada hari itu sangat tajam karena Allah telah menyingkapkan tabir yang menutupi mata mereka.

Kata *hadîd* ( حَدِيْد ) di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 25 berhubungan dengan fungsi dan kegunaan besi yang merupakan pokok kekuatan (*ba'sun syadîd* = بَأْسٌ شَدِيْدٌ ) untuk membela agama, seperti pembuatan bermacam-macam senjata dan alat perang lainnya. Besi juga sangat bermanfaat bagi manusia (*manâfi' linnâs* = مَنَافِعُ لِلنَّاسِ ) untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka, seperti untuk pembuatan bermacam-macam jenis barang industri dan alat-alat rumah tangga, mulai dari yang paling sederhana sampai kepada yang paling modern. Di dalam ayat ini juga disebutkan bahwa selain menurunkan *al-hadîd* ( اَلْحَدِيْد ), Allah menurunkan *al-kitâb* ( اَلْكِتَٰب ) dan *al-mîzân* ( الْمِيْزَان ) agar manusia dapat menegakkan keadilan. Disebutnya *al-kitâb* ( اَلْكِتَٰب ) dan *al-hadîd* ( اَلْحَدِيْد ) sekaligus di dalam ayat ini karena keduanya sama-sama penting bagi manusia. *Al-*

*kitâb* ( ٱلْكِتَٰب ) merupakan pedoman hidup manusia yang memuat peraturan-peraturan yang perlu dijalankan dan ditegakkan. Peraturan-peraturan dan prinsip keadilan yang terkandung di dalamnya tidak bisa berjalan dengan baik, kecuali kalau ada pemerintahan dan aparat negara, termasuk tentara dan prajurit. Untuk membela dan melindungi peraturan-peraturan dan prinsip keadilan itu diperlukan alat-alat dan persenjataan yang lengkap, sedangkan alat-alat dan persenjataan itu memerlukan bahan baku untuk pembuatannya, yaitu besi. Dengan demikian, besi sangat penting bagi kehidupan manusia. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## HADZARA ( حَذَرَ )

Kata *hadzara* dan yang seasal dengan itu disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an. Dua kali di antaranya di dalam bentuk *mashdar* (kata yang menunjuk kepada nama benda), seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 19 dan 243, di dalam bentuk *ism fa'il* (pelaku) disebut satu kali, yaitu pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 56, di dalam bentuk *ism maf'ûl* (nama objek) satu kali, seperti pada QS. Al-Isrâ' [17]: 57, dan yang lain di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa sekarang), seperti QS. Al-Qashâsh [28]: 6.

Kata *hadzara* pada mulanya digunakan untuk arti 'memelihara atau bangun'. Dari kata ini kemudian terbentuk beberapa kata lain yang memiliki arti yang beraneka ragam, tetapi tidak menyimpang dari arti asalnya. Misalnya, seseorang yang sedang di dalam ketakutan disebuat *hâdzirûn* ( حَاذِرُوْنَ ) karena dengan ketakutannya ia selalu memelihara dan berjaga-jaga diri. Tempat yang berbahaya dinamakan *al-hidzriyyah* ( اَلْحِذْرِيَّة ) karena di tempat ini seseorang akan berhati-hati dan berjaga-jaga atas kemungkinan bahaya yang dihadapi. Peperangan yang berkecamuk disebut juga *al-mahdzûrîn* ( اَلْمَحْذُوْرِيْن ) karena setiap yang ikut berperang harus waspada dan siap siaga menghadapi musuh. Kata ini diartikan juga sebagai 'bencana' yang membuat orang menjadi waspada akan kemungkinan terulangnya.

Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata *hadzara,* atau kata lain yang seasal dengan kata itu, dapat diketahui bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti 'takut' dan 'berjaga-jaga/berhati-hati'. Kedua arti itu sesungguhnya tidak berbeda karena setiap orang yang takut pasti berjaga-jaga agar yang ditakuti itu tidak terjadi. Oleh karena itu, kata *hadzara* dan kata lain yang seasal dengan kata itu digunakan Al-Qur'an untuk arti 'takut' kepada dua hal.

a. Takut kepada azab Allah di akhirat, sebagai akibat dari pelanggaran yang dilakukan di dunia, seperti yang digambarkan pada QS. Al-Isrâ' [17]: 57 dan QS. Az-Zumar [39]: 9.
b. Takut kepada ancaman-ancaman dunia, misalnya takut kepada kematian (QS. Al-Baqarah [2]: 19), takut kehilangan kekuasaan (QS. Al-Qashash [28]: 6), takut akan kekalahan di dalam peperangan (QS. An-Nisâ' [4]: 71), takut terhadap tipu daya setan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 92), takut terhadap kebohongan orang-orang Yahudi terhadap kitab Injil (QS. Al-Mâ'idah [5]: 41), dan takut terhadap fitnah yang dilakukan oleh istri dan anak-anak sendiri (QS. At-Taghâbun [64]: 14).

Memerhatikan keterangan ayat-ayat di atas, dapat pula dipahami bahwa kata *hadzara* digunakan Allah untuk menggambarkan bahwa yang ditakuti itu adalah bahaya yang tergolong besar dan oleh karena itu pula, kata tersebut digunakan untuk menggambarkan ketakutan yang besar dan yang memerlukan kehati-hatian. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## HAFIY ( حَفِيّ )

Kata *hafiy* ( حَفِيّ ) dengan segala bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Muhammad [47]: 37, QS. Al-A'râf [7]: 187, dan QS. Maryam [19]: 47.

*Hafiy* terdiri dari *ha', fâ',* dan *yâ'*. Kata itu berasal dari kata *hafâ - yahfû - hafwan* ( حَفَى يَحْفُوْ حَفْوًا ). Kata *hafâ* ( حَفَى ) memiliki tiga pengertian, yaitu **pertama**, 'larangan untuk melakukan sesuatu', misalnya di dalam ungkapan *hafautur-rajula min kulli syai'* ( حَفَوْتُ الرَّجُلَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ = saya melarang laki-laki itu untuk

melakukan segala bentuk aktivitas); **kedua**, 'pertanyaan yang banyak hingga berakhir pada suatu kesimpulan yang diharapkan' (dikabulkannya permohonan tersebut); **ketiga**, terkelupas/tanggal, misalnya di dalam ungkapan *hafiyal-faras* ( حَفِيَ الْفَرَس ) berarti 'kaki terkelupas'. Oleh karenanya, ada orang yang mengartikan kata *hafâ* ( حَفَى ) sebagai perjalanan panjang sehingga mengakibatkan kakinya terkelupas.

Bila kata *hafâ* ( حَفَى ) dihubungkan dengan konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an, akan ditemukan beberapa pengertian.

**Pertama**, kata *al-hafiy* ( الْحَفِيّ ) memberikan pengertian bahwa Allah pasti akan mengabulkan doa dan permohonan. Doa dan permintaan itu dinyatakan dengan penuh kelemahlembutan (QS. Maryam [19]: 47). Ungkapan doa yang bertubi-tubi yang diucapkan oleh Nabi Ibrahim atas dosa orang tuanya pasti dikabulkan oleh Allah. Jadi, kalau demikian, ayat di atas memberikan pengertian bahwa doa yang dilakukan oleh Ibrahim–memohon agar dosa dan kesalahan orang tuanya diterima Allah–akan mendapatkan ampunan dari Allah karena Allah akan mengabulkan doa/permohonannya. Jadi, pengertian kata *hafiy* ( حَفِيّ ) di dalam ayat di atas digolongkan pada pengertian kedua.

**Kedua**, Berkaitan dengan pertanyaan orang kafir Quraisy (pendapat lain sekelompok dari kaum Yahudi) kepada Nabi saw. tentang Hari Kiamat (QS. Al-A'râf [7]: 187). Menurut As-Suyuthi, kata *hafiy* di dalam ayat ini berarti 'pertanyaan yang berlebihan', yakni bahwa Nabi saw. mengetahui tentang kapan terjadi Hari Kiamat. Ibnu Abbas menafsirkan Ayat 187 QS. Al-A'râf di atas dengan mengatakan, Seakan-akan di antara kamu (Muhammad) dengan mereka ada hubungan kasih sayang atau seakan-akan sebagai teman mereka sehingga dengan penuh hormat akan menerima pertanyaan mereka, yaitu ketika orang-orang kafir itu mewakili menyampaikan pertanyaan sekelompok orang tentang Hari Kiamat; menurut mereka, Nabi Muhammad mengetahui kapan terjadinya. Lalu, Allah menurunkan firman-Nya bahwa tidak ada yang mengetahui akan hal itu, baik oleh malaikat maupun para rasul, kecuali Dia. Menurut Qatadah, Mujahid, dan lainnya, ada orang Quraisy berkata kepada Nabi Muhammad bahwa di antara dia dengan mereka itu ada hubungan kekerabatan/keluarga sehingga mereka meminta secara pribadi kepada Muhammad yang mereka anggap "mengetahui" untuk menerangkan kapan terjadinya kiamat. Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa kaum Quraisy menganggap bahwa Nabi saw. "banyak bertanya" kepada Allah tentang datangnya Hari Kiamat sehingga beliau tahu pasti kapan terjadinya. Al-Qurthubi berpendapat bahwa makna dari *ka annaka hafiyyun 'anhâ* adalah kamu (Muhammad) 'menghormati mereka dan merasa senang menyambut' pertanyaan dari mereka tentang Hari Kiamat itu. Tentu saja anggapan mereka tidak benar karena beliau sama sekali tidak tahu akan hal itu.

**Ketiga**, Berkaitan dengan tabiat manusia yang bersifat kikir (QS. Muhammad [47]: 37). Sekiranya manusia didesak, orang beriman sekalipun, untuk menginfakkan seluruh hartanya niscaya ia akan bersifat kikir. Menurut As-Suyuthi dan Al-Qurtubi, *yuhfi* berarti 'tuntutan yang berlebihan'. Menurut Ibnu Katsir, jika mereka meminta sumbangan dan 'permintaan mereka memberatkan' kamu, tentu kamu akan bersifat kikir dan jengkel.

Dilihat dari segi pengertian, kata *hafiy* (حَفِيّ) yang digunakan di dalam Al-Qur'an ditemukan perbedaan. Hal itu disebabkan karena konteks pembicaraan yang berbeda. Namun, kesemua pengertian tersebut tidak ke luar dari pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas karena di dalam contoh pertama, misalnya sebuah permohonan doa tentu hasil yang diharapkan adalah jawaban atau pengabulan doa. Demikian juga halnya dengan contoh kedua, orang-orang kafir bertanya tentang Hari Kiamat. Pertanyaan itu bagaikan desakan seolah-olah Nabi Muhammad saw. mengetahui kapan terjadinya Hari Kiamat. Hal tersebut berarti mereka sangat mengharapkan jawaban yang pasti dari Rasulullah. Di dalam

contoh terakhir ditemukan hal yang sama, yaitu bahwa permintaan mereka agar semua harta itu diserahkan kepada mereka adalah akhir dari tuntutan/persoalan yang mereka harapkan. Dengan demikian, pengertian yang terdapat di dalam Al-Qur'an tidak keluar dari pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas.

❖ *Ahmad Husein Ritonga & Zubair Ahmad* ❖

## HAFÎZH (حفيظ)

Kata *hafîzh* (حَفِيْظ) terambil dari akar kata yang terdiri dari tiga huruf yang mengandung makna *memelihara* dan *mangawasi*. Dari makna ini kemudian lahir makna *menghafal* karena yang menghafal berarti memelihara dengan baik ingatannya. Juga makna *tidak lengah* karena sikap ini mengantar kepada keterpeliharaan, dan *menjaga* karena penjagaan adalah bagian dari pemeliharaan dan atau pengawasan.

Dalam Al-Qur'an kata *hafîzh* (حفيظ) dan *hafîzhan* (حفيْظًا) ditemukan sebanyak 11 kali, tiga di antaranya merupakan sifat Allah, sisanya menafikan sifat itu dari manusia, khususnya para nabi terhadap orang-orang yang membangkang, yakni bahwa para nabi pun tidak dapat memelihara dan menjaga mereka dari siksa Allah, bila datang azab menerpa mereka. Di samping ada juga menyifati kitab *Al-Qur'an* dan *Al-Lauh Al-Mahfûzh*, dalam arti bahwa kitab suci Al-Qur'an dipelihara Allah sehingga tidak akan berubah, apalagi lenyap, demikian juga termaktub dalam *Al-Lauh Al-Mahfûzh*, karena ilmu Allah tidak mengalami perubahan.

Di samping *hafîzh* yang mengandung arti penekanan dan pengulangan *pemelihara,* serta kesempurnaannya, ada juga sifat Allah yang disebut dalam Al-Qur'an, tetapi tidak masuk dalam bilangan *Asmâ' al-Husnâ* yang sembilan puluh sembilan itu, yakni *Hâfizh*. Sifat Allah yang menggunakan kata ini disebut pada QS. Yûsuf [12]: 64: ( فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَـٰفِظًا ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ) = *"Allah adalah sebaik-baik Hâfidzan dan Dia adalah Yang Maha Penyayang di antara Para Penyayang."*

Jika memperlihatkan ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan akar kata ini, ditemukan sekian banyak hal serta cara yang dengan tegas dinyatakan sebagai dipelihara Allah dan dijaga-Nya. Misalnya bahwa langit dan bumi tidak berat dipeliharanya (QS. Al-Baqarah [2]: 255). Langit bukan saja dijaganya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 32) sehingga tidak pecah atau runtuh, tetapi dijaga juga dari setiap setan yang bermaksud mendengar pembicaraan (QS. Al-Hijr [15]: 17). Manusia pun dipelihara dan dijaga-Nya dengan menugaskan malaikat-malaikat tertentu: ( لَهُۥ مُعَقِّبَـٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ) *"Bagi manusia ada malaikat-malaikat tertentu yang selalu mengikutinya bergiliran, mereka menjaganya atas perintah Allah"* (QS. ar-Ra'd [13]: 11), dan masih banyak yang lainnya. Harus diingat bahwa penyebutan hal-hal di atas, hanyalah sekadar contoh, karena Allah menyatakan bahwa, ( وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ ) *"Tuhanmu Maha Memelihara segala sesuatu"* (QS. Saba' [34]: 21).

Menurut Imam Ghazali, makna *Hafîzh* adalah *sangat Pemelihara*. Pemeliharaan itu, menurutnya dari dua sisi. *Pertama,* dari sisi *mewujudkan dan melanggengkan yang wujud*. Allah swt. yang mewujudkan langit dan bumi serta seluruh isinya dan melanggengkan wujudnya sampai waktu yang Dia tetapkan, ada yang panjang/lama dan ada juga yang pendek/singkat. *Kedua,* adalah dari sisi *pemeliharaan dua hal yang bertolak belakang*. Misalnya air dan api. Sifat keduanya bertolak belakang, di mana air dapat memadamkan api dan api dapat mengubah air menjadi uap, kemudian mengudara. Bahkan Allah mencampur keduanya dalam satu materi/badan. Demikian salah satu contoh pemeliharaan-Nya.

Pemeliharaan Allah terhadap setiap jiwa, bukan hanya terbatas pada tersedianya sarana dan prasarana kehidupan seperti udara, angin, matahari, dan sebagainya, tetapi lebih dari itu. Ada yang dikenal dengan istilah *'inâyatullâh* ( عِنَايَةُ الله ) di samping *sunnatullâh* ( سُنَّةُ الله ). Jika ada kecelakaan fatal dan seluruh penumpang tewas, yang demikian adalah *sunnatullâh,* yakni sesuai dengan hukum-hukum alam yang biasa kita lihat. Tetapi bila kecelakaan sedemikian hebat,

yang biasanya menjadikan semua penumpang tewas, tetapi ketika itu ada yang selamat, maka ini adalah *'inâyatullâh,* yang merupakan salah satu bentuk pemeliharaan-Nya.

Allah yang bersifat *Hafîzh* itu jugalah yang memelihara kehidupan dari kehancuran, baik yang sifatnya perorangan atau kelompok. Dia juga dengan pemeliharaan-Nya yang memelihara jiwa manusia dari rayuan dan godaan setan, sebagaimana Dia pula yang memeliharanya dari sentakan kesedihan atau benturan malapetaka dengan mengilhami kesabaran dan ketabahan, dan menggantinya dengan nikmat, ketenangan, dan kegembiraan,

مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ

*"Tidak ada sesuatu musibah pun yang menimpa seseorang kecuali dengan izin Allah. Dan barang siapa yang beriman kepada Allah, niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"* (QS. at-Taghâbun [64]: 11).

Allah memelihara manusia dengan petunjuk-petunjuk-Nya baik berupa wahyu yang termaktub dalam kitab suci, maupun hidayah-Nya dalan bentuk ilham dan intuisi. Walhasil aneka ragamlah pemeliharaan Allah, lagi mencakup segala wujud.

Di samping itu, Allah juga *Hafîzh* dalam arti Pengawas. QS. asy-Syûrâ [42]: 6, menegaskan bahwa,

وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم

*"Orang-orang yang mengambil perlindungan-perlindungan selain Allah, Allah menga-wasi perbuatan mereka dan engkau [wahai Muhammad] bukanlah orang yang ditugasi mengawasi mereka."*

Yang Allah tugasi untuk itu antara lain adalah malaikat-malaikat Raqîb dan 'Atîd, yakni dengan mencatat amal-amal baik buruk manusia (QS. Qâf [50]: 16-18). Kelak Allah akan menyampaikan penilaian-Nya kepada insan. Demikian *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## HÂFIZH ( حافظ )

Kata *hâfizh* ( حافظ ) adalah bentuk *ism fâ'il* dari *hafizha – yahfazhu – hifzhan* (حَفِظَ يَحْفَظُ حِفْظًا). Di dalam berbagai bentuknya, baik di dalam bentuk kata kerja maupun kata benda, di dalam Al-Qur'an, kata itu disebut 44 kali, tersebar di dalam 23 surah [16 surah *Makkiyah* dan 7 surah *Madaniyah*) dan 42 ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata ini berasal dari akar kata yang berarti 'perawatan sesuatu' seperti ungkapan *hafizhtusy-syai' hifzhan* ( حَفِظْتُ الشَّيْءَ حِفْظًا = saya menjaga sesuatu); *al-gadhab* ( الْغَضَبُ = marah) disebut juga dengan *hafizha* ( حَفِظَ ) karena kondisi marah itu mendorong untuk menjaga sesuatu. *Al-hifâzh* menunjuk pada makna 'penjagaan terhadap berbagai urusan'.

Lebih lanjut dijelaskan oleh Al-Ashfahani bahwa kata *hafizha* ( حَفِظَ ) kadang-kadang berkaitan dengan masalah jiwa, seperti memahami, atau berhubungan dengan ingat dan lupa. Juga digunakan di dalam arti 'kekuatan'. Pengertian ini kemudian berkembang sehingga pemeliharaan, penjagaan, dan perjanjian termasuk kedalam makna kata ini juga, seperti ungkapan, *wa innâ lahû lahâfizhûn* ( وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ = dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya) (QS. Al-Hijr [15]: 9); *hâfizhû 'alash-shalawâti* ( حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ = peliharalah semua shalat) (QS. Al-Baqarah [2]: 238). Ungkapan, *fallâhu khairun hâfizhâ* ( فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَـٰفِظًا = maka Allah sebaik-baik penjaga) (QS. Yûsuf [12]: 64), artinya penjagaan Allah itu paling baik dibandingkan dengan apa-apa selain Allah. *Kitâbun hafîzh* ( كِتَـٰبٌ حَفِيظٌۢ = kitab itu terpelihara di sisi Allah dan tidak disiasiakan) (QS. Qâf [50]: 4).

Kata *hâfizh* ( حافظ ) di dalam bentuk *ism fâ'il* di dalam Al-Qur'an disebut 15 kali, tersebar di dalam surah dan ayat. Perbuatan menjaga itu dilakukan oleh 1) Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 34, QS. Yûsuf [12]: 64, dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 82), 2) malaikat yang mengawasi seluruh perbuatan manusia (QS. Al-Infithâr [82]: 10), 3) laki-laki Mukmin dan wanita Mukmin yang menjaga kehormatannya (QS. An-Nisâ' [4]: 34, QS. Al-Mu'minûn [23]: 5, QS. Al-Ahzâb [33]: 35, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 29), dan sebagainya.

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menjelaskan firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34,

فَالصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ

*(fash-shâlihâtu qânitâtun hâfizhâtun lilghaibi bimâ hafizhallâhu)*

*"wanita yang saleh adalah wanita yang taat kepada Allah lagi memelihara diri dari pembelakangan suaminya oleh karena Allah telah memelihara mereka."*

Yang dimaksud dengan *hafizha* ( حَفِظَ ) di dalam ayat ini adalah perintah untuk menaati suami dan melaksanakan haknya terhadap harta dan diri wanita yang menjadi istri itu.

Adapun objek yang dijaga dan dipelihara, antara lain adalah 1) Al-Qur'an, 2) hukum-hukum Allah (QS. At-Taubah [9]: 112), 3) manusia dan perbuatannya (QS. Ath-Thâriq [86]: 4 dan QS. Al-Infithâr [82]: 10), 4) kehormatan manusia (QS. An-Nisâ' [4]: 34, QS. Al-Ahzâb [33]: 35, QS. Al-Mu'minûn [23]: 5, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 29), dan 5) shalat (QS. Al-An'âm [6]: 92).

Di dalam bentuk *hafizh* ( حَفِيْظ ) kata itu disebut 11 kali, di antaranya digunakan sebagai nama Allah swt. (QS. Hûd [11]: 57 dan QS. Sabâ' [34]: 21) dan disebutkan juga bahwa para nabi tidak diutus Allah untuk menjaga manusia, tetapi hanya untuk menyampaikan risalah kenabian ( QS. An-Nisâ' [4]: 80, QS. Al-An'âm [6]: 104 dan 107, QS. Hûd [11]: 86, serta QS. Asy-Syûrâ [42]: 6 dan 48), yaitu sebatas menyampaikan ajaran-ajaran agama sesuai apa yang telah diwahyukan Allah swt., tidak ditugaskan sampai memerhatikan, menjaga, dan menyelidiki semua amal perbuatan mereka.

*Hafizha* ( حَفِظَ ) di dalam bentuk kata kerja dan mashdar disebut 16 kali. Beberapa hal yang dibicarakan Al-Qur'an di dalam ayat-ayat yang memuat kata itu di antaranya adalah bahwa Allah yang mengatur dan menjaga alam semesta ini (QS. Al-Hijr [15]: 17, QS. Ash-Shaffât [37]: 7, dan QS. Fushshilat [41]: 12), Allah juga berulang kali mengingatkan manusia agar menjaga shalatnya (QS. Al-Baqarah [2]: 238, QS. Al-An'âm [6]: 92, QS. Al-Mu'minûn [23]: 9, dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 34), dan Allah memerintahkan agar orang Mukmin menjaga sumpahnya.

Pada umumnya kata *hafizha* ( حَفِظَ ) di dalam bentuk kata kerja dan *mashdar* ini lebih banyak penekanannya kepada Allah sebagai pemelihara dan pengatur alam semesta dan menyangkut masalah shalat. Allah yang maha kuasa, dan Allah yang maha menjaga. Di samping itu Allah juga mengingatkan manusia agar memelihara kehormatannya, seperti firman Allah di dalam QS. An-Nûr [24]: 30 dan 31. Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *yahfazhu furûjahum* di dalam QS. An-Nûr di atas adalah menutupinya dari penglihatan karena kata ini berhubungan dengan kata-kata sebelumnya yang menyuruh menahan pandangan. Oleh sebab itu, konteksnya berbeda dengan ayat-ayat lain yang menyuruh menjaga kehormatan, artinya memelihara diri dari berbuat zina.

Firman Allah swt. yang menyebut kata *mahfûzh* ( مَحْفُوْظ ), dengan bentuk *ism maf'ûl,* terulang 2 kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 32, *wa ja'alnas-samâ' saqfan mahfûzhâ* ( وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا = Kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara). Maksudnya, segala yang ada di langit dijaga Allah dengan peraturan dan hukum-hukum yang menyebabkan semuanya berjalan dengan teratur, dan firman Allah pada QS. Al-Burûj [85]: 22, *bal huwa qur'ânun majîd, fî lauhin mahfûzh* ( بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ. فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ = bahkan yang didustakan mereka itu ialah Al-Qur'an yang mulia yang tersimpan di dalam *Lauh Mahfûzh,* sebagai sanggahan terhadap orang-orang yang mendustakan Al-Qur'an; padahal, Al-Qur'an itu terpelihara dari kebohongan, kebatilan dan terpelihara dari jangkauan setan). ❖ *Afraniati Affan* ❖

## HÂJIZ ( حَاجِز )

Kata *hâjiz* ( حَاجِز ) adalah bentuk *ism fâ'il* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *hâ – jîm – zai* yang mengandung arti 'memisahkan dua hal'. Pelakunya disebut *al-hâjiz,* ( الحَاجِز ); sedangkan perbuatannya disebut *al-hajz* ( الحَجْز ). Al-Azhari mengatakan *al-hajz* ( الحَجْز ) adalah memisahkan dua orang atau dua kelompok yang saling berperang. Dari makna dasar 'memisahkan', terambil nama kota Hijaz;

disebut demikian karena kota ini memisahkan dua hal, yaitu Gaus dan Syam dengan padang pasir. Ada juga yang mengatakan itu karena kota itu memisahkan Najd dengan As-Sarat. Pendapat lain mengatakan bahwa kota itu memisahkan Tihamah dengan Najd. Ada lagi yang mengatakan bahwa kota itu memisahkan Najd dengan Gaur. Untuk perbuatan menghindari pertikaian (berdamai) dapat juga digunakan bentuk kata *muhâjazah* ( مُحَاجَزَة ), *mashdar* dari *hâjaza* ( حَاجَزَ ), seperti di dalam sebuah kata hikmah *In aradtal muhâjazata fa qablal munâjazah* ( إِنْ أَرَدْتَ الْمُحَاجَزَةَ فَقَبْلَ الْمُنَاجَزَةِ = Jika kamu menghendaki perdamaian maka hendaknyalah sebelum peperangan). Kemudian, bentuk *hujzah* ( حُجْزَة ) dipakai untuk tempat ikatan sarung (di pinggang), lalu sarung itu sendiri disebut *hujzah* ( حُجْزَة ) karena seolah-olah kelilingnya jadi pembatas. Selanjutnya, dipakai pada makna-makna lain seperti 'berlindung', 'berpegang erat pada sesuatu', 'kesungguhan', dan 'kesabaran'; dikatakan *rajulun syadîdul hujzah* ( رَجُلٌ شَدِيْدُ الْحُجْزَةِ = orang yang sabar terhadap kesulitan serta bersungguh-sungguh).

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua, yaitu bentuk mufrad *hâjiz* ( حَاجِز ) yang terdapat pada satu tempat, yaitu pada QS. An-Naml [27]: 61 dan bentuk *hâjizîn* ( حَاجِزِين ), jamak dari *hâjiz* ( حَاجِز ) yang juga hanya terdapat pada satu tempat, yaitu pada QS. Al-Hâqqah [69]: 47. Penggunaan kedua bentuk kata tersebut menunjuk pada makna 'penghalang' dan 'pemisah'.

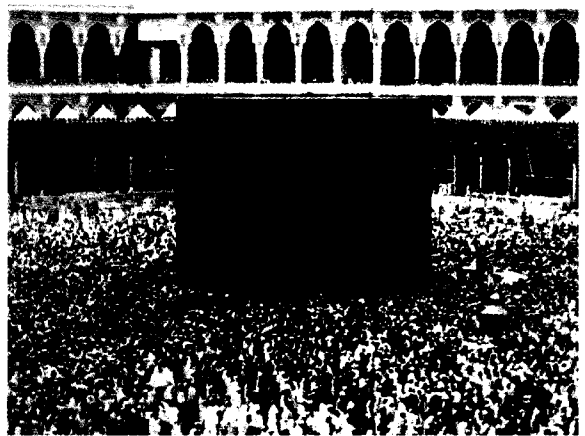
QS. An-Naml [27]: 61 berbicara tentang kemahakuasaan Allah yang terdapat di dalam alam ini, di antaranya dijadikannya *hâjiz* ( حَاجِز = penghalang) di antara dua lautan atau dua jenis air; air tawar dengan air asin sehingga tidak bercampur antara satu dengan lainnya, *Atau siapakah yang telah menjadikan bumi sebagai tempat berdiam, dan yang menjadikan sungai-sungai di celah-celahnya, dan yang menjadikannya gunung-gunung untuk (mengokohkan)nya serta menjadikan suatu pemisah antara dua laut? Apakah di samping Allah ada Tuhan (yang lain)? Bahkan, (sebenarnya) keba-nyakan dari mereka tidak mengetahui.*

Adapun QS. Al-Hâqqah [69]: 47, berbicara tentang jaminan kemurnian Al-Qur'an sebagai wahyu Allah. Ayat itu menegaskan bahwa *seandainya Nabi Muhammad mengada-ada maka niscaya benar-benar Kami pegang dia pada tangan kanannya. Kemudian benar-benar Kami potong urat tali jantungnya; sekali-kali tidak ada seorang pun dari kamu yang dapat menjadi hâjizîn ( حَاجِزِين = penghalang) bagi Kami (untuk melakukan pemotongan itu).* ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## HAJJ ( حَجّ )

Kata *hajj* ( حَجّ ) merupakan bentuk *mashdar* dari kata *hajja – yahujju – hajjan/hijjan* ( حَجَّ يَحُجُّ حَجًّا وَحِجًّا ). Di dalam Al-Qur'an, kata *hajj* dan kata yang seasal dengan itu disebut 33 kali.

Secara bahasa, kata *hajj* ( حَجّ ) berarti *alqashd* ( الْقَصْدُ = sengaja, bermaksud atau berkunjung). Al-Ashfahani, sebagaimana juga Ibnu Manzhur, menyamakannya dengan *ziyârah* ( زِيَارَة = berziarah).

Secara istilah, *hajj* ( حَجّ = haji) berarti 'sengaja mengunjungi tanah suci Mekah untuk menunaikan ibadah haji, baik ibadah wajib maupun sunat di dalam waktu dan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan agama' (QS. Al-Baqarah [2]: 189 dan 197). Di dalam pelaksanaannya, di antara ibadah haji dan umrah terdapat perbedaan. Yang mengerjakan ibadah haji harus ihram, wukuf di Arafah, bermalam di Mina, *mabît*

*Umat Islam mengunjungi tanah suci Mekah untuk menunaikan Ibadah Haji.*

( مَبِيْت ), melontar tiga *jumrah,* sa'i dan thawaf, serta *tahallul* ( تَحَلُّل ), sedangkan umrah hanya harus ihram, tawaf, sa'i serta *tahallul* ( تَحَلُّل ). Kalau ibadah haji merupakan ibadah wajib sekali seumur hidup, umrah, dinilai banyak ulama, merupakan ibadah sunat dan boleh dilakukan kapan saja, sepanjang tahun.

Perintah ibadah haji pertama sekali diterima oleh Nabi Ibrahim as. sekitar 3600 tahun yang lalu. Sebagaimana firman Allah, *"Dan kumandangkanlah haji itu kepada manusia; niscaya mereka mendatangimu (Ibrahim) dengan cara berjalan kaki atau mengendarai unta kurus, dari segenap penjuru yang jauh"* (QS. Al-Hajj [22]: 27). Perintah ini diterima Ibrahim setelah selesai membangun Ka'bah.

Ayat 27 QS. Al-Hajj [22] di atas dimulai dengan kata *wa adzdzin* ( وَأَذِّنْ ) sebagai penyambung, *'athaf* ( عَطْف ) dari kata *bawwa'nâ* ( بَوَّأْنَا ) pada ayat sebelumnya. Kata *al-adzan* berarti *al-i'lâm* ( الْإِعْلَام ), yakni 'pemberitahuan yang diiringi dengan pengakuan (iman, ilmu, dan pengamalan)', seperti ibadah haji tersebut. Ini berarti bahwa perintah itu berlaku umum bagi siapa saja yang mengetahuinya.

Nabi Muhammad saw. mendapat perintah dari Allah untuk menyempurnakan ibadah haji tersebut (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Rasyid Ridha menambahkan bahwa seruan di dalam Al-Qur'an tidak lagi memakai *kutiba* ( كُتِبَ ) sebab ibadah haji itu telah dikenal sejak zaman Nabi Ibrahim. Akan tetapi, karena praktek pada zaman jahiliyah sudah dibumbui dengan *talbiyah* ( تَلْبِيَة ) syirik dan mungkar, seperti mengagungkan berhala yang digantungkan di Ka'bah sambil bernyanyi dan tawaf dengan telanjang, Nabi Muhammad diperintahkan untuk menyempurnakannya. Jadi, kata "menyempurnakan" di sini secara lahirnya menyempurnakan manasik haji dengan jalan menghindarkan perbuatan syirik dan mungkar, dan secara hakikatnya berarti semata-mata karena Allah sebagai tujuan utamanya, tetapi tidak menutup kemungkinan mencari nafkah di musim haji (QS. Al-Baqarah [2]: 198).

Al-Qur'an tidak menerangkan kapan pertama kali ibadah haji diwajibkan pada zaman Nabi Muhammad. Menurut Imam Al-Qurthubi, tidak banyak ditemukan secara pasti sebab turun ayat tentang haji. QS. Al-Baqarah [2]: 197 (*atimmû al-hajj...*) ( أَتِمُّوْا الْحَجَّ ) turun setelah perjanjian Hudaibiyah (tahun ke-8 Hijriah). Sebelumnya, kata Rasyid Ridha, QS. Âli 'Imrân [3]: 97, *wa lillâhi 'alan-nâsi hijjul-bait...*) ( وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ) telah diturunkan seiring dengan peperangan Uhud tahun ke-4 Hijriah. Waktu itu, umat Islam belum bisa masuk Mekah karena terhalang oleh orang kafir Mekah. Jika pembebasan Mekah, *fath Makkah* ( فَتْحُ مَكَّة ) baru dapat dilakukan tahun ke-8 Hijriyah, yang memungkinkan umat Islam secara bebas melakukan ibadah; ibadah haji baru dilakukan oleh umat Islam pada tahun ke-9 Hijriah, di mana Rasulullah memerintahkan kepada Abu Bakar Ash-Shiddiq menjadi *amîr al-hajj* ( أَمِيْرِ الْحَجِّ ) (kepala rombongan haji) dan mulai tahun itu orang musyrik Mekah dilarang melakukan thawaf (telanjang dan *talbiyah* [ تَلْبِيَة ] syirik) dan memasuki Masjid Haram. Untuk konteks ini Allah memakaikan kata "najis" bagi kaum musyrik tersebut karena tawaf mereka tidak benar (QS. At-Taubah [9]: 28). Kemudian, Nabi Muhammad memberi mereka tenggang waktu untuk tobat di dalam waktu 4 bulan. Setelah itu, bagi yang tidak beriman, Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari mereka (*barâ'ah*), yaitu hubungan dengan Allah dan Rasul-Nya menjadi putus (QS. At-Taubah [9]: 1).

Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah di dalam bukunya *Zâdul-Ma'âd,* juga mengatakan bahwa kewajiban pertama ibadah haji pada masa Rasulullah adalah pada tahun ke-9 Hijriah. Rasul Allah sendiri melakukan ibadah haji pada tahun ke-10 Hijriah, yang populer dengan sebutan *hajj al-wadâ'* ( حَجُّ الْوَدَاع = haji perpisahan), sekitar tiga bulan sebelum beliau meninggal dunia. Keterangan ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad melakukan ibadah haji hanya satu kali selama hidupnya. Pendapat ini didasari pula oleh riwayat Ibnu Abbas bahwa ketika Rasulullah berkhotbah, beliau berkata, "Hai manusia, ibadah

haji telah diwajibkan kepada kamu semua". Kemudian, salah seorang sahabat bernama Al-Aqra' ibnu Jabis berdiri dan berkata, "Apakah kewajibannya tiap tahun, ya, Rasulullah?" Rasulullah menjawab, "Jika aku katakan "ya", tentulah menjadi wajib dan pula tidak akan kalian lakukan dengan berat hati. Karena itu, ibadah haji itu hanya satu kali saja, siapa yang menambah, berarti ia menyukainya."

Dalil yang mengatakan ibadah haji wajib adalah QS. Âli 'Imrân [3]: 97. Pada ayat ini tertulis kata *'alâ,* yang menurut tatabahasa Arab berarti 'kewajiban atas seseorang' atau 'beban yang harus dipikul'. Lalu QS. Al-Baqarah [2]: 197 yang menyebutkan *"fa man faradha fîhinna al-hajj"...* ( فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ = maka orang yang telah menetapkan niat berhaji pada bulan-bulan tersebut...). Ini berarti bahwa ibadah haji hukumnya wajib. Karena di dalam ayat di atas, kata *al-hajj* ( اَلْحَجَّ ) dan *al-'umrah* ( اَلْعُمْرَةَ ) tidak lagi digandengkan maka untuk menentukan hukum umrah, Al-Baidhawi mengemukakan sebuah riwayat bahwa Rasulullah pernah ditanya oleh seseorang tentang kedudukan umrah apakah sama dengan haji. Nabi menjawab, "tidak, tetapi umrah itu lebih baik dilakukan (sunat)".

Kata *manistathâ'a* ( مَنِ ٱسْتَطَاعَ ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97 di atas berarti 'bagi yang berkesanggupan'. Rasyid Ridha dan Zamakhsyari mengartikan 'kesanggupan di dalam perbekalan dan perjalanan (kendaraan)', *az-zâdu war-râhilah* ( الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ ).

Ibadah haji dilakukan di dalam beberapa bulan yang telah ditentukan (QS. Al-Baqarah [2]: 197), tetapi tidak dijelaskan bulan-bulan apa saja. Karena ibadah haji berakhir bulan Dzulhijjah, berarti tidak termasuk bulan berikutnya. "Beberapa bulan" mengandung makna 'lebih dari dua bulan', paling kurang tiga bulan dan berjalan secara berurutan dan tidak termasuk bulan Ramadhan sebab pada bulan itu telah ada kewajiban berpuasa. Dengan demikian, bulan-bulan yang dimaksud adalah Syawal, Dzulqa'dah dan Dzulhijjah. Ayat 189 surah yang sama sebelumnya menyatakan bahwa bulan-bulan itu merupakan petunjuk waktu dan petunjuk berhaji bagi manusia. Inilah yang dimaksud dengan *mîqât zamânî* ( مِيْقَاتٌ زَمَانِيٌّ = batas waktu berihram), lihat QS. Al-Baqarah [2]: 197, dan Ayat 189 sebelumnya secara tidak langsung dapat dipedomani sebagai batas *mîqât makânî* ( مِيْقَاتٌ مَكَانِيٌّ = batas tempat dimulai ihram) untuk berniat, memotong rambut dan kuku, mandi, memakai pakaian ihram, shalat sunah ihram dll. Penjelasan tentang *mîqât makânî* ( مِيْقَاتٌ مَكَانِيٌّ ) diperoleh melalui hadits-hadits Rasulullah.

Pelaksanaan ibadah haji ada tiga macam. **Pertama**, haji *ifrâd* ( إِفْرَاد ), yakni melakukan ibadah haji terlebih dahulu, lalu umrah (QS. Al-Baqarah [2]: 196). Karena urutan itu sesuai dengan urutan di dalam ayat tersebut, maka jamaahnya tidak dikenai *dam* ( دَم = denda). Niat ihramnya berbunyi *labbaika Allâhumma hajjan* ( لَبَّيْكَ اللّٰهُمَّ حَجًّا ). Kemudian, berihram lagi dan melakukan umrah. Keduanya diselesaikan pada bulan haji itu juga. **Kedua**, haji *tamattu'* ( تَمَتُّع ), yakni umrah dulu kemudian baru haji. Niatnya *labbaika Allâhumma 'umrah* ( لَبَّيْكَ اللّٰهُمَّ عُمْرَةً ). Setelah selesai umrah, jamaahnya terbebas dari larangan ihram dan yang bersangkutan boleh menanggalkan pakaian ihramnya sampai hari pelaksanaan ibadah haji. Pelaksanaan haji *tamattu'* harus dibarengi dengan kewajiban menyembelih seekor domba atau berpuasa 10 hari; tiga hari di tanah suci dan tujuh hari di kampung halaman. Ini bagi selain penduduk Mekah (QS. Al-Baqarah [2]: 196). **Ketiga**, haji *qirân* ( قِرَان ), yakni ibadah haji dan umrah dilakukan sejalan; niatnya berbunyi *labbaiaka Allâhumma hajjan wa 'umrah"* ( لَبَّيْكَ اللّٰهُمَّ حَجًّا وَعُمْرَةً ). Jamaahnya harus tetap di dalam keadaan berihram sampai kedua ibadah itu selesai. Yang bersangkutan juga berkewajiban melakukan kewajiban sebagai pelaku haji *tamattu'*. Ini tidak berarti ia melakukan pelanggaran, tetapi sebagai penyempurna ibadah haji.

Al-Qur'an mengemukakan amalan-amalan haji secara garis besar sebagai berikut: a) ihram (QS. Al-Baqarah [2]: 197); b) thawaf dan sai, secara tidak langsung dapat dipedomani (QS. Al-

Baqarah [2]: 158). Menurut Al-Qurthubi, sebelum Islam, di bukit Safa dan Marwah ada berhala bernama *Isâf* dan *Nâ'ilah* ( إِسَافَ - نَائِلَة ). Umat Islam enggan bersai di sana karena orang Arab jahiliah melakukan penyembahan di dua bukit tersebut. Allah lalu menurunkan ayat ini. Kemudian, setelah perintah thawaf di Ka'bah, umat Islam enggan bersai karena tidak disebutkan oleh Allah. Peristiwa ini juga menjadi sebab diturunkannya Ayat 158 QS. Al-Baqarah [2) untuk menghilangkan keragu-raguan/keengganan mereka itu; c) wukuf di Arafah (QS. Al-Baqarah [2]: 198), sekaligus singgah di *Masy'ar Al-Harâm* ( مَشْعَر الْحَرَام ) (sebuah bukit Quzah di Muzdalifah). Hadits riwayat Abu Daud mengatakan bahwa haji itu adalah wukuf di Arafah, siapa yang tidak berwukuf, hajinya tidak sah; d) *mabît* ( مَبِيْت = bermalam) di Mina (QS. Al-Baqarah [2]: 203). Di sini jamaah diperintahkan untuk berzikir dan bertakbir [11,12 dan 13 Dzulhijjah) atau hari *tasyrîq* ( تَشْرِيْق ). Ibnu Abbas berkata bahwa *ayyâmin ma'lûmât* ( أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 28 itu adalah tanggal 1–10 Dzulhijjah, sedangkan *ayyâmin ma'dûdât* ( أَيَّامٍ مَّعْدُودَـٰتٍ ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 203 adalah hari *tasyrîq*. Lanjutan ayat ini berupa *fa man ta'ajjala fî yaumain...* ( فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ = siapa yang ingin segera berangkat dari Mina sesudah dua hari...). Dari ayat inilah muncul istilah *nafar awwal* ( نَفَر أَوَّل ) (meninggalkan Mina setelah melontar *jumrah* sore hari tanggal 12 Dzulhijjah) dan *nafar tsânî* ( نَفَر ثَانِي ) (setelah sore hari 13 Dzulhijah); d) *tahallul* ( تَحَلُّل ) dan menyembelih kurban *(an-nahr)* ( نَحْر ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 196 dan QS. Al-Fath [48]: 25, 27.

Haji akbar (QS. At-Taubah [9]: 3) merupakan peristiwa pada tahun ke-9 Hijriyah, di mana Allah swt. mengumumkan kepada manusia yang berhaji waktu itu untuk berlepas diri dari orang-orang musyrik yang berhaji sebelumnya. Haji akbar, kata Ibnu Katsir, adalah peristiwa pada hari berkurban *yaumun-nahr* ( يَوْم النَّحْر ) di Mina, bukan hari Arafah. Inilah hari yang termulia dan bersejarah di dalam ibadah haji. Karena ibadah haji sampai saat ini tetap melewati Mina pada *yaumun-nahr* ( يَوْم النَّحْر ), semua ibadah haji adalah *hajj akbar* ( حَجّ أَكْبَر ). Karena itu, para ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *hajj ashgar* ( حَجّ أَصْغَر ) itu adalah ibadah umrah. ❖ *Yaswirman* ❖

## HAKAM ( حَكَم )

Kata *al-hakam* (الْحَكَم) terambil dari akar kata *hakama* (حَكَمَ). Kata yang menggunakan huruf-huruf *ha', kaf,* dan *mim* ini berkisar maknanya pada *menghalangi.* Seperti "hukum" yang berfungsi mengahalangi terjadinya penganiayaan. Kendali bagi hewan dinamai *hakamah* (حَكَمَة), karena ia menghalangi hewan mengarah ke arah yang tidak diinginkan atau liar. *Hikmah* (حِكْمَة) adalah sesuatu yang bila digunakan/diperhatikan akan menghalangi terjadinya mudharat atau kesulitan, dan/atau mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan.

Dalam Al-Qur'an ditemukan kata *hakam* yang menunjuk kepada Allah, yakni pada QS. Al-An'âm [6]: 114:

أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ مُفَصَّلًا

*"Maka patutkah aku mencari hakam selain dari Allah, padahal Dialah yang telah menurunkan kitab (Al-Qur'an) kepadamu dengan terperinci?"*

Sebagaimana ditemukan juga kata yang sama yang menunjuk kepada manusia, yakni firman-Nya:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ

*"Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya (suami istri) maka kirimlah seorang hakam dari keluarga lelaki dan seorang hakam dari keluarga perempuan"* (QS. An-Nisâ' [4]: 35).

Kata *hakam* dalam ayat-ayat di atas dipahami dalam arti *pemberi putusan.*

Para ulama mengemukakan beberapa rumusan tentang makna *al-Hakam* yang menjadi sifat Allah. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah, "Dia yang melerai dan memutuskan kebenaran dari kebatilan, yang menetapkan siapa yang taat dan yang durhaka, serta yang memberi balasan setimpal bagi setiap

usaha, semuanya berdasar ketetapan yang ditetapkannya."

Menurut Imam Ghazali, dari sifat ini bercabang kepercayaan tentang Qadha' dan Qadar-Nya. Pengaturan-Nya dengan menetapkan sebab-sebab yang mengantar kepada terjadinya akibat, dan yang bersifat pasti, tidak berubah dan langgeng–hingga waktu yang ditetapkannya–seperti peredaran bumi dan benda di alam raya adalah *qadha'*. Selanjutnya yang mengarahkan sebab-sebab tersebut, yakni menggerakkannya dengan pergerakan yang sesuai dengan kadar dan penuh menuju akibat-akibatnya yang terjadi–dari saat ke saat–adalah *qadar*-Nya. Qadha' adalah ketetapan yang bersifat menyeluruh bagi sebab-sebab yang pasti dan bersifat langgeng untuk segala persoalan–atau katakanlah *sunnatullâh*/hukum-hukum alam dan kemasyarakatan yang ditetapkan Allah. Sedang *qadar* adalah pengarahan hukum-hukum tersebut dengan ukuran yang teliti menuju akibat-akibatnya masing-masing, tidak kurang dan tidak berlebih. Demikian, Al-Ghazali.

Dengan demikian *qadha'* dan *qadar*-Nya dikandung oleh sifat *al-Hakam*, bahkan sifat-Nya ini menyangkut segala sesuatu di dunia dan di akhirat, lahir dan batin, termasuk hukum-hukum syariat yang ditetapkan-Nya, bahkan Dia adalah *al-Hakam*, sebelum Dia menetapkan sesuatu.

وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

*"Dan Dialah Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melain-kan Dia, bagi-Nyalah segala puji di dunia dan di akhirat, dan bagi-Nyalah segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan"* (QS. Al-Qashash [28]: 70).

الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

*"Alif lâm râ', (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci yang diturun-kan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Mahatahu"* (QS. Hûd [11]: 1).

Dengan sifat ini, tecermin pula sekian banyak sifat-Nya yang lain, seperti Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Mengetahui, dan sebagainya.

Allah swt. telah menganugerahkan hukum dan hikmah kepada hamba-hamba yang dikehendaki-Nya. Firman-Nya:

يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا

*"Hai Yahya, ambillah al-Kitab (Taurat) itu dengan sungguh-sungguh. Dan Kami berikan kepadanya hukum selagi dia masih kanak-kanak"* (QS. Maryam [19]: 12).

Ini antara lain berarti, ketetapan-ketetapan para pilihan-Nya adalah ketetapan-ketetapan yang benar dan bijakasana. Al-Qur'an mengingatkan Nabi Muhammad saw. tentang sikap yang harus diambil umat beliau menyakut hukum-hukum yang beliau tetapkan dengan firman-Nya:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا

*"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya"* (QS. An-Nisâ' [4]: 65). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ M. Quraish Shihab ❖

## HAKÎM ( حَكِيم )

Kata *al-hakîm* ( الْحَكِيم ) seakar dengan kata *al-Hakam* ( الْحَكَم ). Rujuklah ke sana untuk memahami makna ke bahasaannya.

Dalam Al-Qur'an kata *hakîm* terulang sebanyak 97 kali, dan pada umumnya menyifati Allah swt. Ada dua hal lain yang menyandang sifat *hakîm* ( حَكِيم ), yaitu kitab suci Al-Qur'an dan ketetapan Allah. Kebanyakan sifat Allah *al-Hakîm* ( الْحَكِيم ), digandengkan dengan *al-'Azîz* ( الْعَزِيز ), disusul dengan sifat *'Alîm* ( عَالِم ), kemudian *al-Khabîr* ( الْخَبِير ) empat kali dan masing-masing sekali dengan *at-Tawwâb* ( التَّوَّاب ), *al-Hamîd* ( الْحَمِيد ), *al-'Aliyy* ( الْعَلِيّ ), dan *al-Wâsi'* ( الْوَاسِع ).

*Al-Hakîm* dipahami oleh sementara ulama dalam arti *Yang memiliki hikmah,* sedang hikmah antara lain berarti mengetahui yang paling

utama dari segala sesuatu, baik yang berkaitan dengan ide, maupun perbuatan. Seorang yang ahli dalam melakukan sesuatu dinamai *hakîm*. "Hikmah" juga diartikan sebagai sesuatu yang bila digunakan/diperhatikan akan menghalangi terjadinya mudharat atau kesulitan yang lebih besar, dan atau mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan yang lebih besar. Makna ini ditarik dari kata *hakamah*, yang berarti *kendali*, karena kendali menghalangi hewan/kendaraan mengarah ke arah yang tidak diinginkan, atau menjadi liar. Memilih perbuatan yang terbaik dan sesuai adalah perwujudan dari hikmah. Memilih yang terbaik dan sesuai dari dua hal yang buruk pun, dinamai hikmah, dan pelakunya dinamai *hakîm* (bijaksana). Siapa yang tepat dalam penilaiannya dan dalam pengaturannya, dialah yang *hakîm*.

يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ

*"Dia (Allah) menganugerahkan al-Hikmah (kepada siapa yang Dia kehendaki). Dan barang siapa yang dianugerahi al-Hikmah, dia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)"* (QS. Al-Baqarah [2]: 269).

Pakar tafsir Al-Biqa'i menggarisbawahi bahwa *al-Hakîm* harus yakin sepenuhnya tentang pengetahuan dan tindakan yang diambilnya, sehingga dia akan tampil dengan penuh percaya diri, tidak berbicara dengan ragu atau kira-kira, dan tidak pula melakukan sesuatu dengan coba-coba.

Imam Ghazali memahami kata *Hakîm* dalam arti pengetahuan tentang sesuatu yang paling utama–ilmu yang paling utama dan wujud yang paling agung–yakni Allah swt. Jika demikian–tulis Al-Ghazali–Allah adalah *Hakîm* yang sebenarnya. Karena Dia yang mengetahui ilmu yang paling abadi dan tidak tergambar dalam benak (mengenal diri-Nya), tidak juga mengalami perubahan dalam pengetahuan-Nya. Hanya Dia juga yang mengetahui wujud yang paling mulia, karena hanya Dia yang mengenal hakikat Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya.

Allah menyifati Al-Qur'an dengan sifat *Hakîm* (QS. Yâsîn [36]: 2), karena seluruh kandungannya merupakan petunjuk yang terbaik, guna mendatangkan kemaslahatan dan menghindarkan dari keburukan. Ketetapan-ketetapan Allah pun pada malam turunnya Al-Qur'an *(Lailatul Qadr)*–atau menurut pendapat lain *Nisf Sya'ban* (pertengahan Sya'ban)–dinamai-Nya *hakîm*. ( فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ) *"Pada malam itu dijelaskan segala urusan yang penuh hikmah"* (QS. ad-Dukhân [44]: 4).

Seperti dikemukan di atas, kebanyakan sifat Allah *al-Hakîm* dirangkai dengan dengan *al-'Azîz*, untuk menunjukkan bahwa ketetapan Allah dilaksanakan-Nya sesuai kehendak-Nya, dan tidak satu pun yang dapat menghalangi terlaksananya kehendak itu (baca lebih jauh makna *al-'Azîz*). Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ M. Quraish Shihab ❖

## HALAF ( حَلَف )

Kata *halaf* ( حَلَف ) di dalam bentuk *fi'l mâdhî* ( فِعْل مَاضِى = kata kerja bentuk lampau) dan *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja bentuk sekarang atau yang akan datang), *halafa – yahlifu* ( حَلَفَ يَحْلِفُ ) di dalam Al-Qur'an disebut 13 kali di dalam 5 surah; 12 kali di dalam surah *Madaniyah* dan sekali di dalam surah *Makkiyah*. Dengan bentuk *fi'l mâdhî* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, dengan bentuk *fi'l mudhâri'* 11 kali, dan *ism fâ'il* ( إِسْمُ الْفَاعِل = pelaku) satu kali.

Semua kata *halaf* ( حَلَف ) yang disebut di dalam Al-Qur'an berarti 'sumpah', dan hanya konteks penggunaannya berbeda-beda. Yang terbanyak adalah sumpah palsu yang ducapkan oleh kaum munafik dan kaum musyrik seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 107, "*...Mereka sesungguhnya bersumpah, 'Kami tidak menghendaki selain kebaikan'. Dan Allah menjadi saksi bahwa sesungguhnya mereka itu adalah pendusta (di dalam sumpahnya)*, juga Ayat 42, 56, 62, 74, 95 dan 96 serta QS. Al-Mujâdilah [58]: 14. *Halaf* ( حَلَف ) digunakan di dalam konteks umum, yaitu sumpah yang dilanggar, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, *"Allah tidak menghukum kamu*

*disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja; maka, kafarat (melanggar sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kafarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar)"*.

Orang yang selalu bersumpah disebut *hallâf* ( حَلاَّف ) (QS. Al-Qalam [68]: 10). *Al-hilf* ( اَلْحِلْف ) artinya 'perjanjian di antara satu kaum dan kaum lainnya'. Menurut Ibnul Atsir, *al-hilf* ( اَلْحِلْف ) pada mulanya adalah perjanjian di antara dua orang atau lebih untuk saling menolong dan saling melindungi. Cara ini pernah digunakan pada masa jahiliyah dan masa awal Islam, yang berakibat mereka saling mewarisi apabila salah satunya meninggal dunia. Ini didasarkan pada QS. An-Nisâ' [4]: 33, *"Dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka maka berilah kepada mereka bagiannya"*. Akan tetapi, Nabi saw. melarangnya setelah turun ayat yang bisa menguraikan hak-hak ahli waris.

QS. Al-Baqarah [2]: 224 melarang kaum Muslim untuk sering bersumpah karena seringnya bersumpah menjadi indikasi bahwa ucapan yang bersangkutan tidak dipercaya sampai ia harus bersumpah. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## HALÎM ( حَلِيم )

Kata *al-halîm* ( حَلِيْم ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ha', lâm,* dan *mîm,* yang memunyai tiga makna, yaitu *tidak bergegas, lubang karena kerusakan,* dan *mimpi.*

Makna pertama di atas, disandangkan kepada makhluk dan Tuhan. Bagi makhluk manusia, ketidaktergesa-gesaan itu antara lain disebabkan karena dia memikirkan secara matang tindakannya, dari sini kata ini pun diartikan dengan *akal pikiran* dan antonim *kejahilan*. Bisa saja ketidakbergegasan lahir dari ketidaktahuan seseorang atau keraguannya; ketika itu dia tidak dapat dinamai *halîm,* walau dia tidak tergesa. Bisa juga dia menunda sanksi karena dia tak mampu, ini juga menggugurkan sifat ini darinya. Selanjutnya penyandangnya pun harus dapat menempatkan setiap kasus yang dihadapinya pada tempat yang semesti-nya, antara lain mengetahui sampai batas mana setiap kasus ditangguhkan, dan ini mengharuskan dia bersifat *hakîm* ( حَكِيم = bijaksana). Perlu dicatat bahwa sifat ini, tidak berarti tidak dijatuhkannya sanksi–karena ia tidak sama dengan sifat Pemaaf atau Pengampun. Sanksi tetap dijatuhkan–hanya saja ditunda–dengan harapan, semoga yang bersalah dapat memper-baiki diri, meminta ampun, atau pun untuk menutup dalih si pembangkang bahwa dia dadak dan tidak diberi kesempatan, atau lainnya.

Dalam Al-Qur'an, sifat *al-Halim*, ditemukan sebanyak 15 kali, empat di antaranya merupakan sifat manusia-manusia pilihan, yakni Ibrahim dalam QS. at-Taubah [9]: 114 dan Hûd [11]: 75, dan Ismail dalam QS ash-Shâffât [37]: 101. Terhadap kedua nabi tersebut yang menyandangkan sifat ini adalah Allah swt. Manusia pilihan ketiga yang menyandang sifat ini dalam Al-Qur'an adalah Nabi Syu'aib as., yakni dalam QS. Hûd [11]: 87. Hanya saja yang menyandangkannya kepada beliau adalah kaumnya dan itu mereka lakukan sebagai puncak ejekan terhadap beliau.

Sangat wajar Nabi Ibrahim dan Ismail as. mendapat pujian tersebut, karena mereka diuji Allah dengan berbagai ujian yang dapat menimbulkan amarah atau kesedihan, namun mereka mampu menahan gejolak hati, tidak tergesa-gesa dalam bertindak, bahkan mereka mengambil sikap yang sangat logis, sehingga tidak sedikit pun tanda-tanda kemarahan dan kesedihan tampak pada air muka mereka.

Imam Ghazali menjelaskan sifat *al-Halîm* yang disandang Allah adalah sebagai, "Dia yang menyaksikan kedurhakaan para pendurhaka, melihat pembangkangan mereka, tetapi kemarahan tidak mengundangnya bertindak, tidak juga dia disentuh oleh kemurkaan atau didorong untuk bergegas menjatuhkan sanksi–padahal Dia amat mampu dan kuasa." Memang, Allah

berfirman melukiskan sekelumit santunan-Nya: ( وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ )*"Seandainya Allah menjatuhkan sanksi (di dunia ini) terhadap manusia sebagai balasan atas perbuatan mereka, maka Dia tidak akan membiarkan di atas permukaan bumi ini satu binatang melata pun (manusia)"* (QS. Fâthir [35]: 45).

Sifat *al-Halîm,* yang disandang Allah dan disebut dalam Al-Qur'an sebanyak dua belas kali itu, tidak satu pun yang berdiri sendiri. Enam di antaranya dirangkaikan dengan sifat *al-Ghafûr* ( الغفور ), hal ini sangat wajar, agaknya untuk memberi isyarat, bahwa yang ditangguhkan sanksinya pun, masih mungkin untuk diampuni-Nya. Tiga kali sifat *al-Halîm* dirangkaikan dengan sifat *al-'Alîm* ( العَلِيم ) untuk menekankan kemahatahuan-Nya, tentang si pelaku dosa dan dosa-dosanya. Sekali sifat itu dirangkaikan dengan *al-Ghaniyy* ( الْغَنِيّ ), untuk mengisyaratkan bahwa Allah swt. tidak butuh sedikit pun memberi balasan kepada para penjahat, namun merekalah yang membutuhkan kasih sayang Allah. Selanjutnya sekali dirangkaikan pula *al-Halîm* dengan sifat Allah *asy-Syakûr* ( الشَّكُور ), untuk mengisyaratkan bahwa syukur Tuhan kepada makhluk-Nya, dicerminkan pula oleh penangguhan sanksi-Nya. Tidak dapat disangkal bahwa ada di antara pendurhaka yang ditangguhkan sanksi hukumannya itu, yang memunyai kebaikan, dan penangguhan ini dapat merupakan kesempatan baginya untuk melakukan introspeksi sehingga dia dapat memperbaiki kesalahan. Memang Tuhan menangguhkan, tetapi tidak mengabaikan.

Manifestasi dari sifat Ilahi ini, tecermin dari penangguhan siksa terhadap yang bergelimang dalam dosa, atau terhadap yang tak mau tahu dan melecehkan tuntunan-Nya walau demikian, rezeki-Nya tidak diputus buat mereka. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## HALÛ'Â ( هَلُوْعًا )

Kata *halû'â* ( هَلُوْعًا ) merupakan kata dasar dari *hali'a – yahla'u – halâ'an, halû'an* ( هَلِعَ يَهْلَعُ هَلَاعًا وَهَلُوْعًا ). Kata *halû'a* ( هَلُوْعًا ) disebut satu kali saja di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 19, *innal-insâna khuliqa halû'â* ( إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا = sesungguhnya manusia itu diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir ).

Penjelasan tentang sifat *halû'a* ( هَلُوْعًا ) ini ditemui pada dua ayat berikutnya, yaitu, *idzâ massahusy-syarru jazû'â* ( إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا = apabila ditimpa kesusahan, ia berkeluh kesah), *wa idzâ massahul-khairu manû'â* ( وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا = apabila mendapat kebaikan, ia kikir).

Menurut Ibnu Faris, kata *halû'â* ( هَلُوْعًا ) berarti 'cepat' dan 'tajam', misalnya *rajulun halû'un* ( رَجُلٌ هَلُوْعٌ = orang yang cepat mengeluh dan gelisah).

Az-Zamakhsyari menjelaskan, sifat *halû'â* ( هَلُوْعًا = gelisah dan kikir) itu diciptakan Allah sebagai suatu keniscayaan (*dharûrî* = ضَرُوْرِيّ ) bukan pilihan manusia (*ikhtiyârî* = اخْتِيَارِي ).

Sementara itu, Al-Qurthubi menyebutkan bahwa kata *halû'â* ( هَلُوْعًا ) yang terdapat di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 19 itu adalah orang kafir. Selanjutnya dia mengemukakan beberapa pendapat mengenai makna kata ini. 1) Tidak sabar terhadap yang baik dan yang buruk sehingga melakukan sesuatu yang tidak pantas dilakukan. 2) Apabila memperoleh harta, ia tidak memberikan sesuatu yang menjadi hak Allah. 3) Seseorang apabila memperoleh kebajikan tidak mensyukurinya dan apabila ditimpa kemudharatan tidak sabar menghadapinya. 4) Apabila mendapat musibah, ia sangat gelisah, dan apabila memper-oleh kebaikan, ia sangat kikir .

Lain lagi pendapat Fakhrur Razi yang menyatakan bahwa sementara ahli tafsir berpendapat bahwa kata *al-insân* di dalam ayat tersebut adalah orang kafir, sementara yang lain berpendapat kata tersebut mencakup semua manusia karena sesudahnya ada *istitsnâ'* (pengecualian) terhadap orang-orang yang shalat. Menurutnya, kata *halû'â* ( هَلُوْعًا ) yang terdapat di dalam ayat tersebut bukanlah merupakan sifat yang diciptakan Allah pada manusia. Dengan alasan Allah mencela orang yang bersifat *halû'â* ( هَلُوْعًا ) dan karenanya mengecualikan orang-orang yang berusaha sungguh-sungguh

untuk meninggalkan sifat yang tercela ini. Jika memang *halû'â* ( هَلُوْعًا ) merupakan sifat *dharûrî* maka bagaimana mungkin Allah memerintahkan untuk meninggalkannya. Kata *halû'â* ( هَلُوْعًا ) terjadi atas dua urusan, salah satunya merupakan kondisi kejiwaan yang mengakibatkan timbulnya gelisah, keluh kesah, sedangkan yang kedua merupakan aktivitas lahir dari ucapan dan perbuatan yang menunjukkan gejala kejiwaan tersebut. Adapun kondisi jiwa memang ciptaan *halû'â* Allah karena orang yang telah diciptakan Allah dengan sifat itu tidak mungkin menghilangkannya dari dirinya. Seseorang yang diciptakan dengan sifat berani bisa saja menghilangkan sifat itu dari dirinya; segala aktivitas yang faktual, baik berupa ucapan maupun perbuatan, bisa saja ditinggalkan atau dimunculkan karena aktivitas ini merupakan urusan *ikhtiyarî* (yang dapat diusahakan). Adapun sifat hawa nafsu seperti *halû'â* ( هَلُوْعًا ) secara hakikat diciptakan Allah sehingga setiap orang berpotensi memilikinya.

Firman Allah swt. di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 22 yang mendahulukan shalat atas semua amal baik yang banyak itu berarti menunjukkan kemuliaan dan perbuatan terbaik yang punya pengaruh yang besar untuk menolak kehinaan dan sifat *halû'â* yang tercela. QS. Al-'Ankabût [29]: 45, *innash-shalâta tanhâ 'anil-fahsyâ' wal-munkar* ( إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ) = sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan-perbuatan keji dan mungkar) juga mengisyaratkan hal itu.

Dapatlah disimpulkan bahwa Allah memberi potensi kepada manusia untuk menempati tempat yang terpuji atau menempati tempat yang tercela. Juga ayat tersebut menjelaskan tentang kelemahan yang dimiliki manusia, di antaranya sifat *halû'â* ( هَلُوْعًا ) yang harus dihindari. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## HÂM ( حَامٍ )

*Hâm* ( حَامٍ ) adalah bentuk *ism fa'il* (kata pelaku) dari kata yang tersusun dari huruf *hâ', mîm,* dan huruf *mu'tal* (ح-م-ى). Kata ini memunyai dua makna denotatif. **Pertama**, 'panas' yang merupakan makna dari kata *hamiya – yahmâ – hamyan* (حَمِيَ-يَحْمَى-حَمْيًا). **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan makna dari kata *hamâ – yahmî – himyatan* (حَمَى-يَحْمِي-حِمَايَةً). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain: 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' yang dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwa dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Tampaknya, penamaan unta jantan terambil dari makna dasar kedua 'menjaga' karena unta yang diberi nama *hâm* itu, menurut Az-Zamakhsyari, berlaku khusus bagi unta jantan yang memunyai kelebihan dan dijaga oleh pemiliknya dari segala macam gangguan, termasuk menunggangi, mencegah dari mencari air minum, dan merumput. Kelebihan unta jantan itu adalah dapat membuntingkan unta betina sampai sepuluh kali melahirkan. Kelebihan itulah yang membuat orang Arab sangat menyayangi dan menjaganya.

Kata *hâm* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *hâm* sendiri terulang satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103. Kata lainnya berbentuk kata kerja passif, *yuhmâ* ( يُحْمَى = dipanaskan) dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35; mashdar, *hamiyyah* ( حَمِيَّةً = kesombongan) dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 26; dan kata benda, *hâmiyah* ( حَامِيَةً = yang sangat panas) dinyatakan di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11.

Menurut Al-Qurthubi, yang dimaksud *hâm* di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103 itu adalah unta jantan yang dihiasi dengan perhiasan tertentu ketika selesai kawin sebagai tanda tidak boleh diganggu. Sementara itu, ada juga yang berpendapat bahwa *hâm* adalah unta jantan yang cucunya sudah dapat dikendarai, seperti disebutkan dalam syair Arab,

حَمَاهَا أَبُوْ قَابُوْسِ فِي عِزِّ مُلْكِهِ – كَمَا قَـدْ حَمَـى أَوْلَادَ أَوْلَادِهِ الْفَحْلُ

(*hamâhâ abû qâbûs fî 'izzi mulkihî - kamâ qad hamâ awlâda awlâdihil-fahlu*)
*Dia (wanita) itu dipelihara oleh Abu Qabus dengan kemuliaan kekuasaannya – seperti halnya unta memelihara cucunya (anak dari anaknya).*

Dengan alasan itu, unta jantan dinamakan *hâm* karena dapat menjaga cucunya hingga dewasa dan dapat ditunggangi. Kata *hâm* dalam ayat itu berkaitan dengan kebiasaan orang Arab Jahiliyah yang memperlakukan binatang tertentu, seperti *bahîrah* ( بَحِيْرَة = unta betina yang telah beranak lima kali dan anak yang kelima adalah jantan, lalu unta betina itu dibelah telinganya, dilepaskan, dan tidak boleh ditunggangi lagi serta diambil air susunya); *sâ'ibah* ( سَائِبَة = unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja lantaran sesuatu nazar); *washîlah* ( وَصِيْلَة = domba jantan yang kembarannya betina yang tidak boleh diganggu karena diperuntukkan untuk berhala); dan termasuk *hâm*, secara terhormat untuk dipersembahkan kepada berhala mereka. Perbuatan itu tidak dibenarkan oleh Islam.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## HAMAZÂT ( هَمَزَات )

Kata ( هَمَزَات ) merupakan bentuk jamak dari *hamazah* ( هَمَزَة ). *Hamazah* ( هَمَزَة ) berasal dari *hamaza – yahmazu – hamzan* ( هَمَزَ يَهْمِزُ هَمْزًا ). *Al-hamazah* ( اَلْهَمَزَة ) berarti *adh-dhaghth* ( الضَّغْطُ = mendorong atau mendesak) juga berarti ( العَصْرُ = memeras). *Hamazah* ( هَمَزَة ) di dalam berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, *humazah* ( هُمَزَة ) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Humazah [104]: 1, *hammâz* ( هَمَّاز ) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 11, dan *hamazât* ( هَمَزَات ) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 97.

Pengertian dasar tersebut di atas kemudian mengalami pengembangan. Yang pertama seperti terdapat pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 97. Di dalam ayat ini kata tersebut dikaitkan dengan *asy-syayâthîn* (setan) sehingga menjadi 'godaan/bisikan yang di hembuskan setan ke dalam hati manusia untuk melakukan hal-hal yang buruk'. *Hamazât* ( هَمَزَات ) juga menunjukkan adanya kualitas yang maksimal di dalam menggoda dan merongrong. Jadi, bukan sekadar godaan dan rongrongan biasa. Oleh karena itu, patut dan bijaksana jika Allah memerintahkan agar manusia memohon perlindungan dari godaan dan rongrongan setan.

Arti kedua adalah *al-katsîr ath-tha'n* ( الكَثِيْرُ الطَّعْنِ = ejekan atau celaan). Arti semacam ini di dalam Al-Qur'an ditemukan pada QS. Al-Humazah [104]: 1 dan QS. Al-Qalam [68]: 11. Di dalam kedua ayat ini Allah mengancam orang yang bersikap *humazah* ( هُمَزَة = mengejek dan mencela).

Secara khusus Allah swt. menurunkan satu surah di dalam Al-Qur'an yang diberi nama QS. Al-Humazah, yaitu surah ke-104. Surah ini mengandung sembilan ayat yang terdiri dari 30 kata dan termasuk kategori surah *Makkiyah*. Di dalam surah itu terdapat ancaman *wail* ( وَيْلٌ = neraka wail) bagi orang yang senantiasa mencela atau mengejek sesama manusia. Mereka itu adalah orang-orang yang menimbun harta kekayaan dan bersikap sombong serta mengira bahwa harta kekayaan itu akan mengekalkan mereka.

Ada juga ulama lain menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *al-humazah* ( اَلْهُمَزَة ) ialah kebiasaan mencela orang lain, sedangkan celaan tersebut tidak pantas bagi orang yang dicela. Imam Ibnu Katsir mengatakan bahwa *al-humazah* ( اَلْهُمَزَة ) adalah pengejekan dengan ucapan dan berhadap-hadapan, sedangkan pengejekan dengan tindakan dan dilakukan di belakang orang yang diejek disebut *lumazah* ( لُمَزَة ). Menurut Mujahid dan Ibnu Zaid adalah sebaliknya. Kedua istilah ini digandengkan oleh Allah swt. di dalam QS. Al-Humazah [104]: 1, *Wailun li kulli humazatil-lumazah* ( وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ = Kecelakaan bagi pengumpat dan pencela).

Ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *hamazât* dan turunannya disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai kezaliman yang meliputi: **pertama**, perintah agar tidak menceburkan diri ke dalam kategori orang lalim dan perintah agar tidak mengikuti/menaati orang lalim yang salah satu tandanya adalah banyak/

terbiasa mencela orang lain (QS. Al-Qalam [68]: 11); **kedua**, anjuran berdoa agar mendapat perlindungan dari setan sebagai makhluk yang zalim (QS. Al-Mu'minûn [23]: 97); **ketiga**, ancaman bagi orang yang besikap zalim yang di dalam hal ini, di antaranya, orang yang memilki sifat *humazah* (QS. Al-Humazah [104]: 1). ❖ *Cholidi* ❖

## HAMD ( حَمْد )

Kata *hamd* ( حَمْد ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *hamida – yahmadu – hamdan*. Kata tersebut terdiri dari tiga huruf, yakni *ha, mim,* dan *dal* yang berarti *madaha* ( مَدَحَ = memuji) atau antonim dari kata *al-khatha'u wadz-dzammu* ( الْخَطَأُ وَ الذَّمُّ = tercela dan salah). Dari akar kata yang sama lahir kata *ahmadu* ( أَحْمَدُ = yang lebih terpuji), *mahmûdun, muhammad* ( مَحْمُوْدٌ – مُحَمَّدٌ = yang terpuji) dan *tahmîd* ( تَحْمِيْدٌ = mengucapkan pujian).

Di dalam kehidupan sehari-hari, ungkapan tersebut masyhur digunakan, yakni ketika seseorang memperoleh nikmat dan atau mendengar berita gembira. Maka, dari itu para mufasir berpendapat bahwa kata *al-hamd* diucapkan ketika kita dan orang lain mendapatkan nikmat. Di dalam bahasa Arab, kata yang memunyai makna yang lebih dekat dengannya adalah *asy-syukru* ( الشُّكْرُ = berterimakasih). Bahkan, menurut Ath-Thabari bahwa keduanya memunyai arti yang sama sebagaimana di dalam ungkapan *al-hamdu lillâhi syukran* ( الْحَمْدُ لِلّٰهِ شُكْرًا = segala puji bagi Allah sepenuhnya). Namun, pendapat Ath-Thabari tersebut tidak diterima oleh Al-Qurthubi dengan alasan bahwa *al-hamd* adalah pujian terhadap sesuatu karena sifat-sifatnya, meskipun tidak didahului dengan perbuatan baik (*ihsân*). Adapun *asy-syukru* adalah pujian terhadap sesuatu yang sebelumnya telah melakukan kebaikan (*ihsân*). Dengan demikian, kata *al-hamd* lebih umum daripada kata *asy-syukru* atau dengan kata lain *asy-syukru* bagian dari *al-hamd*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-hamd* dengan segala derivasinya terulang sampai 68 kali di dalam 44 surah. Satu kali di dalam bentuk *fi'l mudharî' mabnî lil majhûl,* 43 kali di dalam bentuk *mashdar,* 17 kali di dalam bentuk *shifat musyabbahah,* lima kali di dalam bentuk *ism maf'ûl,* dan masing-masing satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il* dan *ism tafdhîl.*

Penggunaan kata *al-hamd* di dalam Al-Qur'an memberikan kesan atau pelajaran bahwa manusia hanya pantas memberikan pujiannya terhadap Allah swt. Sebanyak 43 kali penggunaan kata tersebut, dikhususkan kepada-Nya. Dari ke-43 penggunaan itu, 23 kali di antaranya dengan ungkapan yang langsung, *al-hamdu lillâh* ( الْحَمْدُ لِلّٰهِ = segala puji bagi Allah), 10 kali disandarkan kepada kata *rabbika* ( رَبِّكَ = Tuhanmu), empat kali dengan ungkapan *lahul hamd* ( لَهُ الْحَمْدُ = milik-Nya segala puji-pujian), dan satu kali dengan ungkapan *falillâhil hamd* ( فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ = milik Allah segala puji-pujian).

Menurut M. Quraish Shihab, kelayakan pujian hanya ditujukan kepada Allah karena di dalam segala perbuatan-Nya, Dia selalu memenuhi tiga persyaratan: indah, dilakukan dengan sadar, dan di luar keterpaksaan. Allah menciptakan segala sesuatu dengan baik dan sempurna di atas kesadarannya sendiri dan di luar paksaan dari pihak siapa pun. Hal ini sangat berbeda dengan apa yang dilakukan dan dimiliki oleh manusia atau makhluk-Nya secara umum. Seorang pemimpin perusahaan boleh jadi melakukan tugasnya dengan baik dan sempurna menurut standardisasi yang diberlakukan di dalam perusahaan tersebut, namun di dalam melaksanakan tugasnya, ia merasa terbebani oleh rasa tanggung jawab untuk memberikan yang terbaik kepada bawahannya dan terhantui oleh perasaan bersalah manakala ia tidak menunaikan tugasnya dengan baik. Yang pasti bahwa di dalam melaksanakan tugasnya, ia tidak terlepas dari nasihat-nasihat dan saran-saran dari pihak lain. Demikian halnya dengan kecantikan seorang gadis, keindahan bulu seekor merpati, cenderawasih, nuri, dan lain-lain. Semua itu tercipta dan mereka miliki di luar kesadarannya. Dan justru hal itu merupakan bagian dari perbuatan Tuhan yang dilakukan secara sempurna di bawah kesadarannya tanpa

paksaan dari pihak lain. Oleh karena itu, perasaan takjub yang lahir karena memandang sesuatu sepatutnya melahirkan pujian kepada penciptanya.

Penggunaan kata *al-hamd* pada umumnya menunjukkan sifat Allah swt. Dari 17 kali penyebutannya di dalam Al-Qur'an, semuanya menunjukkan sifat Allah kecuali di dalam QS. Al-Hajj [22]: 24. Dari 16 kali penyebutan kata *hamîd* ( حَمِيْدٌ = Yang Maha Terpuji), sebagai sifat Allah, 10 kali di antaranya dirangkaikan dengan kata *ghanî* ( غَنِيٌّ = Yang Mahakaya), 3 kali dengan kata *'azîz* ( عَزِيْزٌ = Yang Mahamulia), dan masing-masing satu kali dengan *waliy* ( وَلِيٌّ = Maha Pelindung), *majîd* ( مَجِيْدٌ = Yang Mahamulia) dan *hakîm* ( حَكِيْمٌ = Yang Mahabijaksana). Rangkaian kata *hamîd* dengan *ghaniy* adalah isyarat bahwa sesungguhnya Allah tidak membutuhkan pujian itu. Pujian oleh makhluk-Nya sama sekali tidak menambah keagungan dan kesempurnaan-Nya, sebagaimana cercaan makhluk yang ditujukan kepada-Nya tidak mengurangi keperkasaan dan kemutlakan-Nya. Karena itu, di dalam QS. Luqmân [31]: 12, Ia menegaskan bahwa *"Barangsiapa yang bersyukur kepadaku sesungguhnya ia bersyukur kepada dirinya sendiri, dan barangsiapa yang tidak bersyukur sesungguhnya Allah Mahakaya lagi Maha Terpuji"*.

Kata *hamîd* di dalam QS. Al-Hajj [22]: 24, sebagaimana disinggung di atas, merupakan sifat bagi jalan, sebagaimana disebutkan, *"Dan mereka diberi petunjuk kepada ucapan-ucapan yang baik dan ditunjuki pula kepadanya jalan yang terpuji"*. Menurut Ibnu Katsir, jalan "terpuji" yang dimaksud adalah jalan menuju sebuah tempat atau keadaan di mana mereka memuji Tuhannya atas kebaikan dan nikmat yang telah diberikan-Nya.

Pujian kepada Allah tidak hanya dilakukan oleh manusia, melainkan pujian itu juga dilakukan oleh seluruh makhluk yang lain. Bahkan, dari beberapa ayat dipahami bahwa Allah memuji diri-Nya sendiri. Perihal semua makhluk memuji Allah, dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44. Kemudian perihal Allah memuji diri-Nya sendiri, dapat dilihat di dalam banyak ayat, misalnya di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 1, *"Segala puji bagi Allah Tuhan seru sekalian alam"*. Menurut M. Quraish Shihab, pujian Allah terhadap diri-Nya merupakan bagian dari pengajaran-Nya terhadap makhluk.

*Al-hamîd,* sebagai sifat yang melekat pada diri Allah, kekal bersama kekalnya zat-Nya. Oleh sebab itu, pujian kepada diri-Nya tidak terbatasi oleh batas waktu. Allah senantiasa dipuji oleh makhluk-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini dapat dipahami, misalnya dari QS. Sabâ' [34]: 1. Hal yang sama juga didapati di dalam QS. Al-Qashash [28]: 70 dan Sabâ' [34]: 10.

Dengan merujuk pada pengertian dasar dari kata *al-hamd,* dapat dipahami bahwa di dalam tataran aplikatif, pujian tidak hanya diungkapkan dengan kata *al-hamd.* Pujian terhadap sesuatu dapat diungkapkan dengan menggunakan kata yang beragam sesuai dengan sifat dan unsur yang dipuji dari sesuatu itu, atau hal yang menyebabkan pujian itu muncul seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 1. Di dalam ayat tersebut, Allah dipuji karena kesucian-Nya dan demikian seterusnya. ❖ *Alimin* ❖

## HAMÎD ( حَمِيد )

Kata *hamîd* (حَمِيد) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ha', mîm,* dan *dâl.* Maknanya adalah antonim *tercela.* .

Fakhruddin ar-Razi membedakan antara *syukur* (شُكْر) dan *hamd* (حَمْد) (pujian). Syukur digunakan dalam konteks nikmat yang Anda peroleh. Sedangkan *hamd* digunakan baik untuk nikmat yang Anda peroleh maupun selain yang Anda peroleh. Jika demikian, saat Anda berkata *Allâh al-Hamîd* (الله الْحَمِيد) (Maha Terpuji), maka ini adalah pujian kepada-Nya, baik Anda menerima nikmat maupun orang lain yang menerimanya. Sedangkan bila Anda mensyukuri-Nya, maka itu karena Anda merasakan adanya anugerah yang Anda peroleh.

Dalam Al-Qur'an kata *hamîd* terulang sebanyak 17 kali. Hanya sekali yang tidak menjadi sifat Allah, tetapi sifat jalan Allah (*shirâth al-Hamîd*

[صِرَاطِ الْحَمِيدِ]). Kata ini 10 kali dirangkaikan dengan sifat *Ghaniyy* (غَنِيّ), tiga kali dengan *al-'Azîz* (الْعَزِيز), dan masing-masing sekali dengan *Majîd* (مَجِيد), *Hakîm* (حَكِيم), dan *Waliy* (وَلِيّ). Perangkaian sifat *Hamîd* dengan *Ghaniyy*, mengisyaratkan bahwa pujian kepada Allah, sama sekali tidak dibutuhkan oleh-Nya. Pujian tidak menambah keagungan dan kesempurnaan-Nya. Cercaan dan kedurhakaan pun tidak mengurangi keperkasaan dan kemutlakan-Nya. Karena itu ditegaskan-Nya bahwa:

وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ

*"Barang siapa yang bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya ia bersyukur kepada dirinya sendiri; dan barang siapa yang tidak bersyukur, maka sesungguhnya Allah Mahakaya lagi Maha Terpuji"* (QS. Luqmân [31]: 12).

Ada tiga unsur dalam perbuatan yang harus dipenuhi oleh pelaku sehingga dia mendapat pujian, yaitu *indah* (baik), dilakukan *secara sadar*, dan *tidak terpaksa/dipaksa*. Kata *al-Hamîd* yang menjadi sifat Allah mengandung arti bahwa Allah dalam segala perbuatan-Nya telah memenuhi ketiga unsur pujian yang disebutkan di atas.

Allah *al-Hamîd* berarti bahwa Dia yang menciptakan segala sesuatu dan segalanya diciptakan dengan baik serta atas dasar ikhtiar dan kehendak-Nya tanpa paksaan. Kalau demikian, maka segala perbuatan-Nya terpuji dan segala yang terpuji merupakan perbuatan-Nya juga, sehingga wajar Dia menyandang sifat *al-Hamîd* dan wajar juga kita mengucapkan *al-Hamdulillâh* (segala puji hanya tertuju kepada Allah). Jika Anda memuji seseorang karena kebaikan atau kecantikannya, maka pujian tersebut pada hakikatnya harus dikembalikan kepada Allah swt., sebab kecantikan dan kebaikan itu bersumber dari Dia Yang Maha Kuasa itu. Jika Anda memuji seseorang karena kekayaannya, maka yang terlebih dahulu harus dipuji adalah Allah yang menganugerahkan kekayaan kepadanya.

Allah adalah *al-Hamîd*, Yang Maha Terpuji, karena Dia yang mencipta dan menghidupkan. Dia pula yang menganugerahkan sarana dan prasarana kehidupan serta petunjuk-petunjuk kebahagiaan hidup duniawi. Selanjutnya Dia yang mewafatkan, kemudian menghidupkan kembali untuk mendapatkan kebahagiaan ukhrawi. Semua itu dianugerahkan-Nya tanpa mengharapkan imbalan. (QS. Al-Baqarah [2]: 28).

Allah bahkan harus dipuji walau petaka sedang menimpa, karena Dia *Rabb al-'Âlamîn* (رَبّ الْعَالَمِين [Pendidik/Pemelihara alam raya]). Pengertian *rubûbiyah* (رُبُوبِيَّة [kependidikan/pemeliharaan]) mencakup pemberian rezeki, pengampunan, dan kasih sayang; juga amarah, ancaman, siksaan, dan sebagainya. Makna ini akan terasa dekat ke benak kita saat mengancam, bahkan memukul anak kita dalam rangka mendidik mereka.

Sifat Allah *al-Hamîd*, menurut Imam Al-Ghazali adalah "Allah Yang Terpuji oleh diri-Nya sejak azali, dan terpuji pula oleh makhluk-makhluknya terus-menerus." Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa Allah di samping dipuji oleh makhluk-Nya juga memuji diri-Nya. Memang dari tinjauan kebahasaan, patron semacam kata *al-Hamîd* dapat berarti subjek dan objek. Di sisi lain ditemukan dalam Al-Qur'an firman-Nya yang mengandung pujian atas diri-Nya. Perhatikan QS. Al-Fâtihah [1] yang diawali setelah *Basmalah* dengan *al-Hamdulillâh* (ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ). Pujian Allah terhadap diri-Nya adalah bagian dari pengajaran-Nya kepada makhluk.

Pujian makhluk terhadap Allah terlaksana dalam kehidupan dunia ini dan bersinambung hingga hari Kemudian. (QS. Sabâ' [34]: 1). Semua makhluk tanpa kecuali menyucikan sambil memuji-Nya. (QS. Al-Isrâ' [17]: 44).

Mereka yang enggan atau lupa memuji-Nya di dunia, pasti akan memuji-Nya di akhirat nanti, setelah menyadari betapa besar anugerah yang dilimpahkan-Nya. (QS. Al-Isrâ' [17]: 52). Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## HAMÎM ( حَمِيْم )

Kata ini berasal dari kata *hâ-mîm-mîm* ( ح-م-م ) dengan kata kerjanya berbentuk *hamma-yahummu* ( حَمَّ - يَحُمُّ ). Kata kerja ini termasuk di dalam kelompok kata kerja *fa'ala-yaf'ulu* ( فَعَلَ - يَفْعُلُ ) sehingga asalnya berbunyi *hamama-yahmumu* ( حَمَمَ - يَحْمُمُ ). Di dalam gramatika bahasa Arab, suatu kata yang huruf *fâ'* dan *lâm fi'l*-nya terdiri dari dua huruf yang sama, maka huruf pertama yang sama itu digabungkan ke dalam huruf kedua. Oleh karena itu kata kerja ini menjadi *hamma-yahummu*.

Di dalam bahasa Arab, menurut Ibnu Faris, kata dengan akar *hâ-mîm-mîm* tersebut memunyai beberapa arti yang berbeda. Di antaranya menunjukkan arti 'panas' dan juga berarti 'dekat'. Berdasarkan arti yang pertama tersebut, air yang panas disebut *al-hamîm* ( الْحَمِيْم ). Demikian pula, karena kata tersebut memunyai arti kedekatan, teman yang dekat dikatakan *al-hamîm* ( الْحَمِيْم ).

Selain itu, Ibnu Faris menjelaskan bahwa kata tersebut juga berarti 'hitam' sehingga segala sesuatu yang hitam disebut dengan *hamham* ( حَمْحَم ); dari arti ini asap atau awan dikatakan *yahmûm* ( يَحْمُوم ) karena warna asap atau awan yang tebal biasanya hitam. Demikian pula, melumuri muka dengan arang diungkapkan dengan ungkapan *hammama* ( حَمَّمَ ). Di samping itu, kata tersebut memunyai arti 'bermaksud terhadap sesuatu', misalnya orang Arab biasa berkata *hammama hammahu* ( حَمَّم حَمَّهُ ) jika orang itu bermaksud kepada apa yang dikehendakinya. Selain arti-arti tersebut, kata *hamaîm* menunjukkan pula arti 'suara kuda ketika diberikan makan'. Oleh sebab itu, biasanya bunyi suara kuda yang sedang mengunyah dikatakan *hamhamah* ( حَمْحَمَة ).

Al-Ashfahani menyatakan bahwa berdasarkan kata *al-hamîm* yang berarti air panas tersebut, penyakit demam disebut *al-hummâ* ( اَلْحُمَّى ) karena panas yang berlebihan.

Di dalam Al-Qur'an, kata ini memunyai dua bentuk. **Pertama** berbentuk *hamîm* dengan ketiga macam bacaannya: yaitu dibaca *marfû'* berbunyi *hamîmun* ( حَمِيْمٌ ), dibaca *manshûb* berbunyi *hamîman* ( حَمِيْمًا ), dan dibaca *majrûr* berbunyi *hamîmin* ( حَمِيْمٍ ). Selain berbentuk *hamîm*, di dalam Al-Qur'an juga terdapat yang berbentuk *yahmûm* ( يَحْمُوم ).

Kata *hamîm* dengan bentuk *fa'îl* ( فَعِيْل ) yang ada di dalam Al-Qur'an memunyai arti 'air yang panas atau mendidih', dan juga berarti 'teman yang dekat'. Kata *hamîm* dengan arti 'air yang panas' ini digunakan di dalam hubungannya dengan siksaan yang akan diterima para penghuni neraka nanti di akhirat, baik sebagai minuman atau air yang akan disiramkan kepada mereka, atau lain-lainnya. Sebagai minuman penghuni neraka, itu dapat ditemui pada QS. Al-An'âm [6]: 70, QS. Yûnus [10]: 4, QS. Al-Hajj [22]: 19, QS. Ash-Shâffât [37]: 67, dan QS. Shâd [38]: 57. Selain itu, kata yang berarti 'air minuman yang panas' tersebut terdapat juga di dalam QS. Muhammad [47]: 15, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 54 dan 93, dan QS. An-Naba' [78]: 25. Mirip dengan itu, di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 45-46, kata *hamîm* dijadikan perumpamaan bagi kotoran minyak yang mendidih seperti air yang berada dalam perut para penghuni neraka.

Adapun sebagai air panas yang akan disiramkan kepada penduduk neraka, kata itu terdapat di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 48. Selain itu, ia juga sebagai air yang sangat panas, yang ke dalam air itu manusia berdosa akan dimasukkan, kata itu terdapat di dalam QS. Ghâfir [40]: 72, QS. Ar-Rahmân [55]: 44, dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 42. Di dalam menggambarkan panasnya air tersebut, Ibnu Abbas menjelaskan bahwa seandainya satu tetes saja dari air itu jatuh ke atas gunung di dunia ini, niscaya gunung itu mencair karena panasnya air tersebut.

Di dalam Al-Qur'an, selain berbentuk *hamîm*, dari akar kata tersebut juga ditemukan kata yang berbentuk *yahmûm* ( يَحْمُوم ). Kata ini terdapat satu kali di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43. Menurut Ar-Razi, kata *yahmûm* ini memunyai tiga arti yang mirip, yaitu sebagai 'salah satu nama dari nama-nama neraka jahanam', atau berarti 'asap', dan juga berarti 'kegelapan'.

Penambahan huruf *yâ'* pada awal kata tersebut menunjukkan arti 'yang lebih sangat dan lebih dahsyat'. Kata *yahmûm* di dalam QS. Al-Wâqi'ah tersebut datang berurutan sesudah kata *hamîm* yang berarti 'air mendidih' sebagai penggambaran tentang kengerian siksaan yang akan diterima penghuni neraka.

Sebagaimana telah disebutkan, kata *hamîm* di dalam Al-Qur'an selain dipakai untuk menunjukkan air yang panas, juga memunyai arti teman dekat atau teman khusus. Ini dapat dijumpai di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 101, QS. Ghâfir [40]: 18, QS. Fushshilat [41]: 34, QS. Al-Hâqqah [69]: 35, dan Al-Ma'ârij [70]: 10. Pada semua ayat tersebut, kata *hamîm,* masing-masing disebut satu kali, kecuali pada QS. Ma'ârij [70]: 10 disebut dua kali.

Di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 100-101, kata *hamîm* disebut bersama-sama dengan kata *syâfi'îna* ( شَـٰفِعِينَ )—bentuk plural dari *syâfi'* — yang pada dasarnya juga berarti 'teman'. Menurut sebagian mufasir, kedua kata itu sama-sama disebut, dengan arti bahwa kata *syâfi'îna* merujuk kepada para malaikat sebagai teman, sedangkan kata *hamîm* menunjuk teman di kalangan manusia. Para mufasir berbeda pendapat mengenai teman dari kalangan manusia itu. Menurut Ibnu Juraij, kata *hamîm* berarti 'semua manusia yang menjadi teman', sedangkan menurut Mujahid, kata itu berarti 'saudara sekandung'.

Pada QS. Asy-Syu'arâ': 101, QS. Ghâfir: 18, dan QS. Al- Hâqqah: 35, kata *hamîm* dengan arti 'teman dekat' tersebut menggambarkan tentang keadaan orang-orang yang masuk neraka yang pada saat itu tidak ada seorang sahabat pun yang dapat menolong mereka. Pada QS. Fushshilat: 34 itu merupakan perumpamaan yang dibuat Allah bagi kebaikan yang dapat mengubah kejahatan menjadi baik dengan menyempurnakan teman yang pada mulanya merupakan musuh menjadi teman dekat. Adapun pada QS. Al-Ma'ârij: 10, Allah menggambarkan kedahsyatan Hari Kiamat. Pada hari itu, tidak ada teman akrab sekalipun yang akan sempat menyapa temannya karena dahsyatnya peristiwa yang dihadapi. Jadi, kata *hamîm* dengan arti sahabat di dalam Al-Qur'an dikaitkan dengan keadaan Hari Kiamat dan kedahsyatannya, sama dengan penyebutan kata *hamîm* dengan arti air yang sangat panas yang juga merupakan gambaran siksaan manusia di akhirat nanti.

Di dalam Al-Qur'an, pemakaian kata *hamîm* dengan arti air panas berjumlah sebanyak 14 kali, dan dengan arti teman akrab disebut sebanyak enam kali. Selain itu, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata yang berbentuk *yahmûm* yang berarti 'siksaan', dan kata ini hanya disebut sekali di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43.

❖ *Abd. A'la* ❖

## HÂMIYAH ( حَامِيَة )

*Hâmiyah* adalah bentuk *ism fâ'il* (bentuk pelaku) yang *mu'annats* (perempuan), bentuk *mudzakkar* (laki-laki)nya *hâmin* ( حَامٍ ). Kata tersebut tersusun dari huruf-huruf *hâ', mîm,* dan huruf *mu'tal yâ* ( ح-م-ى ) yang memunyai dua makna denotatif. **Pertama**, 'panas' yang merupakan derivasi dari kata *hamiya-yahmâ-hamyan* ( حَمِيَ - يَحْمَى - حَمْيًا ). Makna itu kemudian berkembang menjadi, antara lain 'marah' karena darahnya memanas; 'mengobarkan' atau 'menggelorakan' karena membuat semangat menjadi panas; 'pedas' karena terasa panas. **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan derivasi dari *hamâ – yahmî – himâyatan* ( حَمَى - يَحْمِي - حِمَايَةً ). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain: 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' yang dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwa dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Kata *hâmiyah* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali, yakni (1) dengan bentuk *ism fâ'il, hâmiyah* terulang dua kali (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11); (2) dengan bentuk kata kerja passif, *yuhmâ* ( يُحْمَى = dipanaskan) dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35; dengan bentuk mashdar, *hamiyyah*

( حَمِيَّةً = kesombongan) dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 26; dan dengan bentuk kata benda, *hâm* ( حَامِ = unta jantan) dinyatakan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *hâmiyah* ( حَامِيَةً ) dalam ayat *tashlâ nâran hâmiyah* ( تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً = memasuki api yang menyala-nyala) pada QS. Al-Ghâsyiyah, [88]: 4 dan *nârun hâmiyah* ( نَارٌ حَامِيَةٌ = Api yang menyala-nyala) pada QS. Al-Qâri'ah [101]: 11 yang berkedudukan sebagai kata sifat bagi *nâr* ( نَارٌ = api). Kedua ayat tersebut berkaitan dengan api neraka. Menurut Al-Maraghi dan Abu Saud, kata *hâmiyah* adalah neraka yang apinya berkobar dan sangat panas. Al-Qurthubi menafsirkan bahwa yang dimaksud *hâmiyah* adalah 'sangat panas' atau 'yang membakar dan panasnya yang berkesinambungan'. Sementara itu, lanjut Al-Qurthubi, ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan *hâmiyah* ( حَامِيَةً ]: **pertama**, '(api) yang panas terus menerus', berbeda dengan api di dunia ini yang apabila telah padam maka panasnyapun akan hilang, sebagaimana disebutkan dalam hadits Nabi saw., *"innahâ fudhdhilat 'alaihâ bitis'atin wa tis'îna juz'an"* ( إِنَّهَا فُضِّلَتْ عَلَيْهَا بِتِسْعَةٍ وَتَسْعِيْنَ جُزْءًا = [api neraka] panasnya 99 kali dari panas api [di dunia])(HR. Bukhari); **kedua**, 'larangan' yaitu larangan melakukan yang dilarang dan yang diharamkan. Pendapat ini didasarkan pada hadits Nabi saw.:

إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًي، وَإِنَّ حِمَي اللهِ مَحَارِمُهُ، وَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَ الْحِمَي يُوْشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ

*(Inna likulli malikin himan, wa inna hima Allâh mahârimuhû, wa man yarta' haulal-hima yûsyiku an yaqa'a fihi)*

*"Setiap penguasa memiliki larangan, dan larangan Alah adalah apa yang diharamkan-Nya, dan barangsiapa yang mendekati larangan itu maka ia akan terjatuh akan melanggarnya."*

**Ketiga**, '(api) menjadikan (memelihara) dirinya, sehingga tidak dapat disentuh'; dan **keempat**, 'marah atau murka' sebagai konotasi dari ganasnya panas api. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## HAMIYYAH ( حَمِيَّةٌ )

*Hamiyyah* adalah bentuk *mashdar* dari kata yang tersusun dari huruf-huruf *hâ', mîm,* dan huruf *mu'tal* ( ى - م - ح ) yang memunyai dua makna denotatif. **Pertama**, 'panas' yang merupakan makna dari derivasi kata *hamiya – yahmâ – hamyan* ( حَمِيَ - يَحْمَى - حَمْيًا ). Makna itu kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'marah' karena darahnya memanas; 'mengobarkan/menggelorakan' karena membuat semangat jadi panas; 'pedas' karena terasa panas. Tampaknya, kata *hamiyyah* ( حَمِيَّةٌ = kesombongan) merupakan pengembangan makna dari 'panas' karena 'kesombongan' merupakan perasaan yang panas di dalam diri manusia. **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan makna dari derivasi kata *hamâ – yahmî – himâyatan* ( حَمَى - يَحْمِي - حِمَايَةً ). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain: 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' yang dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwah dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Kata *hamiyyah* ( حَمِيَّةٌ = kesombongan) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *hamiyyah* sendiri terulang dua kali, yakni di dalam QS. Al-Fath [48]: 26. Bentuk lainnya adalah *ism fâ'il, hâmiyah* ( حَامِيَةٌ = yang panas), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11); dengan bentuk kata kerja pasif, *yuhmâ* ( يُحْمَى = dipanaskan), seperti dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35; dan dengan kata benda, *hâm* ( حَامٌ = unta jantan), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *hamiyyah* yang terulang dua kali di dalam QS. Al-Fath [48]: 26, berarti *al-anafah* ( الأَنَفَةُ = kesombongan, memandang rendah yang lain). Makna ini sejalan dengan syair Arab yang mengatakan,

أَلَا إِنَّنِي مِنْهُمْ وَ عِرْضِي عِرْضُهُمْ – كَذِى الْأَنْفِ يَحْمِي أَنْفَهُ أَنْ يُكَشَّمَا

*(Alâ innanî minhum wa 'ardhî 'ardhuhum – kadzil anfi*

*yahmî anfahû an yukasysyimâ)*
*"Ketahuilah! Aku ini bagian dari mereka, kehormatanku adalah kehormatan mereka juga – laiknya seseorang yang memunyai hidung menjaga hidungnya dari kudung."*

Salah satu kata *hamiyyah* di dalam ayat itu disandarkan pada kata *jâhiliyyah,* sehingga menjadi *hamiyyatal jâhiliyyah* ( حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ = kesombongan Jahiliah). Ayat ini turun berkaitan dengan terjadinya perjanjian Hudaibiah, yaitu perjanjian di antara umat Islam (Nabi saw.) dengan orang kafir Quraisy. Di dalam hadits Nabi saw. disebutkan, ketika akan ditulis perjanjian yang isinya agar kedatangan Nabi saw. dan rombongan waktu itu pulang dan nanti tahun depan kembali lagi selama tiga hari untuk menunaikan ibadah haji itu, Nabi saw. menganjurkan agar naskah itu dimulai dengan basmalah, tetapi pihak kafir Quraisy menolaknya dan menggantinya dengan kalimat *"Bismika Allahumma"* ( بِسْمِكَ اللّٰهُمَّ = Atas nama-Mu ya Allah). Ketika akan ditulis *"hâdzâ mâ shâlaha 'alaiha an-nabiy shallallâhu 'alaihi wa sallam ahla makkah* ( هَذَا مَا صَالَحَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ مَكَّةَ = Ini adalah apa [perjanjian] yang disepakti oleh Nabi saw. dengan penduduk Mekah), tetapi mereka juga menolak-nya karena tidak mengakui Muhammad sebagai rasul [HR. Bukhari dan Baihaqi]). Berdasarkan pada hadits tersebut, para ulama, temasuk Az-Zamakhsyari dan Al-Azhari, mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *hamiyyatal jâhiliyyah* adalah keengganan orang kafir Quraisy menuruti kehendak Nabi saw. di dalam pembuatan naskah perjanjian. Berbeda dengan jumhur ulama, Ibnu Jarah menafsirkan *hamiyyatal jâhiliyyah* sebagai fanatisme orang kafir Arab terhadap Tuhan mereka, sehingga tidak mau merasa terhina dengan menyembah tuhan yang lain. Ayat itu juga merupakan pembenaran terhadap mimpi Nabi saw. bahwa suatu ketika akan memasuki kota Mekah di dalam keadaan sebagian di antara mereka ada yang mencukur rambutnya. Ternyata mimpi Nabi itu menjadi kenyataan.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## HAML ( حَمْل )

Secara bahasa kata *haml* ( حَمْل ) merupakan bentuk *mashdar* dari *hamala, yahmilu, hamlan.* Arti asli dari kata *haml* ( حَمْلٌ ) ialah 'memikul' atau 'membawa', baik di dalam arti fisik, yang biasa disebut beban maupun secara batiniah seperti anak yang berada di dalam kandungan ibunya. Air yang ada di dalam awan dan buah pohon juga disebut *haml.*

Berangkat dari arti asli kata tersebut, maka terjadi perluasan pemakaiannya sesuai dengan konteksnya. Umpamanya orang yang hafal dan memahami Al-Qur'an disebut *hâmilul-Qur'ân* ( حَامِلُ الْقُرْآنِ ), malaikat yang memikul Arasy disebut *hamalatul-'arsy* ( حَمَلَةُ الْعَرْشِ ). Unta pembawa beban/barang disebut *hamûlah* ( حَمُوْلَةٌ ). *Hâmil* ( حَامِلٌ ) berarti 'kotoran yang dibawa hanyut oleh air', *hamalatul-bahr* ( حَمَلَةُ الْبَحْرِ ) berarti 'barang-barang yang keluar dari laut'. Semua pengertian tersebut tetap mengacu kepada arti 'asli' dari kata *haml* di atas.

Kata *haml* disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an, kata *ahmâl* ( أَحْمَالٌ ) yang berbentuk jamak disebut satu kali, kata *himl* ( حِمْلٌ ) tiga kali, dan di dalam bentuk *ism fâ'il, hâmil* ( حَامِلٌ ) disebut dua kali, *hammâlah* ( حَمَّالَةٌ ) dua kali, *hamûlah* ( حَمُوْلَةٌ ) disebut satu kali di dalam QS. Al-An'âm [6]: 142.

Kata *haml* ( حَمْلٌ ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 189 berkaitan dengan proses kejadian manusia. Setelah terjadi pembuahan, istri mengalami kehamilan yang ringan, kemudian semakin lama semakin besar dan disebut kehamilan berat.

Kata *haml* ( حَمْلٌ ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 2 berhubungan dengan kedahsyatan Hari Kiamat, antara lain gugurnya kandungan setiap wanita yang hamil. Kata *haml* ( حَمْلٌ ) di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 15 bertalian dengan kewajiban menghormati kedua ibu bapak, mengingat ibu telah mengandung dan melahirkan anak dengan susah payah. Kata *haml* ( حَمْلٌ ) di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 4 berhubungan dengan masa iddah perempuan hamil, yaitu sampai melahirkan anaknya. Adapun kata *haml* ( حَمْلٌ ) di dalam Ayat 6 surah ini berkaitan dengan

kewajiban sese-orang yang menceraikan istrinya waktu hamil. Ia wajib memberi nafkah sampai anaknya lahir.

Kata *haml* ( حَمْلٌ ) yang diungkapkan di dalam bentuk mashdar di dalam Al-Qur'an berarti 'kandungan', sedangkan yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mâdhî* atau *mudhâri'* tidak semuanya berarti 'mengandung' atau 'hamil' karena ada juga yang berarti memikul beban. Kata *himl* ( حِمْلٌ ) yang diulang tiga kali berarti 'beban'. Sementara itu, kata *hamûlah* ( حَمُولَةٌ ) yang hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an berarti 'binatang pembawa/pengangkut barang'.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## HAQ, AL- ( الْحَقّ )

Kata *al-Haq* ( الحَقّ ), yang terdiri dari huruf-huruf *hâ'* dan *qâf* maknanya berkisar pada *kemantapan sesuatu* dan *kebenarannya.* Lawan dari yang batil/lenyap adalah *Haq*. Sesuatu yang "mantap dan tidak berubah", juga dinamai *haq,* demikian juga yang "mesti dilaksanakan" atau "yang wajib". Tikaman yang mantap sehingga menembus ke dalam—karena mantapnya—juga dilukiskan dengan akar kata ini, yakni *muhtaqqah.* Pakaian yang baik dan mantap tenunannya dinamai *tsaubun muhaqqaq.*

Nilai-nilai agama adalah *Haq* karena nilai-nilai tersebut selalu mantap tidak dapat diubah-ubah. Sesuatu yang tidak berubah, sifatnya pasti, dan sesuatu yang pasti menjadi benar, dari sisi bahwa ia tidak mengalami perubahan.

Kata *al-Haq* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 227 kali dengan aneka ragam arti; seperti agama, Al-Qur'an, Islam, keadilan, tauhid, kebenaran, nasib, kebutuhan, antonim *kebatilan,* keyakinan, kematian, kebangkitan, dan lain-lain, yang puncaknya adalah Allah swt.

Allah adalah *Haq* karena Dia tidak mengalami sedikit pun perubahan. Dia wujud dan wujud-Nya bersifat wajib. Tidak dapat tergambar dalam benak bahwa Dia disentuh oleh ketiadaan atau perubahan, sebagaimana yang dialami oleh makhluk. Dia yang berhak, (yang mesti) disembah, tiada yang berhak disembah kecuali Allah. Dia juga *Haq* karena segala yang besumber dari-Nya pasti benar, mantap, dan tidak berubah.

Imam Al-Ghazali menguraikan bahwa apa yang diinformasikan merupakan satu dari tiga kemungkinan: *Batil secara mutlak, Haq secara mutlak,* atau *dari satu sisi haq dan dari sisi yang lain batil.*

Sesuatu yang dari sisi zatnya tidak mungkin wujud adalah batil secara mutlak, lawannya adalah *haq,* yaitu Allah karena wujudnya wajib adanya.

Adapun yang dari satu sisi *haq* dan sisi lain batil adalah hal yang bila ditinjau dari zatnya, tidak ada, atau tidak dapat ada kecuali bila diadakan. Nah, dari sisi ini ia batil, tetapi bila ditinjau dari wujudnya setelah diwujudkan oleh Allah yang wajib wujud-Nya itu, maka dia *haq.* Walau pun sifat *haq* yang disandang-Nya bersifat relatif, karena ia tadinya tidak ada, kemudian diadakan, lalu akan ditiadakan lagi. Maha benar Allah dalam firman-Nya:

لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

*"Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Setiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nya segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan"* (QS. Al-Qashash [28]: 88).

Sesuatu yang terjangkau oleh akal dan dibenarkan olehnya juga dinamai *haq,* walaupun sifat-Nya relatif, karena pembenarannya bersumber dari pemilik akal (manusia) yang relatif.

Ucapan juga ada yang terjangkau oleh akal dan dibenarkan olehnya serta sesuai dengan kenyataan, maka ketika itu ia pun menjadi haq. Ucapan yang paling *haq* adalah *Lâ Ilâha Illâ Allâh,* karena dipahami oleh akal, dibenarkan olehnya, serta kandungannya tidak berubah sama sekali, sampai kapan pun. Demikian, *wa Allah A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## HÂQQAH ( حَاقَّة )

*Hâqqah* berasal dari kata *haqqa - yahuqqu - haqqan* ( حَقَّ - يَحُقُّ - حَقًّا ) atau *haqqa - yahiqqu - haqqan*

(حَقَّ – يَحِقُّ – حَقًّا) atau *ḫaqqa - yaḫaqqu - ḫaqqan* (حَقَّ يَحِقُّ حَقًّا), yang arti aslinya adalah 'benar' *naqîdhul-bâthil* (نَقِيْضُ الْبَاطِل = lawan dari salah). Al-Ashfahani menyebutkan bahwa makna dari kata *ḫaqq* ialah *muthâbaqah wa muwâfaqah* (مُطَابَقَة وَمُوَافَقَة = sesuai). Pengarang kitab *Maqâyisul-Lughah* menyebutkan bahwa makna dari kata *ḫaqq* ialah *iḫkâmusy-syar'i wa shiḫḫatuhu* (إِحْكَامُ الشَّرْعِ وَصِحَّتُه = kekukuhan sesuatu dan kebenarannya). Ketiga makna ini memunyai hubungan yang erat. Sebab, sesuatu–berita misalnya–yang dapat dinyatakan benar apabila sesuai dengan kenyataan atau kejadian yang sesungguhnya dan sesuatu yang sesuai di antara pernyataan dan kenyataan disebut sesuatu yang benar dan setelah jelas kebenarannya maka kukuhlah berita tersebut.

Di dalam pemakaian, makna ini berkembang menjadi beberapa, sesuai dengan konteks pembicaraan. Di antara makna-makna tersebut ialah *wajaba* ( وَجَبَ = wajib) yang biasa disertai dengan kata depan *'alâ* ( عَلَى ), *tsabata* ( ثَبَتَ = tetap), *ḫaqq* ( حَقّ = hak), dan *shadaqa* ( صَدَقَ = benar). Antara beberapa makna ini–betapa pun beraneka ragamnya–tampaknya tetap menunjukkan suatu hubungan yang erat dengan makna aslinya. Makna 'wajib' misalnya, harus terhadap sesuatu yang benar atau yang dibenarkan, untuk melaksanakannya harus sesuai dengan petunjuk yang mewajibkannya, dan harus disesuaikan dengan kondisi yang dibebani kewajiban.

*Al-ḫâqqah* (الْحَاقَّة), menurut Ibnul-Arabi, dari segi bahasa berarti 'sesuatu yang wajib atau pasti', dan oleh sebagian ahli bahasa diartikan dengan 'yang sempurna' karena setiap yang sempurna menunjukkan kebenaran yang mantap; sebagian yang lain, seperti Az-Zajjaj berpendapat bahwa *al-ḫâqqah* berarti 'yang berperkara' karena orang yang berperkara atau berdebat mengaku dirinya yang paling benar, sehingga salah satu dari mereka yang menang disebut yang *ḫaqq* (benar); sedangkan dalam konteks tertentu dapat berarti 'Hari Kiamat'. Hari Kiamat disebut *al-ḫâqqah* (الْحَاقَّة) karena: **pertama**, berita tentang Hari Kiamat itu benar; **kedua**, Hari Kiamat itu pasti akan terjadi; **ketiga**, pada Hari Kiamat akan ditentukan mana yang benar dan mana yang salah; **keempat**, pada Hari Kiamat setiap yang berhak atas sesuatu pasti akan memperolehnya, yakni siapa saja yang berhak mendapatkan surga maka ia akan memasukinya dan siapa pun yang berhak untuk mendapatkan neraka maka ia pun akan segera menghuninya.

Kata *al-ḫâqqah* (الْحَاقَّة), dengan menambah *alif* dan *lâm (al)* yang mengandung arti definitif *(li at-ta'rîf)* pada awalnya sehingga berbunyi *al-ḫâqqah* (الْحَاقَّة), kemudian dijadikan oleh Allah sebagai nama dari salah satu surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. QS. Al-Ḫâqqah terletak pada urutan ke-69 dari 114 surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Surah dimaksud tergolong *Makkiyah* dan diturunkan setelah QS. Al-Mulk [67]. Jumlah ayatnya sebanyak 52 dengan 256 kata dan 1036 huruf. Di dalam surah ini, *al-ḫâqqah* (الْحَاقَّة) disebut tiga kali dan kata *ḫaqq* satu kali.

Pokok kandungan QS. Al-Ḫâqqah [69] ada tiga, yaitu: **pertama**, persoalan orang-orang yang mendustakan keberadaan dan kebenaran Hari Kiamat yang dalam surah ini diwakili oleh kaum Tsamud dan kaum 'Ad; **kedua**, keadaan bumi dan manusia pada hari kiamat dan sesudahnya nanti sebagaimana yang sebagian dikutip melalui ayat ke-14 sampai dengan 37; **ketiga**, mempertegas kebenaran Al-Qur'an sebagai wahyu dari Allah swt. sebagai yang diuraikan oleh ayat ke-38 sampai dengan akhir surah.

❖ *Cholidi & Arifuddin Ahmad* ❖

## HARAJ ( حَرَج )

*Ḫaraj* adalah bentuk *mashdar* dari kata *ḫaraja-yaḫraju-ḫarajan* ( حَرَجَ – يَحْرَجُ – حَرَجًا ), berakar pada huruf *ḫâ', râ',* dan *jîm* yang berarti 'menyatukan' dan 'mempersempit'. Kedua makna denotatif tersebut dapat disatukan dengan arti 'merapatkan' sebab sesuatu yang disatukan akan menjadi rapat dan seolah-olah menjadi sempit. Dari makna dasar yang pertama (menyatukan) berkembang menjadi, antara lain: 'sekawanan'

(kambing) karena yang demikian menyatukan diri dan mngambil arah yang sama; 'pakaian yang dijemur' karena yang demikian disatukan pada (tali) jemuran. Makna dasar yang kedua (mempersempit) juga berkembang menjadi, antara lain: 'cekung' karena yang demikian memperkecil/ mempersempit pantulan; 'memaksa atau menindas' karena yang demikian membuat yang lain menjadi sempit ruang gerak dan keinginannya; 'larangan' karena yang demikian membatasi perbuatan seseorang sehingga menjadi sempit dan tidak leluasa; dan 'dosa atau kesalahan' karena yang demikian telah melanggar ruang atau perbuatan yang sudah dipersempit/ dilarang dan karenanya pula pelakunya akan disudutkan, sehingga ia terbatas berinteraksi dengan orang lain. Menurut Al-Ashfahâni, kesempitan, dosa, dan kekafiran disebut *ḥaraj* karena jiwa pelakunya dalam kondisi ragu.

Kata *ḥaraj* di dalam Al-Qur'an terulang lima belas kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 65, QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, QS. Al-An'âm [6]: 125. Penggunaan kata *ḥaraj* di dalam Al-Qur'an adalah berkaitan dengan hal-hal berikut.

1. Berkaitan dengan dasar-dasar pemerintahan. Bahwa seseorang yang berhakim dengan Muhammad (peradilan Islam), walaupun bukan orang beriman seperti orang munafik, tidak akan merasa keberatan atas putusan yang diberikan kepadanya (QS. An-Nisâ' [4]: 65). Kalangan ahli tafsir mengartikan kata *ḥaraj* di dalam ayat ini dengan 'kesempitan' dan 'keraguan'. Maksudnya, orang yang telah memperoleh putusan dari Nabi saw. atau peradilan Islam tidak akan merasakan sempit dan ragu, sehingga tampaklah baginya keyakinan (kebenaran). Menurut adh-Dhahhak, maksud ayat tersebut menunjukkan bahwa adalah suatu dosa bagi orang yang mengingkari atau tidak menerima putusan (yang telah ditetapkan oleh Nabi saw. atau peradilan Islam). Maksudnya, seseorang yang telah memperoleh putusan dari Nabi saw. atau peradilan Islam tidak akan merasa berdosa, jika ia menerima putusan tersebut.
2. Berkaitan dengan *thaharah* (wudhu, mandi, tayamum). Yaitu, bahwa perintah bersuci tatkala hendak melakukan ibadah, khususnya shalat, bukan karena Allah menghendaki suatu kesulitan bagi hamba-Nya, melainkan Dia hendak membersihkan dan menyempurnakan nikmat bagi hamba-Nya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 6). As-Suyuthi berpendapat bahwa maksud kata *ḥaraj* di dalam ayat ini adalah Allah tidak menghendaki suatu kesulitan bagi hamba-Nya di dalam kewajiban berwudhu, mandi, dan tayamum. Al-Qurthubi berpendapat bahwa yang dimaksud kata *ḥaraj* di dalam ayat ini adalah Allah tidak menghendaki ketentuan agama itu sebagai suatu kesulitan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Ḥajj [22]: 78.
3. Berkaitan dengan siksaan terhadap orang yang sesat (tidak mau menerima kebenaran, tidak beriman). Dada mereka akan dijadikan oleh Allah sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki ke langit (QS. Al-An'âm [6]: 125). As-Suyuthi berpendapat, maksud kata *ḥaraj* di dalam ayat ini adalah kesempitan yang amat. Namun, hal ini ditolak oleh golongan Qadariah. Mereka berpendapat, di dalam sebuah riwayat dari Bukhari dan Muslim, Nabi saw. bersabda, *"Barang siapa yang dikehendaki oleh Allah suatu kebaikan, maka Allah akan (memberikan) pemahaman tentang agama."* Maksudnya, Allah menghendaki kelapangan dan nur-Nya atas orang tersebut untuk memahami agama yang tidak lain adalah agama Islam. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud *ḥaraj* di dalam ayat tersebut adalah kesulitan seseorang untuk menolak keinginan hawa nafsunya berbuat maksiat. Ibnu Abbas menganalogikan kesulitan bagi orang yang mendapatkan kesesatan untuk menerima Islam laksana kutu dan rayap yang berusaha menembus puncak pohon. Az-Zamakhsyari berpendapat, maksud *ḥaraj* di dalam ayat tersebut menunjukan bahwa hati orang yang sesat telah tertutup, menjadi keras dan gelap, dan hati mereka

terhalang dari kebenaran dan keimanan, sehingga kebenaran dan keimanan akan mental jika disampaikan kepadanya.

4. Berkaitan dengan petunjuk Allah kepada Nabi saw. Beliau adalah utusan Allah yang diwahyukan kepadanya Al-Qur'an yang wajib disampaikan kepada umat manusia, peringatan kepada orang-orang kafir dan pelajaran bagi orang yang beriman. Karena itu, Tuhan mengingatkan kepada Nabi saw. agar tidak ada kesempitan di dalam dadanya di dalam menjalankan tugas tersebut (QS. Al-A'râf [7]: 2). Sebagian ahli tafsir, seperti Mujahid dan Qatadah menegaskan bahwa kata *haraj* di dalam ayat tersebut berarti 'keraguan'. Maksudnya, tidak ada keraguan sekecil apa pun di dalam hati Rasulullah di dalam menyampaikan risalah Allah swt. atau di dalam memberi peringatan kepada umatnya. Sementara itu, ahli tafsir yang lain, seperti As-Suyuthi dan Al-Qurthubi mengartikan kata *haraj* dengan 'kesulitan'. Maksudnya, Nabi saw. tidak merasa kesulitan di dalam menyampaikan risalah Allah swt.
5. Berkaitan dengan beberapa uzur yang dibenarkan syarak untuk tidak berjihad. Bahwa tidak ada dosa bagi orang yang sakit, lemah seperti orang buta dan orang pincang, dan orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan lantaran tidak pergi berjihad (QS. At-Taubah [9]: 91 dan QS. Al-Fath [48]: 17). Kalangan ahli tafsir mengartikan kata *haraj* di dalam ayat tersebut dengan 'tidak ada dosa'. Maksudnya, mereka tidak berdosa jika tidak ikut berperang di jalan Allah karena Dia tidak membebani seseorang, kecuali menurut kemampuannya (QS. Al-Baqarah [2]: 286).
6. Berkaitan dengan prinsip agama (Islam). Bahwa agama (Islam) bukanlah suatu ajaran yang menjadikan pemeluknya di dalam kesempitan karena adanya beberapa larangan dan beberapa kewajiban, seperti berjihad di jalan Allah, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat. Selama seseorang berpegang teguh kepada tali (agama) Allah, maka Allah senantiasa menjadi pelindungnya (QS. Al-Hajj [22]: 78). Kalangan ahli tafsir seperti Al-Qurthubi dan As-Suyuthi mengartikan kata *haraj* dengan 'kesulitan'. Maksudnya, Allah tidak menghendaki adanya kesulitan di dalam beragama, sebab berbagai kewajiban di dalam agama mendapatkan kemudahan jika situasi darurat, seperti meng-*qashar* shalat bagi musafir, tayamum bagi orang sakit dan tidak mendapatkan air, berbuka (puasa) bagi orang sakit dan safar, dan makan bangkai. Pada sisi lain, orang yang menjalankan agamanya akan mendapatkan perlindungan dari Allah swt. Dia menurunkan agama beserta para rasul-Nya agar setiap orang yang beragama (Islam) mudah melaksanakan ajaran agamanya. Al-Qurthubi mengemukakan bahwa arti kata *haraj* di dalam ayat ini dibagi kepada tiga bagian, yaitu kesulitan yang berkaitan dengan kesulitan di dalam dada seseorang untuk melaksanakan ketentuan agama; kesulitan yang telah diangkat oleh Allah (kewajibannya), seperti gugurnya kewajiban puasa bagi orang sakit dan safar; dan kesulitan yang telah mendapat kemudahan, seperti kemudahan-kemudahan di dalam masalah *had*.
7. Berkaitan dengan pergaulan di dalam rumah tangga. Yaitu, bahwa tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, dan tidak (pula) bagi orang sakit makan bersama-sama atau sendirian di rumah kita atau rumah keluarga kita (QS. An-Nûr [24]: 61).
8. Berkaitan dengan anak angkat, yakni bahwa orang boleh mengawini bekas istri anak angkatnya, dengan ketentuan bahwa istri anak angkat itu telah diceraikan dan telah habis masa idahnya agar tidak ada keberatan bagi orang (Mukmin) yang akan mengawininya (QS. Al-Ahzâb [33]: 37 dan 50). Ketentuan seperti ini telah dipraktikkan oleh Nabi saw. terhadap mantan istri Zaid (anak angkat beliau). Ketentuan tersebut merupakan ke-

tetapan dari Allah swt. yang oleh Nabi saw. tidak ada suatu keberatan untuk mengerjakannya (QS. Al-Ahzâb [33]: 38). Kata *haraj* di dalam ayat tersebut, oleh sebagian ahli tafsir dimaksudkan sebagai kesulitan secara umum, baik berkaitan dengan urusan agama, seperti mendahulukan yang lebih suci, dan atau lebih utama, maupun berkaitan dengan urusan keduniaan, seperti kehalalan bagi Nabi saw. untuk menikahi perempuan Mukmin, meskipun janda dari anak angkatnya.

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa penggunaan kata *haraj* di dalam Al-Qur'an berarti rasa keraguan yang terdapat di dalam jiwa seseorang untuk melakukan suatu perbuatan atau untuk menentukan suatu sikap, sehingga jiwanya menjadi berat, sempit, dan merasa berdosa. Bagi orang beriman, keraguan itu dimaksudkan untuk menghindari dosa, sedangkan bagi orang kafir, keraguan itu dimaksudkan sebagai kesulitan menerima kebenaran.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## HARÂM ( حَرَام )

Kata *harâm* adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari *haruma, yahrumu, haraman/harâman* ( حَرُمَ يَحْرُمُ حَرَمًا وَحَرَامًا ). Menurut Ibnu Faris, semua kata yang berasal dari akar kata *ha', ra'*, dan *mim* mengandung arti 'larangan' dan 'penegasan'. Cambuk yang tidak lentur disebut *sauth muharram* ( سَوْطٌ مُحَرَّمٌ = cambuk kaku), karena tidak bisa dimainkan dengan mudah dan seolah-olah ada yang melarangnya. Mekah dan Madinah disebut *haramâni* ( حَرَمَانِ ) karena kemuliaan kedua kota tersebut dan larangan melakukan beberapa hal yang diperbolehkan di luar kedua kota tersebut. Orang *ihrâm* ( إِحْرَام ), yaitu orang yang sedang melakukan rangkaian ibadah haji atau umrah yang ditandai dengan memakai pakaian tertentu pada *mîqât* (tempat yang telah ditetapkan). Disebut demikian karena adanya larangan melakukan hal-hal yang dibolehkan di luar ihram seperti berburu dan menggauli istri. Bulan haram adalah bulan dilarang berperang. Selanjutnya jika melakukan haji, orang Arab melepaskan pakaiannya dan tidak memakainya ketika berada di tanah suci; pakaian itu dinamakan *harîm* ( حَرِيْم ).

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, larangan itu timbul dari beberapa kemungkinan. Apakah karena Tuhan yang mencegahnya, *taskhîr ilâhî* ( تَسْخِيْر إِلَهِي ), seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Qashash [28]: 12. Allah mengharamkan/mencegah Musa menyusu pada wanita lain selain ibunya, ataukah karena sudah menjadi ketentuan Allah seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 72. Allah mengharamkan surga bagi orang-orang musyrik. Dapat juga larangan itu didasarkan atas pertimbangan akal atau didasarkan pada syariat atau larangan itu timbul dari orang yang dijunjung perintahnya.

Kata *harâm* ( حَرَام ) dengan segala pecahannya terdapat 83 kali di dalam Al-Qur'an dengan bentuk *fi'l mâdhî harrama* ( حَرَّمَ ), baik yang *ma'lûm* maupun yang *majhûl* sebanyak 34 kali; bentuk *fi'l mudhâri'* lima kali; bentuk mashdar, *haraman* ( حَرَمًا ) dua kali dan *harâman* ( حَرَامًا ) 26 kali; bentuk jamak, *hurum* ( حُرُم ) lima kali dan *hurumât* ( حُرُمَت ) dua kali; bentuk *ism maf'ûl, mahrûm* ( مَحْرُوْم ) empat kali dan *muharram* ( مُحَرَّم ) lima kali.

Penggunaannya dalam bentuk *fi'l mâdhî* dapat dikelompokkan sebagai berikut.

1. Berbicara mengenai makanan; misalnya jenis-jenis makanan yang diharamkan, yaitu bangkai, darah, daging babi, binatang yang disembelih bukan karena Allah sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115. Ditempat lain ditambahkan binatang yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk dan yang diterkam binatang buas, kecuali binatang-binatang itu sempat disembelih sebelum mati sebagaimama di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3. Mengecam perbuatan orang-orang musyrik atau orang kafir yang mengharamkan rezeki yang telah dihalalkan oleh Allah; perbuatan mereka itu dianggap kesesatan dan jauh dari hidayah Allah, ini disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 140, dan lain-lain.
2. Berbicara mengenai wanita *mahram* ( مَحْرَم =

muhrim), yakni wanita yang haram dinikahi. Mereka adalah ibu, anak perempuan, saudara perempuan, saudara perempuan bapak, saudara perempuan ibu, anak perempuan dari saudara laki-laki, anak perempuan dari saudara wanita, ibu yang menyusui, saudara perempuan sepenyusuan, ibu mertua, anak perempuan dari istri yang telah digauli, menantu perempuan, dua orang bersaudara yang dikawini secara bersamaan, wanita yang bersuami kecuali budak perempuan yang suaminya tidak ikut tertawan bersamanya, ini dapat dilihat di dalam QS. An-Nisâ [4]: 23.

3. Berbicara mengenai beberapa perbuatan yang diharamkan, seperti riba (QS. Al-Baqarah [2]: 275), kawin dengan orang musyrik (QS. An-Nûr [24]: 3), menyekutukan Allah, durhaka kepada orang tua, membunuh anak karena mengkhawatirkan bakal jadi miskin, melakukan perbuatan keji (*fawâhisy*) yang tampak maupun yang terselubung, membunuh orang tidak secara hak (QS. Al-An'âm [6]: 151 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 33).
4. Menunjukkan bahwa Mekah itu diharamkan oleh Allah atau disucikan oleh-Nya (QS. An-Naml [27]: 91).
5. Berkaitan dengan larangan yang bersifat menundukkan (*taskhîr ilâhy*) (QS. Al-Qashash [28]: 12). Di situ dinyatakan bahwa Allah mengharamkan Musa (ketika jatuh di tangan keluarga Firaun) menyusu pada perempuan-perempuan lain kecuali pada ibunya.
6. Berkaitan dengan larangan yang sifatnya paksaan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 72 dan QS. Al-A'râf [7]: 50). Pada ayat pertama menyatakan bahwa ketika penghuni neraka menyeru penghuni surga agar memberinya sedikit air atau makanan yang direzekikan Allah kepadanya, penghuni surga menjawab bahwa sesungguhnya Allah telah mengharamkan keduanya (secara paksa) bagi orang-orang kafir. Pada ayat kedua dinyatakan bahwa surga itu diharamkan (secara paksa) bagi orang-orang musyrik.

Adapun penggunaannya dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ditemukan pada lima tempat, yaitu QS. Al-Mâ'idah [5]: 87, QS. Al-A'râf [7]:157, QS. At-Taubah [9]: 29, 37, dan QS. At-Tahrîm, [66]: 1 dengan dua makna pokok. Yang **pertama**, berkaitan dengan hal-hal yang diharamkan oleh Allah dan yang dihalalkan oleh-Nya, seperti mengingatkan orang-orang Mukmin agar tidak mengharamkan apa yang telah dihalalkan oleh Allah (QS. Al-Mâ'idah [5]: 87). Yang **kedua**, berkaitan dengan bulan-bulan haram, sebagaimana di dalam QS. Al-A'râf [7]:157, yang mengecam perbuatan orang-orang kafir yang tidak konsisten mengenai bulan-bulan haram. Muharram, Rajab, Dzulqa'dah, Dzulhijjah adalah bulan-bulan haram yang dihormati dan di dalam bulan-bulan tersebut tidak boleh diadakan peperangan. Akan tetapi, peraturan ini dilanggar oleh mereka dengan mengadakan peperangan di bulan Muharram dan menjadikan bulan Safar sebagai bulan yang dihormati untuk mengganti bulan Muharram itu. Sekalipun bilangan bulan yang disucikan yaitu empat bulan juga, dengan perbuatannya itu tata tertib di Jazirah Arab menjadi kacau dan lalu lintas perdagangan menjadi terganggu.

Selanjutnya, penggunaan dengan bentuk mashdar *haraman* ( حَرَمًا ) disebutkan dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Qashash [28]: 57 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 67 dan semuanya menunjuk pada tanah Mekah yang di dalamnya terdapat Baitullah. Adapun, bentuk *harâm* ( حَرَام ) yang berulang 26 kali digunakan untuk menunjukkan beberapa arti.

a. Arti yang ada kaitannya dengan tanah haram, dengan penggunaan beberapa rangkaian kata seperti *al-masjidil harâm* ( اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرَامِ ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 144, 149, 150, 191, 196 dan 217, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, dan lain-lain. Penggunaan rangkaian ini mengacu pada Masjid Haram dengan arti yang lebih luas, yakni termasuk di dalamnya daerah-daerah sekitarnya. Di dalam ayat-ayat tersebut di antaranya dibicarakan arah

kiblat ketika melakukan shalat. Rangkaian kata yang kedua adalah *al-masy'aril harâm* ( ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 198. Yang dimaksud *al-masy'aril harâm* ( ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ) di dalam ayat itu, menurut As-Suyuthi adalah Muzdalifah secara keseluruhan atau gunung yang terda-pat di situ. Di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, Nabi saw. berhenti di situ melakukan *dzikrullah* dan berdoa dengan sungguh-sungguh. Rangkaian kata yang ketiga yang digunakan yang ada kaitannya dengan tanah haram adalah *al-baitul harâm* ( ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ ) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 97. *Al-baitul harâm* ( ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ ) yang dimaksud di situ adalah Ka'bah.

b. Bulan haram, dengan rangkaian kata *asy-syahrul harâm* ( ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ ); ini dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah [2]: 194 dan 217, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 97. Bulan haram yang dimaksud ada 4, yaitu Dzulqa'dah, Dzulhijjah, Muharram, dan Rajab. Jumlah bulan haram tersebut dijelaskan di dalam QS. At-Taubah [9]: 36 yang menyatakan bahwa ada dua belas bulan yang telah ditetapkan oleh Allah dan empat di antaranya adalah bulan haram.

c. Arti yang berlawanan dengan kata *halâl*, ini dapat dilihat pada dua ayat, yaitu QS. Yûnus [10]: 59 dan QS. Al-Nahl [16]: 116. Kedua ayat tersebut berbicara di dalam konteks penghalalan yang haram dan pengharaman yang halal sebagai sesuatu yang dikecam oleh Allah.

d. Arti kepastian, seperti kepastian hisab di akhirat, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 95.

Selain bentuk *mufrad* tersebut, bentuk jamaknya juga digunakan, yaitu *hurumât* ( حُرُمَٰتِ ), di dalam dua ayat. Yang **pertama**, di dalam QS. Al-Baqarah 2: 194 dengan arti, menurut As-Suyuthi, 'semua yang wajib dipelihara dan dihormati atau dimuliakan'. Yang **kedua**, di dalam QS. Al-Hajj [22]: 30 dengan redaksi *hurumâtullâh* ( حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ ), artinya menurut As-Suyuthi, 'semua yang diwajibkan oleh Allah berupa manasik haji dan kewajiban-kewajiban lainnya'.

Bentuk jamak yang kedua, *hurum* ( حُرُمٌ ), ditemukan secara berulang di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali dengan dua makna, yaitu 'bulan-bulan haram' sebagaimana yang terdapat di dalam QS. At-Taubah, [9]: 5 dan 36 serta makna 'ihram' sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 1, 95, dan 96.

Selanjutnya, bentuk *ism maf'ûl, mahrûm* ( مَحْرُوْمٌ ), pada dua tempat digunakan dengan arti 'orang miskin yang tidak meminta-minta' (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25). Dua tempat lainnya mengacu pada arti 'tidak memperoleh hasil dari apa yang ditanamnya' (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 dan QS. Al-Qalam [68]: 27). Adapun bentuk *ism maf'ûl muharram* ( مُحَرَّمٌ ) digunakan untuk membicarakan beberapa hal yang diharamkan: Baitullah, yang diharamkan dengan arti 'dimuliakan' (QS. Ibrâhîm [14]: 37); Palestina, yang diharamkan bagi Bani Israil selama 40 tahun karena kefasikannya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 26), dan seterusnya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## HARASHA ( حَرَصَ )

Kata *harasha* ( حَرَصَ ) dan derivasinya, menurut Ibnu Faris, mengandung dua makna pokok. **Pertama**, 'membelah'; umpama tukang gunting membelah kain, dikatakan *harashal qashshâruts tsaub* ( حَرَصَ الْقَصَّارُ الثَّوْبَ ). Dari makna itu, orang yang menguliti binatang disebut *hârishah* ( حَارِصَة = tukang menguliti). Demikian juga awan disebut *harîshah* ( حَرِيْصَة) atau *hârishah* ( حَارِصَة) karena seolah-olah membelah atau menguliti permukaan bumi dengan tetesan air (hujannya) yang lebat. **Kedua**, 'obsesi' atau keinginan yang amat besar terhadap sesuatu.

Di dalam Al-Qur'an, semua bentuk yang terambil dari akar kata tersebut terulang sebanyak lima kali. Dua kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, pada QS. Yûsuf [12]: 103 dan QS. An-Nisâ' [4]: 129. Satu kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, *tahrishu* ( تَحْرِص ), pada QS. An-Nahl [16]: 37. Satu kali di dalam bentuk *ism tafdhîl*, *ahrash* ( أَحْرَص ), di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 96. Satu kali di dalam

bentuk sifat *musyabbahah, harîsh* ( حَرِيْص ), di dalam QS. At-Taubah [9]: 128. Semua bentuk tersebut berkisar pada arti yang kedua, yakni kemauan yang sangat terhadap sesuatu.

Penggunaan bentuk-bentuk tersebut, ada yang berkonotasi tidak baik, seperti kerakusan terhadap kesenangan dunia yang dimiliki oleh Bani Israil. Ini disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 96, *"Sesungguhnya kamu akan mendapati mereka* ahrashan nâsi ( أَحْرَصَ النَّاسِ *= setamak-tamak manusia) kepada kehidupan (di dunia), bahkan (lebih tamak lagi) dari orang-orang musyrik. Masing-masing ingin agar diberi umur seribu tahun; padahal, umur panjang itu sekali-kali tidak akan menjauhkannya daripada siksa. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan"*. Ada juga yang berkonotasi baik, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 128 yang mengemukakan sifat Rasulullah saw. *"Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, harîsh* ( حَرِيْص *= sangat menginginkan) keimanan dan keselamatan bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang"*. Selanjutnya, ada juga yang mengingatkan mengenai keterbatasan manusia dengan menyatakan bahwa bagaimanapun usaha dan keinginan seseorang terhadap sesuatu, jika Allah tidak menghendaki/menginginkannya maka tetap tidak akan terwujud. Hal ini juga memberi isyarat bahwa Allah tidak membebani seseorang di luar kemampuannya. Makna ini dapat ditemukan pada tiga tempat, yaitu, QS. Yûsuf [12]: 103, QS. An-Nahl [16]: 37, dan QS. An-Nisâ' [4]: 129.

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 103 disebutkan, *"Dan sebagian besar manusia tidak akan beriman, walaupun kamu (Muhammad) sangat menginginkannya"*. Ayat tersebut berkenaan dengan keadaan Nabi yang sangat berharap agar orang-orang kafir Quraisy dan orang Yahudi dapat beriman. Ar-Razi menjelaskan kaitan ayat ini dengan sebelumnya bahwa para kafir Quraisy dan sekelompok Yahudi bertanya tentang kisah Nabi Yusuf. Menanggapi hal itu, Nabi berpikir, barangkali mereka akan beriman bila tuntutan mereka dipenuhi. Namun, setelah Nabi mengemukakan kisah tersebut, mereka tetap berkeras pada kekafirannya karena memang pertanyaan itu sebenarnya hanya untuk memojokkan Nabi. Maka, turunlah ayat ini sebagai penenang kepada Nabi.

Kemudian, penggunaan kata *tahrish* ( تَحْرِص ) di dalam QS. An-Nahl [16]: 37 juga sejalan maknanya dengan ayat di atas, dikatakan kepada Nabi, *"Jika kamu sangat mengharapkan agar mereka dapat petunjuk maka sesungguhnya Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang yang disesatkan-Nya dan sekali-kali mereka tidak memunyai penolong"*.

Adapun kata *harasha* ( حَرَصَ ) pada QS. An-Nisâ' [4]: 129 bebicara di dalam konteks keadilan seseorang yang punya istri lebih dari satu, dikatakan, *"Dan kalian sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu walaupun kalian sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kalian terlalu cenderung (kepada yang kalian cintai) sehingga kalian biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kalian mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"*. Ayat tersebut menegaskan bahwa bagaimanapun manusia berusaha untuk adil (dalam hal perasaan), tetap tidak akan mampu.

Ar-Razi mengemukakan dua penafsiran dari kata *walau harashtum* ( وَلَوْ حَرَصْتُمْ = sekalipun kalian sangat menginginkannya) yang terdapat pada ayat itu. **Pertama**, seorang suami tidak akan mampu berbuat yang sama terhadap istri-istrinya di dalam hal kecenderungan hati. Jika itu tidak dapat dilakukan maka hal tersebut bukan kewajiban karena membebani sesuatu di luar kemampuan tidak terdapat dalam Islam. **Kedua**, seorang suami tidak akan mampu berbuat sama terhadap istri-istrinya di dalam pembicaraan maupun perlakuan karena perbedaan cinta yang ada di dalam diri seseorang pasti melahirkan efek atau ekses yang berbeda. Namun, justru karena keterbatasan itulah maka manusia dituntut untuk kerja ekstra agar berusaha sesuai dengan kemampuan untuk berbuat sebaik-baiknya kepada istri-istrinya, khususnya yang sifatnya lahiriah seperti nafkah dan waktu bergilir. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## HARB ( حَرْبٌ )

Kata *harb* ( حَرْبٌ ) di dalam bahasa Indonesia diartikan 'perang'. Kata itu berasal dari *haraba, yahrubu, harban* ( حَرَبَ يَحْرُبُ حَرْبًا ) yang berarti 'merampas secara paksa'. Secara kebahasaan *harb* berarti 'pembunuhan dan pelecehan martabat'. Dari kata ini juga terbentuk kata *mihrâb* ( مِحْرَاب ). Disebut mihrab masjid karena ia merupakan lambang tempat untuk memerangi setan dan hawa nafsu. *Mihrâb* juga berarti 'dasar atau pusat'. Dari sini muncul istilah *mihrâbil-bait* yang artinya 'fondasi rumah'.

*Perang (harb), walau tidak diinginkan, sebagai salah satu cara mempertahankan keutuhan agama.*

Di dalam Al-Qur'an kata *harb* dengan kata turunannya disebut enam kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau), *hâraba* ( حَارَبَ ) disebut satu kali, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 107, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini), *yuhâribûna* ( يُحَارِبُوْنَ ), juga disebut satu kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 33. Kemudian, di dalam bentuk *mashdar* (infinitif) kata itu disebut empat kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 279, QS. Al-Mâ'idah [5]: 64, QS. Al-Anfâl [8]: 57, dan QS. Muhammad [47]: 4.

Kata *harb* ( حَرْبٌ ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya berarti 'perang' atau 'permusuhan', tetapi ada juga yang bermakna 'durhaka' atau 'tidak taat'. Di dalam pengertian 'memerangi' atau 'memusuhi', kata itu terdapat antara lain pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 dan QS. Muhammad [47]: 4, sedangkan di dalam pengertian 'durhaka' atau 'tidak taat', dijumpai antara lain di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 dan di dalam QS. At-Taubah [9]: 107.

Ungkapan *harb* ( حَرْبٌ ) di dalam Al-Qur'an terdapat di dalam berbagai konteks. **Pertama**, di dalam konteks memerangi orang-orang munafik, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 107. Ayat ini mengingatkan umat Islam agar waspada terhadap tipu muslihat orang-orang munafik yang menggunakan segala cara, termasuk mendirikan masjid, guna memperdaya umat Islam. **Kedua**, di dalam konteks memerangi orang-orang Yahudi, seperti pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 64. **Ketiga**, di dalam konteks penjelasan bentuk hukuman bagi perusuh dan pengacau keamanan. Umpamanya, di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 33. Di sini dengan tegas dinyatakan bahwa hukuman bagi kaum perusuh itu adalah dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki secara timbal balik, dan diasingkan ke luar negeri. Hukuman dijalankan berdasarkan besar kecilnya pelanggaran mereka. **Keempat**, kata *harb* ( حَرْبٌ ) juga diungkapkan di dalam konteks memerangi orang-orang kafir yang mengkhianati janji. Ini dijumpai di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 57, *"Jika kamu menemui mereka di dalam peperangan maka cerai-beraikanlah orang-orang yang di belakang mereka dengan (menumpas) mereka supaya mereka mengambil pelajaran."* Yang dimaksud "mereka" di dalam ayat ini dijelaskan pada ayat sebelumnya, yaitu orang-orang kafir yang mengkhianati janji. Ayat ini sekaligus berbicara tentang taktik perang yang harus dijalankan umat Islam di dalam menghadapi orang-orang kafir. **Kelima**, kata itu disebut di dalam konteks memerangi pelaku riba, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 279. **Keenam**, kata itu disebut di dalam konteks penjelasan tentang tawanan perang, yaitu pada QS. Muhammad [47]: 4. Di sini dijelaskan apabila musuh dapat dikalahkan, mereka dapat dijadikan tawanan perang. Terhadap tawanan perang diajarkan bahwa mereka dapat dibebaskan atau dilepaskan dengan tebusan. ❖ *Musda Mulia* ❖

## HARD ( حَرْدٌ )

*Hard* ( حَرْدٌ ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *harada yahridu* ( حَرَدَ يَحْرِدُ ). Menurut Ibnu Faris, kata ini adalah turunan dari huruf-huruf *hâ', râ'*, dan *dâl* dan memiliki tiga makna denotatif, yaitu (1) *al-qashdu* ( القَصْدُ = maksud); [2) *al-gadhabu* ( الغضبُ = marah), seperti di dalam syair Arab *wa ibnu salmî 'alâ hard* ( وَابْنُ سَلْمِى عَلَى حَرْدٍ = dan Ibnu Salmi sedang marah). Makna ini berkembang menjadi 'mencegah' karena orang yang marah biasanya mencegah orang lain melakukan sesuatu; 'mengamuk' karena marah, seperti dikatakan *asadun hâridun* ( أَسَدٌ حَارِدٌ = singa itu mengamuk); dan (3) *at-tanahhî/al-'udûl* ( التَّنَحِّى = berpaling atau العُدُوْلُ = berubah), seperti dikata-kan *nazala fulânun harîdan* ( نَزَلَ فُلَانٌ حَرِيْدًا = Si fulan tinggal [di suatu daerah] berpaling [berubah] dari kaumnya [sendirian]). Makna ketiga ini berkembang menjadi, antara lain 'sedikit' karena berubah dari biasanya, misalnya tahun ini hujan turun sedikit atau unta itu sedikit susunya.

Kata *hard* ( حَرْدٌ ) di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 25, berbunyi, *"Waghadhaw 'alâ hardin qâdirîn* ( وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَـٰدِرِينَ = Dan berangkatlah mereka di pagi hari dengan niat menghalangi [orang-orang miskin] padahal mereka mampu menolongnya). Sebagian ulama menginterpretasikan dengan 'dan pergilah mereka pada pagi-pagi itu, dengan kepercayaan, (bahwa) mereka berkuasa menghampakan fakir miskin dari hasil kebun itu'. Ulama berbeda pendapat tentang makna kata *hard* ( حَرْدٌ ) di dalam ayat tersebut. Ibnu Mas'ud mengartikan ( مَنَعَ = mencegah); Ibnu Katsir mengartikan *quwwatun wa syiddatun* ( قُوَّةٌ وَشِدَّةٌ = sekuat tenaga); menurut Qatadah dan Mujahid mengartikan dengan *jadda* ( جَدَّ = sungguh-sunguh); menurut Ikrimah, maknanya adalah *'ala ghaizhin* ( عَلَى غَيْظٍ = murka); menurut As-Suddi dan Abu Sufyan, bermakna 'marah' atau 'nama kebun'; Al-Azhari mengarti-kannya dengan 'nama kampung'; Al-Hasan mengartikannya dengan 'membutuhkan'; Ar-Razi mengartikan kata حَرْدٍ di dalam ayat tersebut dengan *al-man'u* ( المَنْعُ = mencegah), sehingga maknanya 'di dalam hati mereka merasa mampu mencegah orang-orang miskin'; Ada juga yang berpendapat, lanjut Ar-Razi, dengan *al-qashdu was-sur'ah* ( القَصْدُ وَ السُّرْعَةُ = maksud dan segera), sehingga berarti: 'mereka bersegera ke kebun mereka dengan suatu maksud memanen sendiri kebunnya, sehingga orang miskin tidak dapat mengambil manfaat daripadanya'; atau 'berpagi-pagi', sehingga maknanya 'mereka datang pagi-pagi untuk memanen sendiri kebun mereka'. Al-Ashfahani dan Al-Qurthubi mengartikan kata itu dengan 'mencegah dengan keras dan marah'. Dengan demikian, maksud ayat tersebut adalah mencegah dengan keras orang miskin untuk mendapatkan makanan dari kebun mereka.

Nasib yang dialami oleh pemilik kebun itu tampaknya sejalan dengan firman Allah yang berbunyi, *"Lain syakartum laazîdannakum walain kafartum inna 'adzâbî lasyadîd* ( لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ = Jika kamu bersyukur, Kami pasti akan menambahkan nikmat-Ku, (tetapi) jika kalian kafir maka ketahuilah sesungguhnya azab-Ku sangat pedih) pada QS. Ibrâhîm [14]: 7. Yaitu, mereka mendurhakai nikmat yang diberikan Allah kepada mereka, sehingga kebun mereka dibinasakan Allah swt. Kedurhakaan yang dimaksud di sini adalah mereka menjauhkan orang-orang miskin dari manfaat kebun itu, padahal mereka dapat memberikan manfaat kepada orang-orang miskin tersebut. Akan tetapi, alangkah merugi dan sia-sianya usaha mereka. Alangkah mengerikannya apa yang mereka lihat. Sungguh tidak dapat dibenarkan oleh mata dan tidak terlintas di dalam pikiran, jika kebun yang kemarin penuh dan melimpah dengan kebaikan dan berkah, kini telah menjadi daratan yang tandus.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## HARF ( حَرْفٌ )

Kata *harf* dan kata lain yang seasal dengan kata itu disebut enam kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 75, QS. An-Nisâ' [4]: 46, QS. Al-Anfâl [8]: 16.

Di dalam tulisan, kata *ḥarf* terdiri dari huruf, *ḥa'*, *ra'*, dan *fa'*. Dari segi terminologi kata tersebut memiliki, paling tidak, tiga pengertian; **pertama**, 'ukuran sesuatu', yakni suatu ungkapan yang dijadikan ukuran untuk menentukan bentuk dari sisinya, seperti bentuk pisau (ukurannya) dan bentuk/raut wajah seseorang; **kedua**, 'mengganti/menukar sesuatu', seperti menukar redaksi yang diungkapkan oleh orang lain; **ketiga**, 'mengusahakan sesuatu', seperti seorang suami bekerja/berusaha untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Dari ketiga pengertian tersebut di atas, penggunaannya yang paling sering adalah pengertian kedua, meskipun Al-Qur'an juga banyak menggunakan pengertian pertama.

Kata *ḥarf* yang disebut di dalam Al-Qur'an paling tidak mengandung tiga pengertian. **Pertama**, sikap orang-orang Yahudi yang seringkali mengubah/mengganti suatu ungkapan yang terdapat di dalam Kitab Suci Taurat, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 75 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 13 dan 41, atau mengubah redaksi yang dikemukakan oleh orang lain, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46. Perubahan tersebut bisa berupa penambahan, perubahan posisi kata-kata, atau pengurangan. **Kedua**, sikap orang munafik yang beribadah kepada Allah tidak dengan penuh keyakinan. Bila ia mendapat rahmat, ia beriman dan beribadah; sebaliknya, bila mendapat cobaan dan musibah, ia berbalik pada kekafiran. Hal ini disebut di dalam QS. Al-Hajj [22]: 11. **Ketiga**, berbalik dari kelompoknya kemudian menyatu dengan kelompok lain, sewaktu melakukan peperangan. Hal ini dinyatakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16.

Ketiga pengertian tersebut di atas sebenarnya dapat dikembalikan pada pengertian asalnya, yakni 'berbalik', atau 'mengubah'.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## HÂRÛN ( هَارُوْن )

*Hârûn* ( هَارُوْن ) adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah swt. Tidak diketahui secara pasti tanggal dan tempat lahir nabi dan rasul tersebut.

Harun diutus membantu Nabi Musa as. di dalam menyampaikan risalah Tuhan dan perjuangan membebaskan Bani Israil dari kelaliman Firaun. Dia lebih tua 4 tahun dari Musa. Harun lahir 4 tahun sebelum undang-undang Firaun yang memerintahkan membunuh setiap bayi laki-laki yang lahir dari Bani Israil diberlakukan, sedangkan Musa lahir ketika undang-undang tersebut sedang berlaku. Harun meninggal dunia mendahului Musa.

Nama Harun yang disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an selalu mengikuti nama Musa atau kata gantinya, kecuali pada QS. Thâhâ [20]: 70. Penyebutan namanya sebelum nama Musa memberi arti bahwa nabi Musa-lah sebenarnya penerima utama risalah yang diturunkan Allah, sedangkan Harun hanya pembantunya yang secara langsung memunyai tanggung jawab yang sama dengan Nabi Musa sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Thâhâ [20]: 29 dan 30. Ayat ini menyebut persaudaraan keduanya dengan kata *akh* ( أَخ ). Tidak jelas apakah kata *akh* ( أَخ ) di sini menunjuk arti saudara sekandung, seibu, atau sebapak saja, tetapi QS. Thâhâ [20]: 94 yang artinya, *"Harun berkata: Hai putra ibuku janganlah kamu pegang janggutku dan jangan pula kepalaku..."* memberi petunjuk bahwa persaudaraan keduanya adalah dari pertalian ibu. Riwayat menyebutkan bahwa Lukabad adalah nama ibu keduanya.

Di dalam QS. Maryam [19]: 28, Maryam dipanggil sebagai "saudara perempuan Harun". Mengenai penggunaan nama Harun di dalam ayat ini terdapat beberapa pendapat antara lain ialah sebagai berikut:

1. Digunakan sebagai nama seorang laki-laki yang berasal dari keturunan Bani Israil yang dipandang sangat saleh. Setiap orang yang saleh dibangsakan kepadanya, seperti halnya Maryam yang dibangsakan kepada Harun.
2. Digunakan untuk seorang nabi yang bernama Harun, saudara Musa. Pemanggilan Maryam dengan "saudara Harun" sama halnya dengan memanggil Hamdan dengan panggilan "saudara Hamdan."

3. Digunakan untuk saudara Maryam yang bernama Harun. Agaknya pengertian ini lebih mendekati konteks pemakaian ayat karena ayat itu berbicara mengenai tuduhan berbuat zina kepada Maryam yang memunyai saudara yang bernama Harun.

Nabi Harun sebagai seorang yang ditugaskan membantu menyampaikan risalah Tuhan. Risalah yang akan disampaikannya adalah risalah yang diturunkan Allah kepada Nabi Musa as. juga, yakni Taurat. Harun sendiri tidak menerima kitab suci. Namun, karena Harun di dalam tugas kerasulannya tidak dapat dipisahkan dari tugas Musa, Harun menjadi nabi yang ikut menerima wahyu tersebut. Inilah yang diisyaratkan Allah di dalam firman-Nya ketika menjawab permohonan Nabi Musa as., "Bakal Kami bantu engkau dengan saudara engkau itu (Harun), dan Kami berikan kepada kamu berdua keterangan yang kuat sehingga mereka tidak sanggup mengalahkan engkau. Oleh karena itu, pergilah kamu berdua dengan membawa ayat-ayat Kami. Kami beserta orang-orang yang mengikuti kamu akan mendapat kemenangan." (QS. Al-Qashash [28]: 35).

Ketika Nabi Musa as. mendapat panggilan untuk menghadap dan menerima wahyu Allah di bukit Thur Sina, Harun diminta menggantikannya untuk memimpin umatnya.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## HÂRÛT ( هَارُوتَ )

Kata ini merupakan *ism 'alam* yang diambil dari kata *harata* ( هَرَتَ = menusuk). *Hârût* lazim dipahami sebagai nama malaikat yang diutus Tuhan untuk menguji manusia dengan ilmu sihir. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 dalam konteks tuduhan orang Yahudi terhadap Nabi Sulaiman as. sebagai tukang sihir. Dikatakan bahwa mereka (orang Yahudi) meng-ikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa Nabi Sulaiman as. dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman as. itu mengerjakan sihir; padahal, Sulaiman as. tidak kafir dan tidak mengerjakan sihir, hanya setan-setan itulah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di Babilonia, yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengerjakan (sesuatu) kepada seorang pun sebelum mengatakan, "Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir". Maka, mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan istrinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorang pun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat.

Di dalam memahami QS. Al-Baqarah [2]: 102, para pakar tafsir (mufasir) memajukan beberapa penafsiran dan pendapat, khususnya mengenai siapa sesungguhnya yang dimaksud dengan Harut tersebut.

Abus Suud Al-Hanafi, Ismail Haqqi Al-Barusawi, As-Suyuthi, dan Ibnu Katsir, mengatakan bahwa Harut adalah benar seorang malaikat yang turun ke bumi. Para mufasir tersebut, kecuali Ibnu Katsir, mengemukakan beberapa kisah (riwayat) tentang Harut.

As-Suyuthi, di dalam kitabnya *Ad-Durrul Mantsûr fit Tafsîr bil Ma'tsûr*, menyajikan beberapa riwayat tentang Harut yang disebutnya sebagai bersumber dari hadits Nabi saw. Akan tetapi, menurut Ibnu Katsir, riwayat-riwayat tersebut adalah bersumber dari kisah *isrâiliyyât*, yakni kisah yang berkembang di kalangan ahli kitab, tetapi diragukan kebenarannya. Oleh karena itu, para mufasir belakangan, seperti Al-Maraghi, Muhammad Abduh, dan Hamka, berpendapat bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak masuk akal. Al-Maraghi, di dalam *Tafsîr Al-Marâghî*, sama sekali tidak mengangkat satu pun dari kisah itu, tetapi menyebut bahwa Harut adalah manusia yang memiliki sifat-sifat mulia, sehingga diserupakan dengan malaikat. Pendapat senada dikemukakan oleh Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an*. Ia menganggap Harut adalah

manusia saleh yang dipuja sebagai dewa sihir di Babilonia. Ia juga menyebut adanya riwayat di dalam tafsir-tafsir Yahudi tentang kisah dua malaikat yang minta izin Tuhan untuk turun ke bumi, kemudian melakukan dosa, sehingga disiksa dengan kaki digantung di Babilonia. Demikian pula, orang-orang Kristen memercayai kisah tentang adanya malaikat yang berdosa dan disiksa di dunia. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## HASAD ( حَسَد )

Kata *hasad* ( حَسَد ) berasal dari akar kata *ha', sin,* dan *dal,* yang berarti 'iri hati dan dengki'. Kata *al-hasad* ( الْحَسَد ) dengan segala derivasinya muncul di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali, tersebar pada empat surah; sekali di dalam bentuk *fi'il mâdhi* (kata kerja bentuk lampau), dua kali di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang), sekali di dalam bentuk *mashdar,* dan sekali di dalam bentuk *ism fâ'il.*

Secara semantik, *al-hasad* ( الْحَسَد ) berarti 'keinginan lenyapnya nikmat dari seseorang yang memilikinya', atau 'perasaan benci terha-dap nikmat yang diperoleh orang lain dan menginginkan agar nikmat itu berpindah tangan kepadanya', tetapi kadang-kadang hanya 'keinginan agar kenikmatan itu lenyap dari orang yang memilikinya karena dengki', meskipun tidak diikuti dengan keinginan agar kenikmatan itu berpindah tangan kepadanya. *Al-hasad* ( الْحَسَد ) yang terburuk adalah menentang dan berusaha merampas kenikmatan seseorang. Hal ini berbeda dengan *al-ghibthah* ( الْغِبْطَة ) yang berarti iri, di dalam pengertian positif, yakni keinginan seseorang untuk mendapatkan nikmat seperti yang dimiliki orang lain, tanpa diiringi dengan keinginan agar kenikmatan itu lenyap dari orang lain dan tidak pula diikuti dengan rasa benci.

Para Ahli Kitab, terutama sebagian orang Yahudi merasa dengki kepada orang-orang yang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 109). Sebagian mufasir menafsirkan bahwa mereka dengki terhadap pahala yang diterima orang-orang yang beriman, dan sebagian lagi menafsirkan bahwa mereka dengki karena kehadiran Nabi kepada kaum Mukmin bukan dari kalangan mereka; mereka menginginkan agar Nabi turun dari kalangan mereka. Yang terakhir ini memperkuat pendapatnya dengan firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 54.

Menurut Mutawalli Sya'rawi, *"hasûd"* adalah sebuah cita-cita jahat, keinginan menghilangkan nikmat yang diperoleh seseorang walaupun pelaku tidak memperoleh keuntungan apa pun dari perbuatannya itu. Menurutnya, *al-hasad* (الْحَسَد) adalah perbuatan putus asa yang lebih jahat dari kekuatan gaib yang mendatangkan mudharat kepada manusia. Hasud merupakan kekuatan tersembunyi, tetapi pengaruhnya sangat besar dan dapat mendatangkan bencana.

Sayyid Quthub berpendapat bahwa meskipun tidak diikuti dengan usaha untuk melenyapkan kenikmatan itu, yang jelas, keinginan buruk itu selalu berakibat buruk pula. Paling tidak, hubungan di antara orang yang dengki dan orang yang menjadi sasaran kedengkiannya, tidak lagi berjalan baik. Namun sulitnya, penyakit dengki itu sesuatu yang abstrak, tidak dapat dilihat sehingga sulit untuk mengobatinya. Di sinilah rahasia perintah Allah agar kita senantiasa memohon perlindungan dari penyakit itu kepada-Nya, sebagaimana dalam QS. Al-Falaq [113]: 1-5.

Abdullah Yusuf Ali, sebagaimana juga Muhammad Abduh mengemukakan bahwa perlindungan kepada Allah dibutuhkan oleh seseorang apabila ada orang lain berupaya mewujudkan kedengkian itu kepadanya, baik kedengkian itu tertuju kepada materi atau nonmateri. Umpamanya dengan upaya sungguh-sungguh untuk menghilangkan nikmat yang ia peroleh, maka dengan bermacam cara dan dengan mengadakan perangkap-perangkap berusaha melakukan jebakan agar yang dijadikan sasaran kedengkiannya jatuh ke dalam kemudharatan. Tindakan ini biasanya sangat licik dan kadang-kadang sulit untuk mengetahuinya. Karena itu, jalan yang terbaik, kata Allah adalah berlindung kepada-Nya dari kedengkian tersebut, di antaranya dengan membaca dan

menga-malkan QS. Al-Falaq ini.

Sikap dengki adalah wujud dari ketidak-bersihan batin seseorang dan bisa dimiliki oleh siapa saja. Umpamanya di dalam diri orang beriman, yang diwujudkan di dalam bentuk dengki terhadap karunia yang diterima oleh orang lain. Bisa pula oleh orang kafir, yang diwujudkan di dalam bentuk menghalang-halangi seseorang untuk beriman kepada Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 54-55 dan QS. Al-Baqarah [2]: 109).

Sifat dengki bila diwujudkan akan mendorong pelakunya melancarkan fitnah atau berita buruk tentang orang yang didengki dan sasarannya seringkali menjadi tidak berdaya untuk membela diri. Sifat dengki juga merupakan pertarungan sepihak tanpa diketahui oleh "lawannya". Bahkan kadang-kadang si pendengki mengamati tanpa sepengatahuannya. Akhirnya, ia sibuk dengan kedengkiannya dan lupa dengan kebaikan yang harus ia lakukan untuk dirinya serta kebaikan sasaran kedengkiannya. Karena itu, Rasulullah saw. bersabda,

إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ

*(Iyyâkum wal-hasad, fa innal hasada ya'kulul hasanât kamâ ta'kulun-nârul hathaba)*
*Jauhilah olehmu sifat dengki, karena dengki memakan segala kebaikan sebagaimana api membakar kayu yang kering).* (HR. Abu Dawud dari Abu Hurairah).

❖ *Badri Yatim & Yaswirman* ❖

## HASÎB ( حسيب )

Kata *al-hasîb* ( الحسيب ) yang terdiri akarnya dari huruf-huruf *ha', sîn,* dan *bâ'* memunyai empat kisaran makna, yakni *menghitung, mencukupkan, bantal kecil,* dan *penyakit yang menimpa kulit sehingga memutih.*

Dalam al-Qur'an kata *hasîb* terulang sebanyak empat kali. Tiga di antaranya menjadi sifat Allah dan yang keempat tertuju kepada manusia, yakni firman-Nya: ( اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ) *"Bacalah kitab (amal)mu cukuplah engkau sendiri sebagai penghisab terhadap dirimu"* (QS. al-Isrâ' [17]: 14).

Kata *Hasîb* yang menjadi sifat Allah, dua di antaranya (QS. An-Nisâ' [4]: 6 dan Al-Ahzâb [33]: 39) didahului oleh kata *kafâ* yang berarti *cukup,* sehingga *hasîba* lebih cenderung dipahami dalam arti *Yang memberi kecukupan.* Sedangkan ayat ketiga bersifat umum, yakni firman-Nya:

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

*"Apabila kamu dihormati dengan satu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik, atau balaslah (dengan yang serupa) Sesungguhnya Allah* Hasîba *(Maha memperhitungkan) atas segala sesuatu"* (QS. An-Nisâ' [4]: 86).

Demikian juga ayat yang menggunakan bentuk jamak dari kata *hasîb,* yakni *hâsibîn.* Ini menunjukkan adanya selain Allah yang melakukan perhitungan. Dia (Allah) adalah *Asra' al-Hâsibîn*/secepat-cepat Pembuat perhitungan (QS. Al-An'âm [6]: 62). Atau ayat tersebut menginformasikan adanya yang melakukan perhitungan atas restu dan perintah-Nya sebagaimana diisyaratkan oleh QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47.

Imam Ghazali menguraikan bahwa *al-Hasîb* bermakna "Dia yang mencukupi siapa yang mengandalkannya." Sifat ini tidak dapat disandang kecuali Allah sendiri, karena hanya Allah saja yang dapat mencukupi lagi diandalkan oleh setiap makhluk. Allah sendiri yang dapat mencukupi semua makhluk, mewujudkan kebutuhan mereka, melanggengkannya, bahkan menyempurnakannya. "Jangan duga jika Anda membutuhkan makanan atau minuman, membutuhkan bumi, langit, atau matahari, bahwa Anda membutuhkan selain-Nya, sehingga bukan lagi Allah yang mencukupi kebutuhan Anda, karena pada hakikatnya Dia juga Maha Mencukupi itu, yang menciptakan, makanan, minuman, langit, bumi, dan lain-lain. Jangan duga bayi yang membutuhkan ibu yang menyusukan dan memeliharanya, jangan duga bahwa bukan Allah yang mencukupinya, karena Allah menciptakan ibunya, serta air susu yang diisapnya, Allah pula yang mengilhami bayi itu mengisap,

serta menciptakan rasa kasih sayang di kalbu ibu kepadanya," demikian al-Ghazali.

Kalau kata *al-Hasîb* dipahami dalam arti *menghitung*, maka Allah, selaku *al-Hasîb* antara lain adalah yang melakukan perhitungan menyangkut amal-amal baik dan buruk manusia secara amat teliti, lagi amat cepat. Firman-Nya:

وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ

*"Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari Kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikit pun. Dan jika (amal itu) hanya seberat biji sawi pun pasti Kami mendatangkan (pahala)nya. Dan cukuplah Kami sebagai Pembuat perhitungan"* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## HASRAH ( حَسْرَة )

Kata *hasrah* ( حَسْرَة ) dengan berbagai bentuknya disebut dua belas kali di dalam Al-Qur'an, tersebar di dalam 12 surah, di antaranya di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 19, dan QS. Al-Anfâl [8]: 36.

Kata *hasrah* ( حَسْرَة ) berasal dari *hasara* ( حَسَرَ ) yang di dalam tulisan terdiri dari huruf *ha', sin,* dan *ra'*. Kata itu bermakna 'tersingkapnya pakaian dari badan seseorang sehingga badannya kelihatan'. Keterbukaan aurat seseorang membuat ia terkesima dan malu karena menurut adat aurat itu harus ditutup. Dari kata *hasira* timbul kata *hasrah* ( حَسْرَة ) yang berarti 'sirnanya sesuatu yang tidak bisa diraih lagi, dan timbul penyesalan yang teramat di dalam di dalam diri seseorang'. Kehilangan tersebut terjadi kemudian, dan itu akibat dari kesalahan yang bersangkutan atau karena jangkauan pemikirannya yang kurang arif.

Dihubungkan dengan ayat Al-Qur'an, kata *hasrah* ( حَسْرَة ) memunyai berbagai pengertian.

1. *Hasrah* ( حَسْرَة ) berarti 'penyesalan', seperti di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 36, QS. Yâsîn [36]: 30, menggambarkan penyesalan orang-orang yang tidak mau beriman dan orang-orang yang munafik. Juga penyesalan bagi orang yang menyembah sesuatu selain Allah, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 167, juga penyesalan orang kafir yang tidak percaya pada Hari Kiamat, seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31. Di samping itu, teguran Allah kepada orang yang berbuat dosa agar bertaubat sebelum ajal tiba sehingga kelak tidak ada penyesalan lagi di Hari Kemudian, seperti di dalam QS. az-Zumar [39]: 56. Selain itu, kata itu juga bisa bermakna penyesalan yang bersifat keduniaan (materi), baik karena berlaku boros terhadap harta yang ada maupun berlaku kikir, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 29. Juga merupakan teguran kepada Nabi Muhammad saw. agar jangan terlalu gelisah melihat orang yang menganggap perbuatan jahat sebagai suatu kebaikan, seperti di dalam QS. Fâthir [35]: 8.
2. *Hasrah* ( حَسْرَة ) bermakna 'hari kiamat' karena pada hari kiamat semua manusia, tanpa kecuali, merasa menyesal kurang banyak berbuat kebaikan dan kebajikan semasa hidup di dunia, seperti di dalam QS. Maryam [19]: 39.
3. *Hasrah* ( حَسْرَة ) juga bermakna 'rasa letih dan payah'. Makna tersebut berkaitan dengan keadaan manusia yang menggunakan semua potensinya untuk mengamati dan mempelajari jagad raya ini. Mereka merasa letih dan payah karena tidak menemukan ketidakseimbangan di dalam ciptaan Allah, seperti di dalam QS. Al-Mulk [67]: 4. Ayat ini sebenarnya berbicara tentang orang yang tidak beriman meskipun mereka telah menggunakan semua peralatan dan kemampuan untuk melihat ketidakseimbangan pada ciptaan Allah. Setelah usaha itu dilakukan, mereka merasa kesal, kenapa tidak bisa menemukan ketidakseimbangan di dalam ciptaan Allah.

Ketiga pengertian kata *hasrah* ( حَسْرَة ) yang dikemukakan di atas sebenarnya bisa dikembalikan kepada makna kebahasaan yang dikemukakan di atas, meskipun kata *hasrah* ( حَسْرَة ) ada yang bermakna 'Hari Kiamat'. Dapat dipahami bahwa Hari Kiamat itu adalah hari penyesalan setiap orang atas usaha yang pernah dilaku-

kannya, dan mereka tidak bisa mengulanginya kembali, sebagaimana di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 44, juga di dalam QS. Al-Munâfiqûn [63]: 10. Dengan demikian, kalau diperhatikan, pemakaian kata *hasrah* ( حَسْرَةٌ ) tersebut lebih mengacu pada suatu kekeliruan yang diketahui dan kemudian baru timbul suatu penyesalan, tetapi penyesalan itu sudah tidak berarti lagi bagi yang bersangkutan, karena nasi sudah menjadi bubur.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## HASYÎM ( هَشِيْم )

Kata *hasyîm* ( هَشِيْم ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *hâ' - syîn - mîm*. Makna dasar akar kata tersebut adalah 'pecah'. Dari situ, tumbuhan berupa pohon dan rumput yang kering disebut *hasyîm* ( هَشِيْم ); bahkan, apa saja yang kering, menurut sebagian pakar, dapat disebut *hasyîm*. Kemudian berkembang kata *hasyîm* ( هَشِيْم ) juga menunjuk pada pohon yang biasa dijadikan kayu bakar, meskipun pohon itu masih mentah, dan sewaktu-waktu dapat diambil oleh pengumpul kayu bakar kapan saja dia mau. Selanjutnya, dari makna ini berkembang lagi dipakai untuk menunjuk pada orang yang pemurah karena sewaktu-waktu hartanya dapat dimanfaatkan oleh orang lain lantaran mudahnya memberi kepada orang yang membutuhkannya.

Kata *hasyîm* ( هَشِيْم ) di dalam Al-Qur'an berulang sebanyak dua kali, yaitu pada QS. Al-Kahfi [18]: 45 dan QS. Al-Qamar [54]: 31. Dan kata itu menunjuk pada tumbuhan atau rumput yang kering.

Penggunaan kata *hasyîm* di dalam QS. Al-Kahfi tersebut berkaitan dengan perumpamaan kehidupan dunia yang hanya sementara dan fana, di mana disebutkan bahwa kehidupan dunia itu bagaikan air hujan yang diturunkan dari langit yang menyebabkan tumbuh-tumbuhan di atas bumi menjadi tumbuh dan subur, kemudian tumbuh-tumbuhan itu menjadi kering yang diterbangkan oleh angin. Ini menunjukkan bahwa kehidupan dunia ini, meskipun kelihatan bermanfaat; namun, hal itu hanya dalam waktu yang singkat sebagaimana air hujan, meskipun dapat menumbuhkan dan menyuburkan tanaman; namun, keadaan tersebut tidak bertahan lama dan pada akhirnya akan kering dan diterbangkan oleh angin. Menurut para orang bijak (*hukama*), pengumpamaan kehidupan dunia dengan air disebabkan karena air itu sangat bermanfaat di dalam jumlah tertentu, tetapi jika terlalu banyak maka justru membahayakan, sebagaimana kehidupan dunia ini yang sangat dibutuhkan di dalam jumlah tertentu (sebatas yang halal), tetapi jika berlebihan maka akan membahayakan.

Adapun pada QS. Al-Qamar [54]: 31 dijelaskan bahwa mereka yang mendapat siksaan akan mengalami kegersangan di dalam hidup, tak ubahnya dengan rerumputan kering yang dikumpulkan oleh orang yang punya kandang untuk dibuang karena tidak dapat dimanfaatkan dan dimakan oleh binatang peliharaan. Ayat tersebut berbicara di dalam kaitannya dengan kehancuran kaum Tsamud karena mereka mengingkari kerasulan Shaleh as., dan tidak mengakui adanya hari akhirat. Maka, Allah mendatangkan suara keras yang mengguntur sebagai siksa terhadap kaum Tsamud, jadilah mereka mati bergelimpangan di tempat tinggal masing-masing. (Bandingkan QS. Hûd [11]: 61-68 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 141–159).

❖ *Muhammad Wardah Aqil & Hasyimsyah Nasution* ❖

## HATHAB ( حَطَب )

Secara bahasa berarti *'al-waqûd'* ( الْوَقُوْد = kayu/ bahan bakar). Secara umum, kata *hathab* mencakup setiap tanaman dan pohon kayu yang kering yang dapat dijadikan bahan bakar (*kullu mâ jaffa min zar'in wa syajarin tuqâdu bihin-nâr* ( كُلُّ مَا جَفَّ مِنْ زَرْعٍ وَشَجَرٍ تُقَادُ بِهِ النَّارُ ). Atau, setiap kayu yang disediakan untuk menyalakan/ menghidupkan api (*mâ u'idda minasy-syajari li tuqâda bihin-nâru* = مَا أُعِدَّ مِنَ الشَّجَرِ لِتُقَادَ بِهِ النَّارُ ).

Demikian pengertian kata *hathab* di dalam konteks kehidupan di dunia. Adapun kayu bakar (*hathab*) di dalam konteks kehidupan di akhirat bukan lagi terdiri dari kayu-kayu dunia, tetapi berupa manusia, jin, dan batu yang sebagiannya

akan menjadi kayu bakar untuk api neraka.

Kata *hathab* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Jinn [72]: 15 dan di dalam QS. Al-Lahab [111]: 4.

Kata *hathab* di dalam QS. Al-Jinn [72]: 15 berkaitan dengan konteks pembicaraan tentang jin. Pada ayat sebelumnya (Ayat 14) disebutkan bahwa di antara jin itu ada yang taat dan ada pula yang menyimpang dari kebenaran dan akan menjadi kayu/bahan bakar untuk api neraka Jahannam (Ayat 15).

Kata *hathab* di dalam QS. Al-Lahab [111]: 4 berkaitan dengan uraian tentang Abu Lahab dan istrinya yang menentang Rasulullah saw. Keduanya akan celaka dan masuk neraka. Harta Abu Lahab tak berguna untuk keselamatannya, demikian pula segala usahanya. Di dalam ayat 4 ini disebutkan bahwa istri Abu Lahab menjadi "*hammâlata al-hathab*." Ungkapan itu mengandung makna hakiki dan makna majazi. Bila diartikan secara hakiki maka sang istri benar-benar membawa kayu bakar dan meletakkannya di jalan-jalan yang dilalui Muhammad agar beliau terganggu. Bila diartikan secara majazi maka maksudnya ialah menyebar fitnah karena istri Abu Lahab selalu menyebarkan fitnah menjelekkan Nabi Muhammad dan kaum Muslim. Ibnu Abbas, Mujahid, dan Qatadah, sebagaimana dikutip Al-Qurthubi, setuju dengan makna majazi atau *kinâyah* ini. Al-Ashfahani juga sependapat dengan ini dan menurutnya kata *hammalatal-hattab* adalah *kinâyah* dengan makna fitnah (*kinâyah 'anha bi an-namîmah*).

*Orang-orang yang menyimpang dari kebenaran akan menjadi kayu/bahan bakar api neraka Jahannam, seperti halnya kayu-kayu yang menjadi bahan bakar di dunia.*

Menurut Al-Maraghi, ayat ini menceritakan keadaan istri Abu Lahab kelak di neraka jahanam. Gambaran tersebut sama dengan ketika ia masih di dunia tatkala ia memikul kayu berduri untuk menyakiti Rasulullah saw., dan keadaan itu masih tetap begitu sampai hari kiamat. Akan tetapi, di akhirat kayu yang dipikul adalah kayu neraka.

Dengan demikian, kata *hammâlata al-hathab* baik dengan makna hakiki maupun majazi, keduanya mengacu kepada sikap dan sifat jelek yang terdapat pada diri istri Abu Lahab, yang memang suka mengganggu Nabi Muhammad saw. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## HATM ( حَتْم )

Kata *hatm* ( حَتْم ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Maryam [19]: 71. Kata tersebut terdiri dari huruf *ha', ta',* dan *mîm*, yang bermakna 'sesuatu yang mesti berlaku', atau 'hal yang mesti terjadi'. Kata *hatm* ( حَتْم ) berbeda maknanya dengan kata *amr* ( أَمْر ), yaitu 'perintah yang mesti dilakukan'. Perintah tersebut datang dari yang berkuasa untuk orang yang berada di bawah kekuasaannya, sementara subjek diwajibkan untuk mematuhinya, kalau tidak ia akan mendapat sanksi hukum. Di sisi lain perintah itu bisa digunakan oleh dan untuk sesama manusia, juga bisa diberikan oleh Allah untuk hamba-Nya.

Adapun kata *hatm* ( حَتْم ) menyangkut ungkapan Tuhan bagi makhluk-Nya yang kafir, yaitu masuk ke dalam neraka dan itu merupakan suatu kepastian bagi orang-orang kafir, tidak dapat dielakkan dan harus dijalani (QS. Maryam [19]: 71). Kata tersebut tidak pernah digunakan di antara sesama manusia meskipun status dan kedudukan mereka berbeda. Jadi, dengan demi-

kian dapat dikatakan bahwa yang boleh menggunakan kata *hatm* ( خَتْم ) itu hanya Allah karena hanya Dialah yang memiliki kekuasaan yang mutlak yang tidak bisa dipungkiri/dilanggar oleh mahluk-Nya.

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa manusia tidak berhak memastikan sesuatu, apalagi menyangkut perintah terhadap orang lain, dengan mengatakan, "Kamu mesti melakukannya." ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## HAUL ( حَوْل )

Kata ini berasal dari kata *hâla* ( حَالَ ) - *yahûlu* ( يَحُوْلُ ) - *haul* ( حَوْل ) yang memunyai beberapa arti sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab*. Kata *al-haul* berarti 'berubahnya sesuatu dari satu keadaan kepada keadaan yang lain' dan mengandung pula makna 'terpisahnya sesuatu dari yang lain'. Makna lain dari *haul* adalah *al-quwwah* (upaya dan daya) misalnya di dalam ungkapan *lâ haula wa lâ quwwata illâ billâh* ( لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ ), *at-tahayyul* ( التَّحَيُّل = menggunakan kelicikan), *al-hîlah* ( الحِيْلَة = helat), *al-muhâl* ( المُحَال = kemustahilan), dan *Ihtiyâl* ( إِحْتِيَال = penipuan). Dengan demikian, keseluruhan makna *al-haul* ( الحَوْل ) di sini berasal dari kondisi yang menggunakan pikiran, kekuatan, dan tindakan yang teliti atau licik. Di dalam Al-Qur'an kata ini digunakan di dalam berbagai bentuk kata kerja, kata benda, keterangan tempat dan waktu.

*Hâla* ( حَالَ ) – *yahûlu* ( يَحُوْلُ ) di dalam arti 'memisahkan sesuatu dari yang lain atau menghalangi' antara lain terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 24, QS. Hûd [11]: 43, dan QS. Sabâ' [34]: 54. *Haul* juga berarti 'perubahan', misalnya tercantum di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 77 dan QS. Fâthir [35]: 43.

Kata *al-haul* ( الحَوْل ) diungkapkan pula di dalam bentuk kata depan untuk keterangan tempat yang berarti 'di sekeliling' atau 'di sekitar'. Beberapa ayat di dalam Al-Qur'an menggunakan makna ini, misalnya pada QS. Az-Zumar [39]: 75 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 27. Ayat-ayat lainnya yang menggunakan akar kata *haul* ( حَوْل ) sebagai kata depan berada di dalam QS. At-Taubah [9]: 101, QS. Al-Isrâ [17]: 1, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 25, QS. Al-'Ankabût [29]: 67, dan lain-lain.

*Al-haul* ( الحَوْل ) adalah salah satu kata yang menggambarkan putaran waktu tertentu dan merupakan sinonim dari *as-sanah* ( السَّنَة ) dan *al-'âm* ( العَام ) yang berarti 'tahun'. Orang Arab sangat peka di dalam memberikan sebutan bagi periode waktu tertentu karena mereka selalu mengaitkannya dengan kebiasaan mereka di dalam situasi berdagang, menggembala, atau pada saat perang dan damai. Karim Zaki Husamuddin menjelaskan di dalam bukunya *Az-Zamân Ad-Dalâlî* bahwa kata *sanah* ( سَنَة ) memunyai arti 'tahun' yang digambarkan dengan kekeringan tanah dan kemiskinan, sedangkan kata *'âm* yang artinya juga tahun memberikan makna kesuburan tanah dan kesejahteraan yang ada di mana-mana. Contoh lain adalah penggunaan kata *asy-syitâ'* ( الشِّتَاء ) yang menggambarkan suasana dingin, tidak ada pembuahan pada tanam-tanaman dan musim kelaparan; oleh karena itu jenis kata *asy-syitâ'* ( الشِّتَاء ) adalah *mudzakkar* ( مُذَكَّر ) atau maskulin, sedangkan *ash-shaif* ( الصَّيْف ) menunjukkan arti adanya kehangatan dan kehidupan, serta adanya hasil bumi; maka, kata *ash-shaif* ( الصَّيْف ) adalah *mu'annats* ( مُؤَنَّث ) atau feminin. Terdapat pendapat lain mengenai penyebutan *asy-syitâ'* ( الشِّتَاء ) sebagai *mudzakkar* ( مُذَكَّر ) dan *ash-shaif* ( الصَّيْف ) sebagai *mu'annats* ( مُؤَنَّث ) adalah karena Allah swt. mendahulukan kata *asy-syitâ'* ( الشِّتَاء ) dari *ash-shaif* ( الصَّيْف ) (QS. Al-Quraisy [106]: 2) dan ini menggambarkan bahwa yang maskulin adalah yang disebut terlebih dahulu sebagaimana kebiasaan orang Arab.

Demikian pula, sebagaimana kebiasaan bangsa Arab yang membedakan penggunaan suatu kata berdasarkan konotasi maka kata *al-haul* ( الحَوْل ) pun memunyai pengertian lain. Selain menunjukkan arti pergerakan matahari selama setahun, kata *al-haul* ( الحَوْل ) ini juga menggambarkan perubahan dari satu keadaan kepada keadaan yang lain. Jadi, walaupun kata *al-'âm* ( العَام ), *as-sanah* ( السَّنَة ), dan *al-haul* ( الحَوْل )

memunyai arti yang sama; namun, setiap kata tersebut memunyai konotasi yang berbeda.

Al-Qur'an menyebutkan dua kali kata *ḫaul* ( حَوْل ) di dalam arti 'tahun' seperti di atas, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 dan 240. Pemilihan kata *al-ḫaul* ( الحَوْل ) bagi kedua ayat ini adalah yang paling sesuai untuk mengungkapkan maksud Ilahi di dalam menyampaikan pesan-pesan-Nya kepada umat manusia di dalam kehidupan sosialnya.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233, Allah swt. berfirman, *wal-wâlidâtu yurdhi'na aulâdahunna ḫaulaini kâmilain* ( وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ = Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh). Oleh karena kata *al-ḫaul* ( الحَوْل ) mengandung arti asal 'perubahan', 'kekuatan', dan 'tindakan yang teliti' maka penggunaan kata *al-ḫaul* ( الحَوْل ) khusus di dalam dua ayat ini (QS. Al-Baqarah [2]: 233 dan 240) memberikan pengertian kekuatan yang diperoleh oleh seseorang setelah melewati masa tertentu, serta mengandung makna kesempurnaan kemampuan dan pertumbuhan yang lengkap. Penafsiran seperti ini diperoleh dari penjelasan mengenai rahasia adanya sinonim di dalam Al-Qur'an, seperti yang ditulis oleh Ali Al-Yamani Dardir. Berdasarkan makna-makna inilah disingkap pengertian mengenai keharusan menyusukan anak hingga dua tahun oleh ibunya. Pada usia bayi dua tahun, pertumbuhan fisiknya sudah sempurna; sang bayi tidak membutuhkan lagi unsur-unsur yang terkandung di dalam air susu ibu. Di saat inilah sang bayi berubah dari keadaan lemah menjadi kondisi yang lebih kuat dan sempurna. Tubuhnya sudah dapat memproses makanan tambahan selain air susu ibu karena sistem pencernaannya sudah mampu mencerna makanan.

Dari kitab tafsir Ibn Katsir diperoleh pengertian bahwa atas dasar perkembangan yang telah lengkap inilah para ahli fiqih menyatakan bahwa menyusui anak kecil setelah berusia dua tahun tidaklah menjadikan anak tersebut sebagai muhrimnya. Landasan dari pendapat di atas adalah hadits Rasulullah saw. yang berbunyi, *lâ yaḫrumu minar-radhâ'ah illâ mâ kâna fil-ḫaulain* ( لَايَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ إِلَّا مَا كَانَ فِي الحَوْلَيْنِ ), maksudnya adalah bahwa penyusuan yang dapat menjadikan muhrim adalah sebelum bayi mencapai usia dua tahun.

Allah swt. berfirman di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 240 bahwa seorang istri yang ditinggal mati oleh suaminya, maka ia berhak mendapatkan nafkah dan tetap menempati rumahnya selama satu tahun lamanya karena setelah jangka waktu inilah sang istri dapat mengatasi kesedihannya. Al-Qur'an menegaskan makna yang diharapkan dari ayat di atas melalui penggunaan kata *al-ḫaul* ( الحَوْل ). Pengungkapan dengan *al-ḫaul* ( الحَوْل ) yang berarti 'tahun' dan bukan sinonim lainnya seperti *as-sanah* ( السَّنَة ) dan *al-'âm* ( العَام ) adalah untuk menggambarkan bahwa adanya perubahan yang terjadi terhadap diri sang istri setelah melewati masa berkabung. Setelah satu tahun, barulah seorang istri yang ditinggal wafat oleh suaminya merasa kuat hati. Ia sudah sanggup menyesuaikan dirinya secara psikologis dan sosiologis untuk menghadapi tantangan kehidupan. ❖ *Amany Burhanuddin Lubis* ❖

## HAWÂRIYYÛN ( حَوَارِيُّوْن )

Kata *ḫawâriyyûn* ditemukan sebanyak lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu masing-masing sekali pada QS. Âli 'Imrân [3]: 52, QS. Al-Mâ'idah [5]: 111 dan 112, serta dua kali pada QS. Ash-Shaff [61]: 14. Sebagian ahli bahasa menyebutkan bahwa kata *ḫawariyyûn* merupakan serapan yang berasal dari bahasa Habsyi, yaitu *ḫawarya*, yang berarti 'putih'.

Kata *ḫawâriyyûn* yang akarnya dari kata *ḫawara* ( حَوَرَ ) pada asalnya bermakna 'dua benda/keadaan yang berlawanan (kontras) walaupun kelihatannya keduanya bersatu'. Seperti ungkapan *ḫûrun 'în* ( وَحُورٌ عِينٌ ) di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 22 berarti 'bidadari jelita yang warna putih pada bola matanya bersih kemilau serta warna hitamnya pekat dan kelam'. Pengertian ini juga mencakup dua orang yang berdiskusi karena pada dasarnya mereka berdua

memunyai pandangan yang berbeda walaupun berada di dalam satu majelis. Di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 1 Al-Qur'an menyebutkan diskusi di antara Nabi Muhammad saw. dan seorang wanita yang di-*zhihâr* oleh suaminya. Kata *hawâriyyûn* juga berarti 'sesuatu yang bersih tidak bercampur dengan yang lainnya'.

Dari pengertian-pengertian di atas, kata *hawâriyyûn* berkembang artinya menjadi 'teman/ pengikut setia para nabi'. Mereka tulus dan ikhlas di dalam membantu menegakkan agama Allah yang dibawa Nabi-Nya tersebut. Mereka menjaga kesucian hati dan jiwa dari segala cela dan aib. Hal ini didukung pula oleh hadits Nabi saw. yang menyatakan bahwa Zubair bin 'Awwam adalah *hawâriy* ( حَوَارِيّ ) di antara umat beliau, yaitu sahabat dan penolong beliau yang istimewa dan setia di dalam menegakkan agama Islam. Hadits lain berbunyi, *"Likulli nabiyyin hawâriyyûn, wa hawâriyyî Az-Zubair* ( لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيُّوْنَ وَحَوَارِيِّ الزُّبَيْرُ = Setiap nabi memiliki penolong, dan penolongku adalah Zubair).

Di dalam Al-Qur'an, kata *hawâriyyûn* secara khusus dimaksudkan hanya untuk pengikut-pengikut setia Nabi Isa as. Mereka disebut *hawâriyyûn* karena kebiasaan mereka yang selalu menggunakan pakaian putih sebagai lawan dari kebiasaan masyarakat mereka yang suka memakai pakaian berwarna hitam. Sebagian ulama menyatakan bahwa penamaan tersebut adalah karena mereka suka mengajarkan agama dan ilmu kepada manusia lainnya supaya jiwa manusia tersebut menjadi suci.

Dari lima ayat di atas, Al-Qur'an menyebutkan *hawâriyyûn* di dalam tiga konteks. **Pertama**, pernyataan keimanan mereka kepada Allah dan kesetiaan kepada Nabi Isa serta kesiapan mereka membantu perjuangan Nabi Isa untuk menegakkan agama Allah yang dibawanya pada saat umatnya (Bani Israil) mengingkarinya (QS. Âli 'Imrân [3]: 52 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 111). **Kedua**, permintaan mereka kepada Nabi Isa agar Allah menurunkan hidangan dari langit untuk menambah keimanan dan kemantapan hati mereka (QS. Al-Mâ'idah [5]: 112). **Ketiga**, perintah Allah supaya umat Islam juga menjadi penolong perjuangan Nabi Muhammad saw. di dalam menegakkan agama Allah, sebagaimana telah ditunjukkan oleh *hawâriyyûn* kepada Nabi Isa karena hanya orang yang menolong agama Allah kelak yang akan menang (QS. Ash-Shaff [61]: 14).

Menurut sebagian ahli, para pengikut setia Nabi Isa tersebut berjumlah dua belas orang, yaitu Simon (Petrus), Andreas, Yakub bin Zabdi, Yahya saudara Yakub, Piliphus, Bartolomius, Toas, Matius, Yakub bin Alpius, Tadius, Simon orang Kanani, dan Yudas Iskariot.

Makna *hawâriyyûn* sebagai pengikut Nabi Isa sebenarnya tidak keluar dari pengertian kebahasaan sebagaimana diungkap di atas. Mereka beriman dan membela Nabi Isa di tengah-tengah Bani Israil yang mengingkari dan mendustainya. Mereka setia mengikuti Nabi Isa meskipun di antara mereka terdapat perbedaan sifat dan kepribadian yang mencolok. Sebagai wujud kesetiaan tersebut, mereka tidak akan mencapuradukkan keimanan dan kesetiaan tersebut dengan kekafiran. ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

## HÂWIYAH ( هَاوِيَة )

Secara bahasa berasal dari kata *hawâ, yahwî, hawiyyan/huwiyyan,* yang berarti 'jatuh'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) sebagai 'jatuh dari tempat yang tinggi ke tempat yang rendah', dan kata *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) diartikannya sebagai 'tempat yang rendah, yang apabila seseorang jatuh ke dalamnya maka sulit baginya untuk kembali'. Selain itu, kata *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) juga diartikannya sebagai 'nama bagi neraka jahannam'.

Kata *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) hanya disebutkan sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 9. Muhammad Husain Ath-Thabathabai menyebutkan di dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud dengan *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) di dalam ayat ini ialah neraka jahannam. Penamaan neraka dengan *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) itu karena bila orang masuk ke dalamnya berarti jatuh ke tempat yang paling rendah. Pengertian

ayat, *fa ummuhû hâwiyah* ( فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ) ialah tempat kembalinya ke neraka, sebagaimana seorang anak kembali kepada ibunya. Namun, menurut pendapat lain yang juga dikutip oleh Ath-Thabathabai, yang dimaksud dengan kata *ummuhû* ( أُمُّهُ ) di sini ialah 'ujung' atau 'puncak kepalanya', karena seseorang yang dimasukkan ke dalam nereka, yang lebih dahulu masuk ialah kepalanya.

Ibnu Zaid, sebagaimana yang dikutip Al-Qurthubi, sejalan dengan pendapat di atas. Hanya ia menambahkan bahwa *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) adalah nama pintu neraka yang paling bawah. Menurut Qatadah, makna ayat, *fa ummuhû hâwiyah* (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) ialah 'tempat kembalinya ke neraka' (*fa masîrun ilan-nâri,* [ فَمَسِيْرٌ إِلَى النَّارِ ]). Menurut Ikrimah, maksud ayat ini ialah yang lebih dahulu dimasukkan ke dalam neraka adalah kepala seseorang, sedangkan menurut Akhfasy, makna *ummuhû* ialah tempat menetapnya.

Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi menafsirkan kata *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) di dalam ayat ini dengan ayat berikutnya, yaitu di dalam bentuk pertanyaan. Tuhan berkata, "Tahukah kamu apakah nereka *hâwiyah* itu?" Lalu dijawab sendiri oleh Tuhan dengan firman-Nya pula, "*nârun hâmiyah* ( نَارٌ حَامِيَةٌ = api yang sangat panas)." Selanjutnya, ia menambahkan, penggunaan kata *hâwiyah* ( هَاوِيَةٌ ) di sini adalah untuk menunjukkan bahwa neraka *hâwiyah* sangat dalam dan sangat jauh di bawah ❖ *Hasan Zaini* ❖

## HAYÂH ( حَيٰوةٌ )

Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut 76 kali, tersebar di dalam beberapa surah, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85, 86, 96, 179, 204, dan 212. Di dalam bentuk lain kata itu disebut 114 kali.

Secara etimologis kata *hayâh* merupakan turunan dari kata *hayâ* yang pada asalnya memiliki dua arti. **Pertama**, 'kehidupan', sebagai lawan dari kematian, seperti ungkapan *hayâtul-insân* ( حَيَاةُ الإِنْسَانِ = kehidupan manusia), dan *hayâtun-nabât* ( حَيَاةُ النَّبَاتِ = kehidupan nabati). **Kedua**, 'rasa malu' yang diungkapkan dengan bentuk *hayâ'* ( حَيَاءٌ ), sebagai lawan dari tebal muka yang diungkapkan dengan *al-wiqâhah* ( الوَقَاحَة ). Pengertian ini dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2]: 26. Abu Zaid, seorang ahli bahasa, mengatakan bahwa setiap sesuatu yang dapat menyebabkan rasa malu bila terlihat, disebut *hayâ'* ( حَيَاءٌ ), misalnya jenis unta disebut dengan *hayâ'un-nâqah* ( حَيَاءُ النَّاقَةِ ).

Kedua arti bahasa tersebut sebenarnya tidak ada perbedaan karena malu dengan hidup tidak dapat dipisahkan. Setiap yang merasa malu sudah pasti (ia) hidup.

Ayat-ayat yang menyebut kata *hayâh* dapat memberi keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk menggambarkan arti 'hidup' sebagai antonim dari mati.

Ar-Raghib Al-Ashfahani, seorang pakar bahasa Al-Qur'an, mengatakan bahwa kata *hayâh* digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan arti-arti sebagai berikut:

1. Potensi berkembang yang ada pada nabati dan hewani, seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30.
2. Potensi merasa seperti yang dimiliki hewan. Oleh karena itulah, "hewan" disebut dengan *hayawân* ( حَيَوَانٌ ), seperti di dalam QS. Fâthir [35]: 22.
3. Potensi berpikir seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 122.
4. Ibarat hilangnya kegelapan atau timbulnya terang, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 154.
5. Kehidupan di akhirat yang bersifat abadi, seperti di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 24.
6. Sifat Allah, yaitu Allah Mahahidup dan tidak akan mati, lagi Pemberi Hidup. Sifat "hidup" ini hanya dimiliki Allah, dan tidak dapat disamakan dengan hidup yang dimiliki manusia, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 255.

Dari sisi lain, kata *hayâh* digunakan Al-Qur'an untuk arti hidup di dunia dan hidup di akhirat, misalnya pada QS. Yûnus [10]: 64. Kesemua ayat yang menyebut kata *hayâh* dengan arti 'hidup' menunjukkan bahwa kehidupan di dunia ini bersifat sementara, sedangkan hidup

di akhirat bersifat abadi dan tempat mempertanggungjawabkan semua perbuatan ketika hidup di dunia.

Dari sini terlihat bahwa kata *hayâh* yang digunakan Al-Qur'an tidak harus selalu dikaitkan dengan peredaran darah atau denyut jantung. Ada orang yang telah meninggal dunia, tetapi oleh Al-Qur'an tetap dinilai hidup (QS. Al-Baqarah [2]: 154). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## HAYY, AL- ( الْحَيّ )

Makna *al-Hayy* ( الْحَيّ ) adalah siapa yang memiliki sifat *al-hayâh* ( الحَيَاة ). Ar-Razi ketika menafsirkan *Ayat al-Kursiy* (QS. Al-Baqarah [2]: 255) menjelaskan bahwa "hidup" dalam pengertian kebahasaan adalah *kesempurnaan* sesuai objek yang disifatinya. Bukankah—tulisnya—membangun kembali bangunan yang runtuh dinamai *Ihyâ' al-Mawât*? Dan bukankah bumi/tanah gersang yang dihidupkan-Nya adalah dengan menumbuhkan tumbuhan? Demikian itulah kesempurnaan tanah; di mana tumbuhan yang hidup adalah yang berdaun hijau. Manusia yang hidup menurut Ar-Razi adalah yang mengetahui dan mampu.

Dalam Al-Qur'an, kata *hayy* ditemukan sebanyak sembilan belas kali; lima menyifati manusia dan empat belas dalam konteks pembicaraan tentang Allah. Lima di antara empat belas ayat ini menguraikan sifat Allah, seperti firman-Nya pada *Ayat al-Kursî*; delapan berbicara tentang kuasa Allah memberi hidup dan mencabut hidup, dengan menggunakan kata *tukhriju* ( تُخْرِجُ ) atau *mukhriju* ( مُخْرِجُ ): "*Tukhriju al-hayya min al-mayyiti wa tukhriju al-mayyita min al-hayy* ( وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ )." Hanya sekali, kata ini ditemukan dengan menggunakan kata "*Kami jadikan*," yaitu firman-Nya: ( وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ) "*Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup*" (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30).

Sifat Allah *al-Hayy* tiga di antaranya di rangkaikan dengan sifat-Nya *al-Qayyûm*, sedang dua sisanya tanpa rangkaian sifat yang lain, namun konteksnya memberi kesan bahwa Allah mengurus dan memenuhi kebutuhan hamba-hamba-Nya, karena itu Dia hendaknya disembah dan dimintai pertolongan (QS. Al-Furqân [25]: 58).

Perangkaian sifat *al-Hayy* Allah dengan sifat *al-Qayyûm* ( القَيُّوم ), yang maknanya adalah "*Maha berdiri sendiri lagi Maha Mengurus makhluk-makhluk-Nya*," atau perangkaiannya dengan uraian yang menunjuk "pemenuhan kebutuhan makhluk", memberi isyarat bahwa hidup yang sebenarnya bukan sekadar hidup untuk diri sendiri, tetapi harus memberi hidup dan sarana kehidupan kepada pihak lain.

Menurut Imam Ghazali, *al-Hayy* atau Allah Yang Maha Hidup adalah *al-Fa'âl ad-Darrak* ( الفَعَّال الدَّرَّاك ). Yakni "Maha Pelaku lagi Maha Mengetahui/menyadari." Banyak ulama yang mengartikan hidup makhluk sebagai *Mâ bihi al-hissu wal harakah*, yakni "sesuatu yang menjadikan sesuatu, merasa/mengetahui dan bergerak." Yang tidak memiliki pengetahuan, tidak merasa, tidak juga dapat bergerak/menggerakkan dirinya sendiri, maka ia tidaklah hidup. Pengetahuan atau kesadaran adalah menyadari dirinya sendiri. Semakin banyak pengetahuan dan kesadaran, dan semakin peka perasaan, maka semakin tinggi kualitas hidup. Karena itu hidup bertingkat-tingkat.

Ada hidup duniawi dan ada juga hidup ukhrawi. Yang ukhrawi lebih tinggi nilainya dari yang duniawi—bagi yang hidup di sana—karena pengetahuan, kesadaran, dan gerak lebih leluasa daripada hidup duniawi. Orang-orang yang tersiksa di neraka, hidupnya sangat terbatas, bahkan: ( ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ) "*Mereka tidak mati (sehingga terbebaskan dari siksa), tidak pula hidup (dengan kehidupan yang nyaman apalagi berkualitas)*" (QS. Al-A'lâ [87]: 13).

Hidup duniawi pun bertingkat, ada hidup tumbuhan, binatang, manusia, malaikat, dan lain-lain. Masing-masing dari jenis-jenis tersebut, bertingkat-tingkat pula kehidupannya.

Allah swt. adalah Yang Maha hidup karena Dia mengetahui segala sesuatu, hidup-Nya langgeng tidak berakhir, bahkan Dia yang memberi dan mencabut kehidupan dari yang

hidup. Selain-Nya hidup karena dianugerahi oleh-Nya hidup, sedang Allah hidup bukan karena anugerah. Selain-Nya akan mati. Adapun Allah, jangankan mati, tidur atau kantuk pun tidak menyentuh-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## HAYYIN ( هَيِّنٌ )

Kata *hayyin* (*hayyinun*) ini berakar pada tiga huruf, yaitu *ha' – huruf illat – nun.* Di dalam Al-Qur'an, kata yang terambil dari akar kata itu disebutkan sebanyak 20 kali dengan 11 bentuk kata yang berlainan. Kata *hayyinun* sendiri disebutkan sebanyak tiga kali, dua kali di dalam bentuk *marfu', hayyinun* ( هَيِّنٌ ), yaitu pada QS. Maryam [19]: 9 dan 21, sedangkan lainnya disebutkan di dalam bentuk *manshub, hayyinan* ( هَيِّنًا ), yaitu pada QS. An-Nûr [24]: 15 .

Pada kedua ayat yang pertama, kata *hayyinun* ( هَيِّنٌ ) mengisyaratkan akan kekuasaan dan kebesaran Allah yang dengan mudah menciptakan seorang manusia, seperti yang termaktub di dalam QS. Maryam [19]: 9. Ayat tersebut merupakan jawaban atas keraguan Nabi Zakaria as. tatkala ia berdoa agar dikaruniai seorang anak (QS. Maryam [19]: 3-6), padahal ia sendiri telah memasuki usia lanjut, sedangkan istrinya adalah seorang yang mandul, seperti ungkapan di dalam QS. Maryam [19]: 8.

Menurut Ath-Thabari, ungkapan yang terkandung di dalam QS. Maryam [19]: 9 tersebut merupakan *kinâyah* (sindiran) terhadap keheranan Zakaria tentang penciptaan manusia yang bernama Yahya, sedangkan Allah pernah menciptakan manusia lain, yaitu ketika menciptakan Nabi Adam as. Hal ini seiring dengan firman Allah di dalam QS. Al-Insân [76]: 1.

Adapun QS. Maryam [19]: 21 merupakan jawaban atas keraguan Maryam tatkala Allah akan mengaruniakan seorang anak (QS. Maryam [19]: 19), sedangkan Maryam sendiri belum pernah tersentuh oleh seorang laki-laki dan melakukan perzinaan (QS. Maryam [19]: 20).

Menurut Ash-Shabuni, ayat di atas mengandung tiga hal, yaitu: keajaiban, pelajaran, dan rahmat. Keajaiban yang dimaksud adalah terlahirnya seorang manusia yang bernama Isa as. dari seorang ibu yang belum bersentuhan dengan seorang pria manapun. Yang dimaksud dengan pelajaran adalah bahwa penciptaan Nabi Isa as. merupakan salah satu tanda kebesaran Allah yang harus diimani dan diyakini oleh manusia, walaupun hal itu dianggap aneh di mata mereka. Adapun rahmat di sini adalah diutusnya Nabi Isa as. untuk memberi petunjuk kepada umatnya.

Kandungan yang terdapat di dalam kedua ayat pada QS. Maryam di atas adalah salah satu di antara sekian kekuasaan dan kebesaran Allah terhadap kehidupan manusia. Di sisi lain, juga merupakan salah satu kontribusi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan bahwa manusia tercipta tidak hanya berasal dari adanya pertemuan dua sel telur manusia, melainkan juga ada yang tercipta dari seorang ibu yang mandul (penciptaan Nabi Yahya as.), ada yang tercipta dari seorang ibu yang belum berhubungan dengan pria mana pun (penciptaan Nabi Isa as.), dan ada pula yang tercipta tanpa didahului oleh manusia mana pun (penciptaan Nabi Adam as.).

Adapun kata *hayyin* ( هَيِّن ) pada QS. An-Nûr [24]: 15 adalah berkaitan dengan sikap para penyebar kabar palsu, *haditsul ifki* ( حَدِيْث الْإِفْك ). Khususnya Abdullah bin Ubay bin Salul yang menganggap ringan *hayyin* ( هَيِّن ) dan tanpa merasa bersalah akan apa yang mereka kabarkan.

Sebagaimana yang diutarakan di dalam sebuah riwayat dari Bukhari dan Muslim dan lainnya yang bersumber dari Aisyah, juga riwayat dari Ath-Thabrani yang bersumber dari Ibnu Abbas dan Ibnu Umar, serta riwayat dari Al-Bazzar yang bersumber dari Abu Hurairah dan Ibnu Mardawaih dari Abu Yassar mengemukakan bahwa Rasulullah saw. Apabila akan bepergian, ia mengundi terlebih dahulu, siapa di antara istrinya yang akan dibawa ikut serta di dalam perjalanan tersebut, termasuk ketika akan pergi ke medan perang.

Pada suatu hari (setelah turun ayat hijab)

kebetulan Aisyah terundi untuk dibawa ikut serta berangkat ke medan perang. Setelah selesai peperangan dan ketika di tengah-tengah perjalanan pulang yang telah mendekati kota Madinah, Rasulullah memberi izin untuk berhenti sebentar di waktu malam hari. Saat itu Aisyah turun dari tandu untuk membuang air. Ketika telah sampai di tempatnya, semula ia merasa kalungnya tidak ada bersamanya dan ia kembali lagi untuk mencari kalung tersebut. Lama sekali ia mencari kalung tersebut; sedangkan para pasukan akan berangkat kembali untuk meneruskan perjalanan. Saat itu orang yang bertugas mengangkat tandu yang ditumpangi Aisyah tidak mengira bahwa Aisyah tidak ada di sana.

Di saat kalung tersebut telah ditemukan dan kembali ke tempat semula, ternyata para pasukan telah berangkat dan meninggalkan tempat tersebut. Aisyah duduk istirahat di tempat tersebut dengan harapan orang-orang tersebut akan kembali untuk mencari dan menjemputnya. Di dalam keadaan menunggu jemputan tersebut Aisyah mengantuk dan tertidur di dalam keadaan duduk. Saat itu Shafwan bin Al-Muattal yang tertinggal oleh pasukan karena suatu urusan telah sampai di tempat di mana Aisyah tertidur, dan ia melihat sebuah bayangan manusia. Ia mengenali bayang-an tersebut karena ia pernah melihat bayangan serupa saat sebelum turunnya ayat hijab. Aisyah terbangun karena mendengar ucapan Shafwan, *"innâ lillâhi wainnâ ilaîhi râji'ûn"*. Saat itu juga Aisyah menutupi wajahnya dengan kerudung tanpa mengucapkan sepatah kata pun dan ia tidak mendengar ucapan Shafwan kecuali apa yang dilontarkan tadi. Kemudian Shafwan menyuruh untanya untuk berlutut agar Aisyah dapat naik di atasnya, dan ia pun menuntun unta tersebut hingga sampai di tempat peristirahatan pasukan yang sedang berteduh di tengah hari. Saat itulah mulai terdengar kabar bohong tentang Aisyah. Betapa menyayat hati Aisyah yang menerima fitnah tersebut, sampai-sampai ia pernah menangis tanpa henti-hentinya dan tidak sempat untuk tidur walau sekejap saja. Bahkan, ada seorang wanita Anshar yang meminta izin untuk turut serta menangis sebagai sikap bela duka atas apa yang menimpa diri Aisyah.

Kondisi ini pun turut memicu kerenggangan tali perkawinannya dengan Rasulullah. Pernah suatu hari Rasulullah memanggil Ali bin Abi Thalib dan Utsman bin Zaid untuk membicarakan perceraian beliau dengan Aisyah karena saat itu wahyu belum juga turun untuk menjernihkan persoalan tersebut. Namun, kedua orang tersebut tidak mengutarakan apa pun kecuali hal-hal yang baik pada diri Aisyah. Begitu pula halnya ketika Rasulullah memanggil Barirah, tidak ada hal lain di mata Barirah kecuali kehidupan Aisyah dengan ternaknya.

Sampai suatu ketika, Aisyah berkata kepada Rasulullah, "Sekiranya aku mengakui bahwa aku melakukan sesuatu, padahal Allah mengetahui bahwa aku suci dari perbuatan itu, pasti tuan akan memercayai aku. Demi Allah aku tidak mendapatkan suatu perumpamaan yang sejalan dengan peristiwa ini kecuali apa yang diucapkan ayah Yusuf as., '*Maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku). Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan*'" (QS. Yûsuf [12]: 18).

Kemudian Rasulullah meninggalkan Aisyah untuk berbaring di tempat tidur beliau, dan Aisyah pun menuju di tempat pembaringan. Saat itu Rasulullah belum bisa memejamkan mata, lalu duduk di salah satu ruangan rumah beliau, belum juga Rasulullah beranjak dari tempat duduknya dan tak seorang pun dari seisi rumah yang keluar, Allah menurunkan wahyu kepada nabi-Nya. Setelah selesai menerima wahyu, kalimat yang pertama kali beliau ucapkan adalah, "Bargembiralah wahai Aisyah, sesungguhnya Allah telah membersihkanmu". Maka, berkatalah ibunya kepada Aisyah, "Bangun dan menghadaplah kepadanya". Aisyah berkata, "Demi Allah, aku tidak akan bangun menghadap kepadanya, dan tidak akan memuji syukur kecuali kepada Allah yang telah menurunkan ayat tang menyatakan kesucianku" (QS. An-Nûr [24]: 11-20). ❖ *Ahmad Sudirman Abbas* ❖

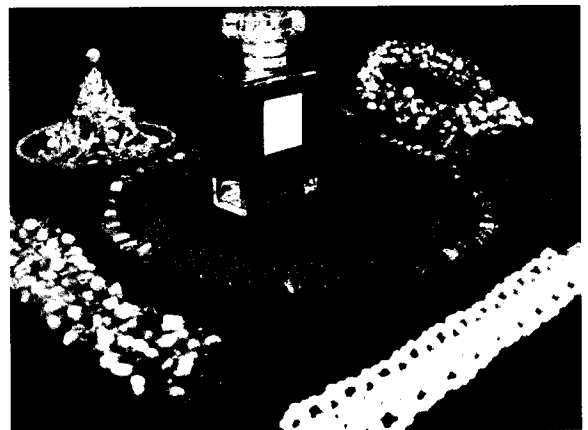
## HAZL ( هَزْل )

Kata *hazl* adalah bentuk infinitif dari *hazala – yahzulu* ( هَزَلَ – يَهْزُلُ ) atau *hazila – yahzalu – hazlan, huzlan, huzâlan* ( هَزِلَ – يَهْزَلُ – هَزْلًا وَهُزْلًا وَهُزَالًا ) yang mengandung arti [1) 'menjadi lemah lagi kurus' dan (2) 'bergurau/berjenaka dan mengigau/berkata tidak keruan' sebagai lawan dari *jadda* ( جَدَّ = bersungguh-sungguh). Kata *al-hazl* ( الْهَزْل ) hanya satu kali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Ath-Thâriq [86]: 14, *wamâ huwa bil-hazl* ( وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ = dan sekali-kali bukanlah Al-Qur'an senda gurau). Menurut Al-Ashfahani, yang dimaksud dengan *al-hazl* ( الْهَزْل ) di dalam ayat ini adalah *kullu kalâmin lâ tahshîla lahû* ( كُلُّ كَلَامٍ لَاتَحْصِيْلَ لَهُ = setiap perkataan yang tidak ada hasilnya sama sekali). As-Samarqandi dan Az-Zajjaj mengartikannya dengan *al-la'b* ( اللَّعْبُ = main-main), sedangkan menurut As-Suyuthi, kata itu berarti *al-bâthil wal-la'b* ( الْبَاطِلُ وَاللَّعْبُ = kebatilan dan permainan). Dengan demikian, ayat di atas mengandung makna *Al-Qur'ân laisa huwa bil-bâthil wal-la'b* ( الْقُرْآنُ لَيْسَ هُوَ بَالْبَاطِلِ وَاللَّعْبِ = Al-Qur'an bukanlah kalam yang mengandung kebatilan dan permainan). Ayat ini merupakan penegasan dari ayat sebelumnya mengenai Al-Qur'an sebagai kalam yang benar-benar datang dari Tuhan, yang membedakan di antara yang hak dan yang batil, bukan kata-kata kosong atau dongengan orang-orang terdahulu sebagaimana dianggap oleh orang-orang kafir. Di dalam ayat sebelumnya (QS. Ath-Thâriq [86]:13), Allah menyatakan *Innahû laqaulun fashl* ( إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ = Sesungguhnya Al-Qur'an itu benar-benar firman yang memisahkan di antara yang hak dan yang batil). Di samping menggunakan kata *innahû* ( إِنَّهُ ) dan *laqaulun* ( لَقَوْلٌ ) untuk memperkuat kebenaran pernyataan tersebut, ayat ini juga dikukuhkan dengan sumpah oleh Tuhan pada dua ayat sebelumnya (Ayat 11 dan 12) *Was-samâ'i dzâtir-raj'i wal-ardhi dzâtish-shad'* ( وَالسَّمَآءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ = Demi langit yang mengandung hujan dan bumi yang memunyai tumbuh-tumbuhan). Di dalam hubungan ini Al-Maraghi mengatakan bahwa Allah menguatkan kebenaran risalah rasul-Nya yang mulia kepada umat manusia dan mengukuhkan kebenaran Al-Qur'an. Pada bagian lain dikatakan bahwa yang terpenting di dalam masalah ini adalah kebenaran Al-Qur'an yang dianggap sebagai dongeng oleh orang-orang kafir. ❖ *Noorwahidah* ❖

## HILYAH ( حِلْيَة )

Kata *hilyah* dan kata lain yang seasal dengan itu disebut sembilan kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31, QS. Al-Hajj [22]: 23, dan QS. Al-Insân [76]: 21.

Kata *hilyah* berasal dari kata *halaya* ( حَلَيَ ), terdiri dari huruf, *ha* ( ح ), *lam* ( ل ), dan *ya* ( ي ). Bentuknya bisa bervariasi dari *haliya* ( حَلِيَ ), *yahlî* ( يَحْلِي ), *hilyun* ( حِلْيٌ ). *Hilyatun* ( حِلْيَةٌ ) merupakan bentuk jamak dari kata *hilyun* ( حِلْيٌ ).

Ditinjau dari sisi terminologi, kata *hilyun* berarti 'sesuatu yang elok, yang digandrungi oleh setiap orang untuk dipakainya'. Arti kata *hilyah* kemudian berkembang menjadi semua bentuk perhiasan, baik yang terbuat dari emas, perak, mutiara, permata dan lain-lain.

*Hilyah, perhiasan yang didambakan oleh manusia*

Kata *hilyah* yang disebut di dalam Al-Qur'an, pengertiannya sebagai berikut. **Pertama,** 'perhiasan keduniaan', seperti Allah memberi gambaran tentang hasil laut berupa ikan dan permata yang bisa dijadikan sebagai perhiasan (di dalam QS. An-Nahl [16]: 14) atau dari bahan-bahan logam yang mereka olah menjadi perhias-

an (di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17); sikap umat Nabi Musa sewaktu ditinggalkannya bersama saudaranya, Harun. Mereka mengumpulkan perhiasan, lalu membuat bentuk unta (di dalam QS. Al-A'râf [7]: 148); perbandingan yang diberikan Allah terhadap orang-orang kafir bahwa Dia tidak membutuhkan anak perempuan yang menginginkan perhiasan (di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 18); perhiasan yang akan dijanjikan oleh Allah di akhirat kelak bagi penghuni surga (di dalam QS. Al-Kahf [18]: 31, QS. Al-Hajj [22]: 23, QS. Fâthir [35]: 33, dan QS. Al-Insân [76]: 21). **Kedua**, 'perbedaan keadaan air laut, ada yang asin dan ada yang tawar' (di dalam QS. Fâthir [35]: 12).

Kedua pengertian yang dikemukakan di atas sebenarnya tidak keluar dari pokok pengertian kata *hilyah*, yakni sesuatu yang didambakan oleh manusia, baik itu perhiasan maupun air laut yang tawar. Demikian itu karena baik perhiasan yang bisa memperelok bentuk/rupa dan penampilan seseorang sehingga kelihatan anggun dan cantik, maupun air yang tawar merupakan dua hal yang sangat dibutuhkan manusia di dalam kehidupannya.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## HIMÂR ( حِمَار )

Secara bahasa kata *himâr* berasal dari kata *al-humrah* (merah). Keledai dinamai *himâr* karena kulitnya yang kemerah-merahan. Kata *himâr* adalah bentuk mufrad (tunggal), bentuk jamaknya ialah *hamîr* ( حَمِيْرٌ ), *humur* ( حُمُرٌ ), *hamarah* ( حَمَرَةٌ ), *humr* ( حُمْرٌ ), *humûr* ( حُمُوْرٌ ), dan *humûrah* ( حُمُوْرَةٌ ).

*Himâr* adalah sejenis hewan yang dikenal sebagai pembawa barang, baik liar maupun jinak, berkaki empat, dan memunyai suara keras. Binatang ini agak menyerupai kuda jantan (*al-hishân,* الحِصَان ), tetapi badannya lebih kecil, telinganya lebih panjang, ekornya lebih pendek. *Himâr* diduga berasal dari daerah dataran tinggi Nil dan sejak zaman purbakala telah dimanfaatkan oleh manusia. Biasanya binatang ini tidak tahan menghadapi suhu yang sangat dingin, tetapi memunyai keunggulan di dalam menempuh jalan-jalan poros yang tidak rata. Kulitnya sangat kuat sehingga sering kali dijadikan bahan pembuat beduk dan alat-alat kesenian yang berasal dari kulit. Masa hamilnya selama 11 bulan dan hanya melahirkan seekor anak sekali lahir. Kadang-kadang umur keledai mencapai 50 tahun. Ini dapat diketahui dengan memerhatikan giginya sebagaimana halnya kuda. Bahkan, gigi keledai lebih kuat daripada gigi kuda dan umurnya lebih panjang 1 tahun atau 2 tahun daripada umur kuda. Suatu keistimewaan yang terdapat pada kuda dan keledai ialah kedua jenis binatang ini bisa mengawini binatang lain yang tidak sejenis dengannya. Hal ini dapat terjadi pada waktu keledai berusia sekitar 30 bulan. Di antara keledai ada yang kuat membawa beban, ada pula yang cepat berlari dan bisa berpacu seperti kuda. Suatu hal yang mengherankan dari keledai ialah bila ia mencium bau serigala niscaya ia akan melemparkan dirinya ke arah serigala tersebut karena sangat takut. Maksudnya ingin lari, tetapi malah bertambah dekat dengan serigala itu.

Kata *himâr* di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 5 dan QS. Al-Baqarah, [2]: 259. Di dalam bentuk jamak diulang sebanyak tiga kali, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 8, QS. Luqmân [31]: 19, dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 50. Adapun kata *humr* (merah) disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Fâthir [35]: 27.

Kata *himâr* di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 5 berkaitan dengan sikap mental orang Yahudi dan kaum Bani Israil yang tidak mengamalkan isi kitab Taurat, antara lain mengingkari kenabian Muhammad saw. Allah mengumpamakan mereka seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal, tetapi tidak mengetahui isinya sama sekali; bahkan, keledai tersebut tidak mengetahui apa sesunguhnya yang dibawanya itu.

Kata *himâr* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 diungkapkan di dalam konteks pembicaraan

mengenai kisah seorang yang ragu-ragu tentang kekuasaan Tuhan menghidupkan yang mati. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## HITHTHAH ( حِطَّة )

Secara bahasa, menurut Ibnu Faris, kata *hiththah* berasal dari kata *haththa* ( حَطَّ ) yang berarti 'menurunkan sesuatu dari tempat yang tinggi'. *Hiththah* berarti 'meminta kepada Tuhan supaya dosa diturunkan/diampuni'. Ibrahim Anis mengartikan *hiththah* sebagai *thalab al-maghfirah* ( طَلَبُ الْمَغْفِرَة = meminta ampun). Kata lain yang seasal dengan *hiththah* ialah *hathâth* ( حَطَاطٌ ), yang berarti 'dadih susu', dan juga berarti 'jerawat'; *huthâth* ( حُطَاطٌ ) berarti 'bau busuk'; *hathûth* ( حَطُوْطٌ ) berarti 'unta yang cepat jalannya'; *hathâthah* ( حَطَاطَة ) berarti 'gadis kecil'; dan *hathîthah* ( حَطِيْطَة ) berarti 'potongan harga'.

Kata *hiththah* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'râf [7]: 161. Kata *hiththah* di dalam kedua ayat ini disebut berkaitan dengan kisah umat Nabi Musa dan kaum Bani Israil. Tuhan menyuruh mereka memasuki Bait Al-Maqdis dan bertempat tinggal di dalamnya. Mereka diboleh-kan memakan hasil buminya dan dianjurkan mengucapkan kata *hiththah* (bebaskanlah kami dari dosa). Namun, sebagian mereka mengganti kata tersebut dengan kata lain yang tidak dianjurkan. Karena itu, Tuhan menurunkan azab kepada mereka. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *hiththah* di sini selain dengan makna 'bebaskanlah kami dari dosa', juga ada yang mengartikannya dengan *qûlû shawâbâ* ( قُوْلُوا صَوَابًا = katakanlah kata yang benar).

Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, makna mengatakan kata *hiththah* ialah 'Berdoalah kepada Allah agar Allah membebaskan dosa kamu, menggugurkan dan mengampuninya.' Kata *hiththah* pada mulanya diucapkan oleh orang Yahudi. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan kata tersebut. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## HIZB ( حِزْب )

Kata *hizb* ( حِزْب ) berasal dari akar kata *ha, za, ba.* Menurut Ibnu Faris, semua kata yang akar katanya demikian mengandung arti 'berkumpulnya sesuatu'. Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *al-hizb* ( الْحِزْب ) adalah 'kumpulan atau kelompok yang memilki ikatan di dalamnya'. Atas dasar itu, kumpulan manusia dapat disebut *hizb* ( حِزْب ) seperti diungkapkan di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 53. Demikian pula segala sesuatu yang berkumpul dapat disebut *hizb* ( حِزْب ) seperti sekumpulan ayat dan semacamnya.

Kata *hizb* ( حِزْب ), bentuk *mutsannâ*-nya (yang menunjuk arti dua), *hizbain* ( حِزْبَيْن ), dan bentuk jamaknya, *ahzâb* ( أَحْزَاب ) di dalam Al-Qur'an digunakan sebanyak 20 kali dengan rincian delapan kali dengan bentuk *mufrad,* yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 56 dan sebagainya, satu kali dengan bentuk *mutsannâ,* yaitu di dalam QS. Al-Kahfi [18]:12, dan 11 kali dalam bentuk jamak yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 17, QS. Ar-Ra'd [13]: 36, dan sebagainya.

*Hizb* ( حِزْب ) dengan bentuk *mufrad* atau tanggal dipakai baik untuk kelompok yang memperjuangkan ajaran Allah maupun kelompok yang menentang ajaran Allah. Di samping itu, digunakan juga untuk menunjukkan kelompok-kelompok atau *firqah-firqah* yang terdapat pada sebuah kelompok besar. Bentuk jamak *ahzâb* ( أَحْزَاب ), semuanya digunakan untuk kelompok yang menentang Allah dan rasul-Nya. Adapun penggunaannya dalam bentuk *mutsannâ, hizbain* ( حِزْبَيْن ) hanya digunakan satu kali yang mengacu pada dua kelompok yang berselisih tentang lamanya *ashhâbul-kahfi* ( أَصْحٰبَ الْكَهْفِ = penghuni goa) tidur.

Kata *hizb* ( حِزْب ) yang mengacu pada kelompok yang memperjuangkan ajaran Allah ditemukan pada dua tempat dengan menggunakan ungkapan *hizbullah* ( حِزْبُ الله ), yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 56 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22. Ciri khas kelompok ini, sebagaimana disebutkan pada kedua ayat tersebut adalah percaya kepada Allah dan hari akhirat, menjadikan Allah dan rasul-Nya serta orang-orang yang beriman sebagai penolong, dan tidak menjalin hubungan kasih sayang dengan orang

yang menentang Allah dan rasul-Nya meskipun mereka adalah orang tua, anak, saudara atau keluarga dekat lainnya.

Adapun kata *hizb* ( حِزْب ) yang menunjuk pada kelompok yang menentang ajaran Allah menggunakan ungkapan *hizb as-syaithan* ( حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ = kelompok setan), kata tersebut juga terdapat pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Mujâdilah [58]: 19 dan QS. Fâthir [35]: 6. Di dalam surah pertama dinyatakan bahwa orang-orang yang memusuhi Islam itu telah dikuasai oleh setan dan dijadikan lupa mengingat Allah sehingga mereka dianggap sebagai *hizb as-syaithan* ( حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ = kelompok setan). Pada QS. Fâthir tersebut, diingatkan bahwa setan itu betul-betul musuh; kita diminta menjadikannya musuh karena setan itu benar-benar hanya mengajak pengikutnya menjadi penghuni neraka.

Kata *hizb* ( حِزْب ) yang mengacu ke kelompok-kelompok yang timbul pada pengikut rasul terdapat pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 53 dan QS. Ar-Rûm [30]: 32. Di dalam ayat pertama dinyatakan bahwa para pengikut Rasulullah yang menjadikan agama mereka yang sebenarnya satu, terpecah-belah menjadi beberapa pecahan dan tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada sisi mereka masing-masing. Ayat kedua menjelaskan salah satu sifat orang musyrik, yaitu memecah-belah agama mereka.

Selanjutnya kata *ahzâb* ( أَحْزَاب ) yang digunakan lebih banyak di dalam Al-Qur'an, semuanya mengacu ke kelompok yang membangkang terhadap rasul mereka. Kelompok yang dimaksud terkadang mengacu pada kelompok ahlulkitab yang mengadakan/membentuk konspirasi dengan kaum musyrik untuk menghadapi Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya seperti yang terdapat di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 36. Terkadang juga menunjuk pada kaum *kuffâr* Quraisy yang bekerja sama dengan Yahudi dan orang-orang munafik untuk memerangi umat Islam; hal ini terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 20 dan 22. Terkadang juga mengacu pada kaum Yahudi dan kelompok kaum Nasrani yang bersatu melawan Nabi seperti di dalam QS. Maryam [19]: 37, dan terkadang menunjuk pada umat-umat terdahulu yang menentang rasul mereka, seperti yang terdapat dalam QS. Shâd [38]:11 dan 13, QS. Az-Zukhruf [43]: 65, QS. Ghâfir [40]: 5 dan 30.

Kata *ahzâb* ( أَحْزَاب = golongan yang bersekutu), merupakan nama surah yang ke tiga puluh tiga di dalam Al-Qur'an. Ia terdiri atas 73 ayat, termasuk golongan surah-surah *Madaniyah*, diturunkan sesudah QS. Âli 'Imrân. Dinamai *al-ahzâb* ( أَحْزَاب = golongan-golongan yang bersekutu) karena di dalam surah tersebut terdapat beberapa ayat, yaitu Ayat 9 sampai dengan Ayat 27 yang berhubungan dengan peperangan *Al-Ahzâb,* yaitu peperangan yang dilancarkan oleh orang-orang Yahudi, kaum munafik dan orang-orang musyrik terhadap orang-orang mukmin di Madinah. Mereka telah mengepung rapat orang-orang Mukmin sehingga sebagian dari mereka telah berputus asa dan menyangka bahwa mereka akan dihancurkan oleh musuh-musuh mereka itu.

Ini adalah suatu ujian yang berat dari Allah untuk menguji sampai di mana teguhnya keimanan mereka. Akhirnya Allah mengirimkan bantuan berupa tentara yang tidak kelihatan dan angin topan, sehingga musuh-musuh itu menjadi kacau balau dan melarikan diri.

Pokok-pokok isinya adalah (1) keimanan: cukuplah Allah saja sebagai pelindung; takdir Allah tidak dapat ditolak; Nabi Muhammad saw. adalah contoh teladan yang paling baik; Nabi Muhammad saw. adalah rasul dan nabi yang terakhir; hanya Allah saja yang mengetahui bila terjadinya kiamat. (2) hukum-hukum: hukum *zhihar*; kedudukan anak angkat; dasar waris mewarisi dalam Islam ialah hubungan nasab (pertalian darah); tidak ada iddah bagi perempuan yang ditalak sebelum dicampuri; hukum-hukum khusus mengenai perkawinan Nabi dan kewajiban istri-istrinya; larangan menyakiti hati Nabi. (3) kisah-kisah: perang *Ahzâb* (*Khandaq* = parit); kisah Zainab binti Jahsy dengan Zaid; memerangi Bani Quraizhah. (4) dan lain-lain:

penyesalan orang-orang kafir di akhirat karena mereka mengingkari Allah dan Rasul-Nya; sifat-sifat orang munafik. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## HUBB ( حُبّ )

Kata *hubb* ( حُبّ ) merupakan bentuk *mashdar* dari *habba – yuhibbu* ( حَبَّ – يُحِبُّ ) yang berarti 'kecenderungan hati kepada sesuatu'. Kecenderungan itu dapat berupa keinginan yang timbul karena adanya manfaat yang bisa diperoleh daripadanya dan bisa pula karena adanya persamaan persepsi satu sama lain. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 165, QS. Âli 'Imrân [3]: 14, dan QS. Yûsuf [12]: 30. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *mahabbah* ( مَحَبَّة ) di dalam QS. Thâhâ [20]: 39, *ahibbâ'* ( أَحِبَّاء ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 18, dan *ahabbu* ( أَحَبُّ ) yang disebut tiga kali. Kata *hubb* dan *mahabbah*, menurut sebagian ahli, berasal dari kata *ahabba – yuhibbu* ( أَحَبَّ – يُحِبُّ ).

QS. Al-Baqarah [2]: 165, QS. Âli 'Imrân [3]: 14, dan QS. Yûsuf [12]: 30 menggambarkan kecenderungan hati yang timbul karena adanya sesuatu yang menyenangkan. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 165, dikemukakan dua macam objek kecenderungan hati manusia dengan latar belakang yang berbeda. Orang-orang yang tidak beriman, baik orang-orang kafir maupun orang-orang munafik, mencintai makhluk sama seperti kecintaannya kepada Allah, sedangkan orang-orang beriman lebih mencintai Allah daripada yang lain. Obyek kecintaan atau kecenderungan seseorang secara umum diungkapkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14, yaitu kecenderungan kepada wanita (lawan jenis), anak-anak, harta benda, seperti emas dan perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah-ladang. Akan tetapi, ujung ayat ini memperingatkan supaya manusia tidak sampai dilalaikan oleh kesenangan yang bersifat sementara itu dan melupakan persiapan dirinya untuk mencapai kesenangan abadi di dalam kehidupan yang abadi pula di surga nanti. Kata *zuyyina* ( زُيِّنَ ) di dalam ayat ini berarti 'dihiasi' atau 'dijadikan indah'. Dengan demikian, kesenangan hidup di dunia ini bersifat semu dan sementara.

QS. Al-Baqarah [2]: 177 dan QS. Al-Insân [76]: 8 menggambarkan kecenderungan hati manusia kepada sesuatu karena adanya manfaat yang bisa diperoleh daripadanya. Salah satu tanda dari perbuatan yang baik diungkapkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, yaitu memberikan sebagian dari harta yang dicintai oleh seseorang kepada orang-orang yang membutuhkan, seperti karib kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, para pengemis, dan untuk keperluan memerdekakan budak (keperluan sosial). Pemberian itu dilakukan secara ikhlas, tanpa mengharapkan imbalan dan ucapan terima kasih, seperti yang diungkapkan oleh QS. Al-Insân [76]: 8. Kata *'alâ hubbihî* ( عَلَى حُبِّهِ ) di dalam kedua ayat ini berarti 'harta yang sangat dicintai oleh pemiliknya'.

Kata *hubban* di dalam QS. Al-Fajr [89]: 20 dirangkaikan dengan kata sifat *jamman* ( جَمًّا ) sehingga menjadi *hubban jammâ* ( حُبًّا جَمًّا ) yang berarti *ta'kîd* ( تَأْكِيْد ), yaitu kata penegas *inna* pada awal Ayat 8 dari QS. Al-'Âdiyât [100) dan *la* ( لَ ) yang dirangkaikan dengan predikat kalimatnya sehingga menjadi *lasyadîd* ( لَشَدِيْد ) menegaskan satu kepastian bahwa manusia itu benar-benar mencintai harta yang banyak. Kecenderungan hati seseorang terhadap harta, seperti yang digambarkan oleh kedua ayat ini, menyebabkan pemiliknya bersikap kikir dan rakus.

Kata kerja *yuhibbu* yang tidak dirangkaikan dengan *lâ nâfiyah* ( لَا النَّافِيَة ), yaitu partikel yang digunakan untuk menyatakan tidak, dan menempatkan *lafzhul-Jalâlah* ( لَفْظُ الْجَلَالَة ) sebagai subjek kalimat di dalam Al-Qur'an disebut 13 kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222. Dari ayat-ayat ini, dapat dipahami bahwa Allah mencintai orang-orang yang bertaubat, membersihkan diri, bertakwa, berbuat baik, sabar, berserah diri kepada Allah, dan bersikap hati-hati. Ungkapan bahwa "Allah mencintai hamba-Nya" berarti Dia memberikan nikmat, keridaan, dan pahala kepada mereka, sedangkan ungkapan bahwa "Allah tidak mencintai (*lâ*

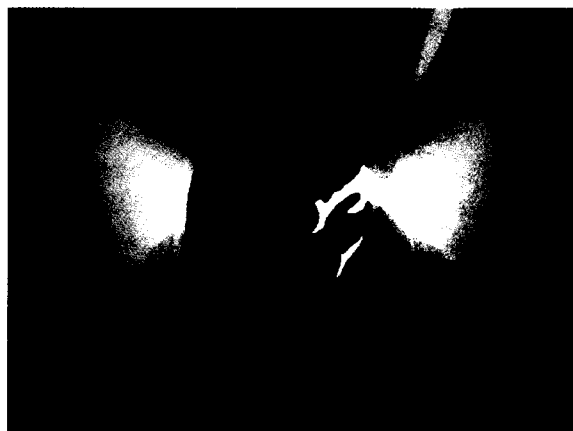
*yuhibbu* = لَا يُحِبُّ ) hamba-Nya" karena perbuatan-perbuatan tertentu yang mereka lakukan, disebut 19 kali, berarti Dia murka, tidak meridhai perbuatan-perbuatan tersebut, dan mengazab para pelakunya.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 31, terdapat penegasan bahwa salah satu di antara tanda-tanda kecintaan manusia kepada Allah ialah memperingatkan jika ada orang-orang beriman, kemudian murtad. Ungkapan bahwa "mereka mencintai Allah" berarti mereka mengakui kemahakuasaan-Nya, dan selalu berusaha mendekatkan diri kepada-Nya dengan jalan menaati perintah-perintah-Nya. ❖ *Zulfikri* ❖

## HUDÂ ( هُدًى )

Akar kata ini berasal dari kata *hadâ* ( هَدَى ) yang di dalam pengertian bahasa berarti 'memberi petunjuk'. Kata *hudâ* ( هُدًى ) biasanya juga disebut dalam bahasa Indonesia dengan 'hidayah' yang secara leksikal berarti 'petunjuk yang diberikan secara halus dan lemah lembut'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *hudâ* ( هُدًى ) dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 306 kali. Kata ini muncul di dalam berbagai bentuk dan di dalam konteks yang bermacam-macam.

**Pertama**, ia tampil di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) dan segala bentukannya, contoh di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8. Pada ayat yang disebutkan terdahulu kata *hadâ* diungkapkan di dalam konteks perpindahan arah kiblat dari Bait Al-Maqdis/Masjid Aqsha ke Ka'bah/Baitullah di Masjid Haram. Ketika Nabi saw. berada di Mekah, di tengah-tengah kaum musyrikin, beliau berkiblat ke Bait Al-Maqdis, tetapi setelah pindah ke Madinah, di tengah-tengah orang Yahudi dan Nasrani, Nabi saw. diperintahkan mengubah arah kiblat ke Ka'bah. Maksudnya, memberi penjelasan bahwa di dalam shalat bukanlah arah Bait Al-Maqdis atau Ka'bah yang menjadi tujuan, melainkan menghadapkan diri kepada Allah. Kaum Muslim yang tidak dapat memahami maksud perpindahan tersebut merasa sangat berat melakukannya. Berbeda halnya dengan mereka yang mendapat *hudâ* ( هُدًى ). Di sini *hudâ*

*Melalui ajaran agama, Allah memberikan hidayah kepada hamba-Nya yang taat.*

( هُدًى ) berarti 'petunjuk Allah berupa pengetahuan yang benar mengenai sesuatu'. Adapun di dalam ayat kedua, kata *hadâ* diungkap di dalam konteks Nabi sedang bingung karena wahyu terputus turunnya. Lalu, orang-orang musyrik mengira Nabi telah ditinggalkan Tuhannya. Kata *hadâ* di sini juga berarti 'pengetahuan yang benar', yaitu bahwa apa yang diperkirakan kaum musyrikin itu tidak benar adanya.

**Kedua**, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja yang menunjukkan masa sekarang dan akan datang) dengan segala bentukannya. Contoh di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 52.

**Ketiga**, di dalam bentuk *fi'l amr* (kalimat perintah). Contoh QS. Al-Fâtihah [1]: 6 dan QS. Shâd [38]: 22. Keduanya di dalam bentuk doa; yang pertama doa yang diajarkan kepada Nabi Muhammad saw. dan umatnya, sedangkan yang kedua adalah doa yang diucapkan oleh pengikut Nabi Daud as.

**Keempat**, di dalam bentuk *ism fâ'il* (yang menunjukkan pelaku), seperti di dalam QS. Az-Zumar [39]: 23 dan QS. Al-Hajj [22]: 54.

**Kelima**, di dalam bentuk *mashdar* (infinitif) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 5 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 2.

Di dalam berbagai bentuk yang disebutkan di atas, kata *hudâ* ( هُدًى ) mengandung dua unsur pokok; **pertama**, petunjuk kepada apa yang diharapkan dan **kedua**, disampaikan atau diberikan secara lemah lembut dan halus.

Para ulama membagi *hudâ* ( هُدًى ) atau hidayah Allah swt. menjadi empat macam. **Pertama**, hidayah yang secara umum diberikan kepada manusia berakal, berupa kemampuan menalar, kecerdasan, dan ilmu pengetahuan, seperti diungkap di dalam QS. Thâhâ [20]: 50.

**Kedua**, hidayah yang diberikan kepada manusia melalui perantaraan para nabi, berupa ajaran agama. Hidayah ini lebih tinggi tingkatannya dari yang pertama. Ini dikemukakan, antara lain, pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73.

**Ketiga**, hidayah berupa taufik yang khusus diberikan kepada orang tertentu. Jenis hidayah ini, antara lain, dapat dilihat pada QS. Muhammad [47]: 17, QS. At-Taghâbun [64]: 11, QS. Yûnus [10]: 9, QS. Al-'Ankabût [29]: 69, QS. Maryam [19]: 76, dan QS. Al-Baqarah [2]: 213. "Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus."

**Keempat**, hidayah yang akan diberikan di akhirat, berupa kenikmatan surgawi. Inilah hidayah yang paling tinggi tingkatannya, seperti yang disebut di dalam QS. Muhammad [47]: 5 dan QS. Al-A'râf [7]: 43.

Dari segi lain hidayah dapat pula dibagi menjadi dua macam, yaitu hidayah yang bersifat umum dan hidayah yang bersifat khusus. Hidayah umum adalah hidayah yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia, berupa ajaran agama melalui para rasul dan nabi atau yang diketahui manusia melalui kemampuan akalnya. Ini dikemukakan, antara lain, pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 52 dan QS. Al-Qashash [28]: 56. Hidayah khusus, yaitu kemampuan aktual yang dianugerahkan Allah swt. kepada manusia tertentu yang dikehendaki-Nya sehingga mereka dapat melaksanakan hidayah yang umum tersebut. Hidayah jenis kedua ini dinyatakan, antara lain pada QS. Âli 'Imrân [3]: 86 dan QS. An-Nahl [16]: 107. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## HUFRAH ( حُفْرَة )

Kata *hufrah* adalah bentuk *mashdar* dari *hafara, yahfiru, hafran wa hufratan* ( حَفَرَ يَحْفِرُ حَفْرًا وَحُفْرَةً ). Menurut Ibnu Faris, kata ini memunyai dua arti asal, yaitu 'menggali' atau 'melubangi sesuatu', dan 'awal pekerjaan'. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, *hufrah* berarti 'lubang yang terdapat di bumi/di tanah atau lainnya'. Kata *hafaral-ardha* ( حَفَرَ الْأَرْضَ ) berarti *ahdatsa fihâ hufrah* ( أَحْدَثَ فِيْهَا حُفْرَةً = ia membuat lubang di bumi). Contoh pemakaian makna kedua (awal pekerjaan) ialah *raja'a 'alâ hâfiratih* ( رَجَعَ عَلَى حَافِرَتِهِ = ia kembali kepada keadaan sebelumnya/semula). Kata lain yang seasal dengan *hufrah* adalah *al-haffâr* ( الْحَفَّارُ = orang yang pekerjaannya menggali tanah, termasuk juga tukang gali kubur, dan juga orang yang melubangi dan memahat kayu untuk dijadikan perhiasan). *Al-haffârah* ( الْحَفَّارَةُ = alat mekanik yang digunakan untuk mengeksploitasi minyak bumi dan lainnya), *al-hafir* ( الْحَفِيْرُ = telaga yang luas dan juga berarti kuburan). Kuku kuda disebut *hâfir* ( حَافِرٌ ) karena terbenam ke dalam tanah.

Kata *hufrah* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103. Kata *al-hâfirah* ( الْحَافِرَةُ ) juga disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 10.

Kata *al-hufrah* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 disebut berkaitan dengan keadaan umat zaman jahiliyah, yang hidup di dalam keadaan bermusuhan, lalu Allah menjalin tali persaudaraan di antara mereka. Ketika itu mereka sudah berada di pinggir lubang/jurang api neraka, lalu Allah menyelamatkan mereka.

Kata *hâfirah* di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 10 berkaitan dengan perkataan orang kafir pada hari kiamat, apakah mereka benar-benar dikembalikan kepada kehidupan yang semula. Ketika orang-orang kafir mendengar adanya hari kebangkitan sesudah mati, mereka merasa heran dan mengejek sebab menurut keyakinan mereka tidak ada hari kebangkitan itu.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, maksud ayat ini ialah "Adakah kami hidup kembali

setelah mati?" Sebagian ulama, demikian tambah Ar-Raghib, mengartikan *al-hâfirah* dengan 'kubur' (lubang yang dibuat di dalam tanah untuk menempatkan mayat). Maka, makna ayat ini ialah "Adakah kami dikembalikan, padahal kami berada di dalam kubur?" yakni mati. Selain itu, ada juga orang yang mengartikannya sebagai 'tua bangka' atau 'usia lanjut'. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## HUMAZAH ( هُمَزَة )

Kata *humazah* berasal dari akar kata *hamaza – yahmizu (yahmuzu) – hamuzan* ( هَمَزَ يَهْمِزُ (يَهْمُزُ) هَمْزًا ). Di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, tersebar di dalam tiga surah *Makkiyah*, dan tiga ayat.

Makna umum dari kata *al-hamzu* ( الْهَمْزُ ) adalah 'menekan' dan 'memeras'. Kemudian kata ini juga digunakan dengan arti 'membanting', 'mendorong', dan 'mencela'.

Menurut Al-Ashfahani, di dalam *Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân*, kata *al-hamzu* seperti *al-'asr* ( العَسْرُ ) berarti 'menekan'. *Hamzul-insân* ( هَمْزُ الإِنْسَانِ ) adalah 'mengumpat dan memfitnah'. Seseorang disebut juga dengan *rajulun hâmiz* ( رَجُلٌ هَامِزٌ ), *hammâz* ( هَمَّازٌ ) dan *hammâzah* ( هَمَّازَةٌ ) sebagai-mana yang terdapat di dalam QS. Al-Qalam [68]: 11, *hammâzin masysyâ'in bi namîm* ( هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ = yang banyak mencela, yang ke sana kemari menghamburkan fitnah).

Orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, yang suka mengumpat dan memfitnah disebut *hammaz* ( هَمَّازٌ ) (QS. Al-Qalam [68]: 11).

Godaan setan (bisikan-bisikannya) disebut *hamazât* ( هَمَزَاتٍ ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 97.

QS. Al-Humazah di dalam perurutannya di dalam *mushhaf*, terletak pada urutan ke 104 setelah QS. Al-'Ashr [103).

Kandungan QS. Al-Humazah [104] ialah penjelasan tentang orang yang mengisi waktunya dengan mengumpat dan mencela, dan mengumpulkan harta tetapi tidak menafkahkannya di jalan Allah.

Para pakar bahasa membedakan di antara pengertian *al-humazah* ( الْهُمَزَةُ ) dengan *al-lumazah* ( اللُّمَزَةُ ). *Al-humazah* adalah orang yang mencela atau mencaci di depan orang yang bersangkutan, sedangkan *al-lumazah* adalah orang yang menyebutkan aib seseorang di belakangnya.

Fakhrur-Razi mengemukakan beberapa pendapat tentang pengertian kata *al-humazah* dan *al-lumazah*, di antaranya 1) pendapat Ibnu Abbas bahwa *al-humazah* adalah pengumpat dan pemfitnah, sedangkan *al-lumazah* artinya pencela, 2) pendapat Abu Zaid, *al-humazah* ialah pencela dengan menggunakan tangan, sedangkan *al-lumazah* dengan lidah, 3) menurut Abul-Aliyah, *al-humazah* berhadapan, tetapi *al-lumazah* tidak berhadapan, 4) *al-humazah* terang-terangan, sedangkan *al-lumazah* secara sembunyi-sembunyi dengan alis dan mata, 5) *al-humazah* dan *al-lumazah* manusia menggelarkannya kepada sesuatu yang tidak disenangi, dan yang termasuk kategori ini adalah orang yang suka menceritakan perkataan, perbuatan, dan sifat-sifat seseorang untuk ditertawakan.

Walaupun ada bermacam-macam versi tentang pemahaman kata di atas, dapat diambil inti bahwa asalnya adalah 'memfitnah dan mencela', baik dilakukan secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi.

Dapatlah disimpulkan dari ketiga ayat yang memuat kata itu, ternyata Al-Qur'an menggunakannya di dalam konteks yang berbeda-beda; di dalam dua ayat dipahami dengan arti 'pencela' atau 'pengumpat' (QS. Al-Humazah [104]: 1 dan QS. Al-Qalam [68]: 11), sedangkan satu ayat digunakan di dalam arti 'godaan' atau 'bisikan' (QS. Al-Mu'minûn [23]: 97).

❖ *Afraniati Affan* ❖

## HUNAIN ( حُنَيْن )

Hunain adalah nama suatu lembah yang indah, terletak di sebuah kawasan perbukitan di antara Mekah dan Thaif. Jaraknya dari Mekah sekitar 14 mil ke arah Arafah.

Di Hunain pernah terjadi pertempuran yang dikenal dengan nama "pertempuran Hawazin", yang terjadi pada bulan Syawal tahun kedelapan sesudah hijrah, sekitar sebulan

setelah terjadi *Fath Makkah* ( فَتْحِ مَكَّة = penaklukan Mekah). Pada peristiwa itu jumlah pasukan Islam mencapai 12.000 orang dan jumlah lawan mencapai 4.000 orang.

Terjadinya pertempuran itu dilatarbelakangi oleh adanya informasi yang sampai kepada suku Hawazin dan Tsaqif. Mereka mendengar bahwa kaum Muslim telah menaklukkan Mekah. Mereka takut kalau-kalau kaum Muslim dengan tiba-tiba menyerang dan menaklukkan mereka. Maka, mereka bersiap-siap melakukan penyerangan ke Mekah dengan mengandalkan kekuatan militernya. Rencana dan persiapan mereka itu terdengar oleh Nabi; maka, beliau disertai pasukan berjumlah besar bergerak menghadapi mereka. Orang-orang Hawazin dan Tsaqif itu berkumpul di lembah Hunain; maka, terjadilah pertempuran antara pihak musyrik dan pihak Islam itu di lembah ini.

Kata Hunain disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 25, yang berbunyi,

لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ

*(Laqad nasharakumullâh fî mawâthina katsîrah wa yauma hunain idz a'jabatkum katsratukum)*

*"Sesungguhnya Allah telah menolongmu (wahai kaum mukmin) di banyak medan peperangan, dan (ingatlah) peperangan Hunain, di kala kamu menjadi congkak karena jumlahmu yang banyak."*

Peristiwa di Hunain ini menjadi penting karena adanya sebab dan akibat tertentu sebagaimana disebutkan di dalam ayat itu. Sebab turunnya ayat itu, menurut satu riwayat adalah ketika itu ada seorang sahabat berkata kepada Nabi, "Wahai Rasulullah, kita tak mungkin terkalahkan hari ini karena jumlah kita unggul." Yang dimaksud oleh orang itu adalah jumlah pasukan Islam yang sangat besar, sekitar 12.000 personel, dan ia bangga dengan banyaknya manusia itu. Lalu, Rasulullah berdiri untuk mengingatkan mereka. Akan tetapi, mereka cenderung berpegang pada pendapat orang tersebut dan mereka pun berhamburan tidak menghiraukan seruan Rasulullah. Hanya beberapa orang saja yang tetap tunduk dan setia mengikuti seruan beliau. Di antara orang-orang yang mendengarkan seruan beliau adalah Al-Abbas, Abu Sufyan bin Al-Hars, dan Aiman bin Ummi Aiman.

Sementara itu, tentara Islam beranggapan dengan jumlah mereka yang lebih besar dibanding musuh yang hanya berjumlah sekitar 4.000 orang itu, banyak di antara mereka yang mundur bercerai-berai untuk memperebutkan harta rampasan. Maka, ketika mereka terlena, secara tiba-tiba musuh melancarkan serangan dengan melepaskan anak panah secara bertubi-tubi sehingga tentara Islam mengalami kekalahan.

Mengetahui kenyataan seperti itu, Rasulullah berdiri menyeru seluruh kekuatan Islam dan mereka pun menyambut seruan Rasulullah itu. Setelah itu, Allah menurunkan bantuan-Nya berupa pasukan malaikat sehingga akhirnya mereka dapat mengalahkan kaum musyrik. Pertolongan yang diberikan itu terungkap di dalam lanjutan ayat di atas, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 26, yang berbunyi,

ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا

*(tsumma anzalallâh sakînatahû 'alâ rasûlihî wa 'alâl-mu'minîn wa anzala junûdân lam tarauhâ)*

*"Lalu Allah menurunkan ketenteraman kepada rasul-Nya dan kepada orang-orang mukmin. Dan Dia menurunkan bala tentara yang tak terlihat olehmu."*

Sebuah riwayat menyatakan bahwa pada peperangan Hunain itu jumlah tentara malaikat yang diperbantukan kepada Rasulullah mencapai 5.000, sebagaimana tersebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 125, yang berbunyi,

بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ

*(balâ in tashbirû wa tattaqû wa ya'tûkum min faurihim hâdzâ yumdidkum rabbukum bi khamsati âlâfin minl-malâikah musawwimîn)*

*"Tentu, jika kamu bersabar dan bertakwa, dan mereka*

*datang menyerang kamu seketika itu juga, pasti Allah memberi bantuan (pasukan) dengan jumlah 5.000 malaikat yang bertanda."*

Peristiwa Hunain ini menjadi pelajaran berharga bagi kaum Muslim, yang sebagian di antara mereka terlena oleh jumlah personil yang besar, dan mereka lupa bahwa kemenangan itu sesungguhnya datang dari Allah, yang diberikan oleh-Nya kepada siapa saja yang Dia kehendaki.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

## HURR ( حُرّ )

Kata *hurr* di dalam berbagai bentuknya disebut 15 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 92 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Di dalam tulisan, kata *hurr* terdiri dari huruf *ha* ( ح ), dan *ra* ( ر ) yang bertasydid (ganda). Dari kata itu dibentuk kata *tahrîr* ( تَحْرِيرٌ ), *muharraran* ( مُحَرَّرًا ), *harîr* ( حَرِيرٌ ), dan lain-lain. Secara terminologi kata tersebut bermakna 'panas', sebagai lawan dari dingin. Kondisi panas, baik yang datang dari dalam, berupa panasnya suhu badan karena sakit yang dialami atau meningkatnya emosi seseorang, maupun pengaruh dari luar berupa panas matahari atau api yang membara, akan membuat orang bebas bergerak tanpa ada hambatan.

Kata *hurr* juga bisa berarti 'memerdekakan hamba sahaya' karena kondisi mereka menjadikan ia memiliki kebebasan untuk melakukan sesuatu tanpa harus mematuhi secara penuh semua perintah tuannya. Selain itu, kata *hurr* juga digunakan bagi batu yang menghitam akibat sengatan matahari, atau terhadap situasi peperangan yang telah memanas/berkecamuk sehingga antara teman dan lawan telah membaur menjadi satu dan sudah sulit membedakannya.

Makna lain yang dapat dipahami dari kata *hurr* adalah 'sesuatu yang menyalahi pengabdian (tidak mengabdi lagi) sehingga ia dianggap tidak mengalami cacat dan kekurangan'. Juga digunakan terhadap sebidang tanah yang tidak berpasir karena orang akan merasa bebas untuk menjadikannya sebagai lahan apa saja, termasuk pertanian. Bila kata *hurr* dihubungkan dengan konteks pembicaraan ayat Al-Qur'an maka, paling tidak, ditemukan empat pengertian yang saling berbeda.

1. Memerdekakan hamba, sebagai suatu sanksi bagi pembunuhan tidak sengaja (di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 92). Hal yang sama juga diwajibkan bagi pelaku sumpah palsu, (seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89). Juga sanksi bagi seseorang yang rujuk dari ungkapan *zhihâr* yang dikemukakannya bagi istrinya (di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 3) dan tuntutan kesamaan derajat di dalam pelaksanaan qishas di antara yang sama-sama merdeka (seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 178).
2. Berkhidmat khusus untuk Bait Al-Maqdis (di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 35). Orang bebas melakukan berbagai kegiatan keagamaan apa saja di dalam Bait Al-Maqdis.
3. Panas, sebagai lawan dari dingin, dapat dilihat di dalam QS. At-Taubah [9]: 81, atau fungsi pakaian yang mampu melindungi seseorang dari sengatan panas matahari (di dalam QS. An-Nahl [16]: 81) dan panas karena tidak mendapat perlindungan dari Allah, sebagai suatu kondisi di akhirat (di dalam QS. Fâthir [35]: 21).
4. Pakaian sutera, yang diberikan kepada orang-orang yang masuk ke surga kelak di akhirat (di dalam QS. Al-Hajj [22]: 23 dan QS. Al-Insân [76]: 12). Pakaian sutera adalah pakaian yang lembut dan dapat menangkal rasa panas bagi para pemakaiannya, juga memberikan kebebasan bergerak bagi pemakainya karena tidak merasa terkekang untuk melakukan berbagai kegiatan.

Perbedaan pengertian kata *hurr* yang terdapat di dalam beberapa tempat di dalam Al-Qur'an sangat ditentukan oleh konteks pembicaraan. Namun, semua pengertian tersebut dapat dikembalikan pada pengertian asalnya, yaitu 'panas' sebagai lawan dari dingin.

Semua pengertian, memerdekakan, berkhidmat secara khusus untuk Baitu Al-Maqdis, dan pakaian sutera, semuanya akan memberikan kehangatan dan/atau kebebasan bagi orang yang

mengalaminya untuk berbuat secara bebas tanpa dikekang oleh pengaruh lain.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## HUTHAMAH ( حُطَمَة )

Kata *huthamah* berasal dari kata *hathama – yahthimu – hathman* ( حَطَمَ – يَحْطِمُ – حَطْمًا ). Di dalam berbagai bentuknya –baik bentuk kata kerja maupun kata benda– kata tersebut di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, tersebar di dalam lima surah (empat surah *Makkiyah* dan satu surah *Madaniyah*) dan enam ayat.

Di dalam kitab *Lisânul-'Arab*, disebutkan bahwa kata *al-hathm* berarti 'pecah/hancur', di dalam wujud apa saja seperti pecahnya sesuatu yang kering. Di antara neraka ada juga yang dinamai *huthamah* karena ia menghancurkan apa saja.

Pengertian yang sama juga dikemukakan di dalam kitab *Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân;* makna asal *al-hathm* adalah 'pecah/hancurnya sesuatu', seperti hancurnya tanah yang kering. Kemudian, kata ini digunakan untuk semua yang hancur dan pecah, seperti firman Allah swt. di dalam QS. An-Naml (27): 18, *lâ yahthimannakum Sulaimânu wa junûduh* ( لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ = agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya).

Sesuatu yang kering bisa hancur, seperti daun yang warnanya telah kekuning-kuningan kemudian hancur (QS. Az-Zumar [39]: 21, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 65, dan QS. Al-Hadîd [57]: 20). Ketiga ayat yang disebut terakhir itu berbicara tentang tanaman yang ditumbuhkan Allah pada mulanya berwarna hijau, tetapi apabila datang masanya, tanaman itu akan berubah menjadi kuning, kering, dan hancur. Diisyaratkan agar manusia menauhidkan Allah swt. dan menyadari bahwa hidup di dunia hanyalah sementara, merupakan persinggahan, dan tidak abadi. Apabila Allah menghendaki kehancuran, hal itu merupakan sesuatu yang gampang bagi Allah.

Kata *huthamah* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, keduanya terdapat di dalam QS. Al-Humazah (104): 4-5. Ayat itu memberi penjelasan tentang orang yang berperilaku jelek, mengumpat, mengejek, mencela, mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya sehingga ia menjadi kikir dan tidak mau menafkahkan hartanya. Maka orang-orang seperti ini akan dihukum Allah dengan melemparkan mereka ke neraka. Ar-Razi menyebutkan bahwa kata *nabadza* menunjukkan kehinaan karena orang-orang kafir menganggap diri mereka dari golongan yang mulia. Dan pada surah yang sama pada ayat berikutnya (QS. Al-Humazah [104]: 5), *wa mâ adrâka mal-huthamah* ( وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ = dan tahukah kamu apa *al-huthamah* itu?)

Menurut Al-Qurthubi, *al-huthamah* adalah neraka Allah. Dinamakan demikian karena dia menghancurkan apa saja yang ada di dalamnya. Komentar tentang *al-huthamah*, sebagaimana dikutip Al-Qurthubi, ada yang mengatakan *al-huthamah* adalah, 1) tingkatan keenam, 2) tingkatan keempat dan, 3) tingkatan kedua dari neraka jahanam.

Ayat ini berkenaan dengan Umayyah bin Khalaf yang setiap kali berjumpa dengan Rasulullah saw. selalu mencela dan menghina beliau. Maka, Allah menurunkan ayat ini sebagai ancaman berupa siksa yang amat dahsyat terhadapnya dan terhadap orang-orang yang berbuat seperti itu. Kalau demikian, neraka *al-huthamah* disiapkan Allah untuk menghukum orang-orang yang kerjanya mencela dan mengejek. Semuanya itu di dalam rangka kepengasuhan Tuhan terhadap hamba-Nya di samping memberi pahala kepada hamba yang saleh, juga memberi hukuman kepada orang yang tidak mengindahkan perintah Tuhan swt. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## HUZN ( حُزْن )

Kata *huzn* adalah bentuk *mashdar* dari *hazina, yahzanu, huznan, haznan wa hazanan* ( حَزِنَ - يَحْزَنُ - حُزْنًا - حَزْنًا وَحَزَنًا ). Menurut Ibnu Faris, asal makna kata ini adalah *khusyûnatusy-syai' wa syiddah fîh* ( خُشُوْنَةُ الشَّيِء وشِدَّةٌ فِيْهِ = sesuatu yang kasar dan gersang). Karena itu, tanah dan jiwa yang gersang disebut *hazan* dan *huzn*. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, kata *hazina* berarti 'sedih', lawan dari *fariha* ( فَرِحَ ) yang berarti 'gembira'. Kata *al-hazan*

dan *al-ḫuzn* berarti 'kekeruhan jiwa akibat sesuatu yang menyakitinya'.

Kata *ḫuzn* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 84 dan 86. Kata *ḫazan* disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 92, QS. Al-Qashâsh [28]: 8, dan QS. Fâthir [35]: 34. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* kata itu disebut 47 kali.

Kata *ḫuzn* di dalam QS. Yûsuf [12]: 84 dan 86 berhubungan dengan kisah Nabi Yusuf. Ayahnya sangat sedih dan berduka cita berpisah dengan Yusuf sehingga kedua matanya menjadi putih (rusak). Ketika anak-anaknya berkata bahwa ayah mereka mengidap penyakit berat karena selalu ingat pada Yusuf, Ya'kub menjawab, "Hanyalah kepada Allah aku mengadukan kerusuhan dan kesedihanku dan aku mengetahui dari Allah apa yang tidak kamu ketahui."

Kata *ḫazan* di dalam QS. At-Taubah [9]: 92 berkaitan dengan orang-orang yang merasa sedih karena tidak memunyai harta yang akan dibelanjakan dan tidak memunyai kendaraan untuk membawa mereka pergi berperang bersama Nabi.

Kata *ḫazan* di dalam QS. Al-Qashâsh [28]: 8 berhubungan dengan kisah Musa waktu kecil yang dipungut oleh keluarga Firaun, yang akibatnya Musa menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka.

Kata *ḫazan* di dalam QS. Fâthir [35]: 34 di dalam konteks ucapan puji dan syukur orang mukmin kepada Allah karena Allah telah menghilangkan rasa sedih atau duka cita dari mereka.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## HUZUWAN ( هُزُوًا )

Kata *huzuwan* berasal dari *haza'a* atau *hazi'a, yahza'u, hazan, huzan wa huzuan wa huzuwan* ( هَزَأَ/هَزِأَ - يَهْزَأُ - هَزًا - هُزًا وَهُزْءًا وَهُزُوًا ), yang menurut Ibnu Faris, Muḫammad Ismail Ibrahim, dan Ibrahim Anis berarti 'berolok-olok' atau 'mengejek' (*sukhriyah* = سُخْرِيَةٌ ). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *huzuwan* sebagai 'bersenda gurau secara tersembunyi' (*mazhun fî khufyah* = مَزْحٌ فِى خُفْيَةٍ ). Lebih lanjut ia menambahkan, bersenda gurau terhadap Allah pada hakikatnya tidak dibenarkannya, sebagaimana tidak dibenarkan bermain-main terhadap Allah.

Kata *huzuwan* di dalam Al-Qur'an disebut 11 kali. Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67 berkaitan dengan kisah penyembelihan sapi betina oleh Nabi Musa as. yang oleh sebagian dari kaumnya dijadikan bahan ejekan atau olok-olokan.

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa kata *huzuwan* di dalam ayat itu menjadi dasar atas larangan berolok-olok terhadap agama Allah, agama kaum Muslim dan orang-orang yang wajib dihormati. Menurutnya, bersenda gurau (*al-mizâḫ* = المِزَاحُ ) tidak dilarang karena Nabi saw. dan pemimpin-pemimpin sesudahnya pun bersenda gurau. Yang dilarang adalah *al-huzw* ( الهُزْوُ = berolok-olok).

Firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231 yang di dalamnya terdapat kata *huzuwan* berkaitan dengan masalah talak atau menceraikan istri. Perbuatan tersebut tidak boleh dilakukan secara berolok-olok karena dinilai sama dengan memperolok-olokkan ayat-ayat Allah. Selanjutnya, Al-Qurthubi mengutip hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ma'mar yang berbunyi, "Barang siapa mentalak, memerdekakan, menikahi, menikahkan, dan kemudian dia menyatakan bahwa itu hanya bermain-main maka semua itu tetap dipandang sebagai sungguh-sungguh atau benar-benar sudah dilaksanakan." Di dalam kitab *Muwaththa'* Malik disebutkan, demikian Al-Qurthubi menambahkan, bahwa ada seorang laki-laki berkata kepada Ibnu Abbas, "Aku telah mentalak istriku seratus kali, bagaimana pendapatmu?" Ibnu Abbas menjawab, "Istrimu telah tertalak darimu sebanyak tiga dan yang sembilan puluh tujuh kali (97 kali), itu merupakan olok-olokmu terhadap ayat-ayat Allah."

Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 57 dan 58 berkaitan dengan larangan mengangkat pemimpin dari orang-orang yang memperolok-olokkan dan mempermainkan agama Allah. Muhammad Husain Ath-Thabathabai menjelas-

kan di dalam tafsirnya, mempermain-mainkan sesuatu dan memperolok-oloknya ialah menerimanya, tetapi tidak dengan sepenuh hati dan tanpa memunyai tujuan yang benar menurut akal.

Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 56 dan 106, QS. Luqmân [31]: 6, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 9 dan 35 berkaitan dengan perbuatan memperolok-olok ayat-ayat Allah. Kata *huzuwan* di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 36 dan QS. Al-Furqân [25]: 41 berkaitan dengan perbuatan memperolok-olokkan Rasul. Demikian pula pemakaian kata yang seakar dengan *huzuwan*, kadang-kadang berkaitan dengan masalah memperolok-olokkan Allah, ayat-ayat dan Rasul-Nya, dan kadang-kadang memberi keterangan bahwa keburukan memperolok-olokkan itu akan kembali menimpa diri mereka sendiri, sesuai dengan konteks masing-masing.

❖ *Hasan Zaini* ❖

**'IBÂD ( عِبَاد )**

Kata *'ibâd* adalah bentuk jamak dari kata *'abd*. Dalam Al-Qur'an *'ibad* dan seluruh kata yang seakar dengannya disebut 275 kali. Di dalam bentuk kata benda (*ism*), seperti *al-'abd* ( العَبْد ), *al-'abîd* ( العَبِيْد ), dan *'ibâdah* ( عِبَادَة ).

Di dalam arti bahasa, *al-'abd* menurut Ibnu Manzhur, memunyai dua arti. **Pertama**, *al-insân* ( الإِنْسَان ), artinya 'manusia', baik yang statusnya hamba sahaya atau merdeka. Ini adalah arti *'abd* secara umum. **Kedua**, *al-'abd* artinya 'hamba sahaya'. Sibawaih mengatakan, pada mulanya kata *'abd* adalah kata sifat, kemudian digunakan sebagai nama. Di dalam bentuk kata kerja, *'abada* ( عَبَدَ ) berarti 'menundukkan diri' atau 'menampakkan kehinaan atau kerendahan hati' (*al-'ubûdiyyah*, [العُبُودِيَّة]). Al-Ashfahani menambahkan bahwa *'ibâdah* lebih tinggi nilainya dari pada *'ubûdiyyah*. Di dalam ibadah, manusia sebagai hamba menampakkan puncak ketundukan dan kepatuhannya dengan melahirkan kerendahan dirinya kepada Tuhan. Seorang hamba adalah seorang yang taat dan tunduk kepada tuannya, tanpa menolak, membantah, atau membangkang perintahnya.

Menurut Al-Ashfahani, penggunaan kata *'abd* dapat dibedakan atas empat macam. **Pertama**, hamba karena status hukum syara'. Mereka ini bisa diperjualbelikan (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Ayat ini diturunkan sehubungan dengan kebiasaan orang Arab yang kehidupan masyarakatnya berpola kesukuan. Jika ada salah seorang anggota suku terbunuh, anggota lainnya menuntut kepada suku pembunuh untuk menggantinya. Tidak jarang mereka menuntut ganti hingga 11 jiwa untuk satu orang yang terbunuh. Jika perempuan yang terbunuh, mereka menuntut ganti orang laki-laki sebagai tebusannya. Jika hamba yang terbunuh, mereka menuntut orang merdeka sebagai tebusannya. Jika tuntutan mereka tidak dipenuhi, berkobarlah peperangan yang lebih besar. Di dalam kaitan dengan QS. An-Nahl [16]: 75, Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa di antara orang merdeka dan hamba sahaya, nilai perbuatan hukumnya tidak sama. Hamba dipandang tidak memiliki dirinya sendiri, apalagi memiliki hal-hal yang di luar dirinya.

**Kedua**, hamba karena eksistensi dirinya yang senantiasa menghamba kepada Allah. Inilah yang dimaksud di dalam Al-Qur'an QS. Maryam [19]: 93. Jadi, hamba di dalam pengertian kedua ini yang dimaksud adalah seluruh manusia, yang kelak akan menghadap Allah secara sendiri-sendiri untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya. **Ketiga**, hamba karena perilaku ibadah dan berkhidmat. Hamba ini ada dua macam, yaitu hamba yang beribadah (menghamba) dengan tulus ikhlas, seperti halnya Nabi Ayyub as., Nabi Khidir as., dan Nabi Muhammad saw. (QS. Âli 'Imrân [3]: 79, QS. Al-Hijr [15]: 42, QS. Al-Isrâ' [17]: 3, QS. Al-Kahfi [18]: 1 dan 65, QS. Thâhâ [20]: 77, serta QS. Al-Furqân [25]: 1). **Keempat**, adalah orang yang menghamba pada dunia dengan segala isinya. Inilah yang dimaksud oleh Nabi saw. di

dalam sabdanya, *"Celakalah hamba-hamba dirham, dan celaka pula hamba-hamba dinar."*

Perbedaan antara *'ibâd* dan *'abd* adalah bahwa kata *'ibâd* menunjukkan hamba-hamba Allah yang taat dan patuh beribadah kepada-Nya atau yang menyadari kesalahan dan dosanya. Jadi, bersifat khusus (QS. Al-Furqân [25]: 63). Adapun *'abd* menunjukkan hamba di dalam arti umum. Ibnu Manzhur lebih jauh menjelaskan bahwa *'abd* atau *'abada* menunjukkan bahwa mereka berkecenderungan menyembah Thaghut, yaitu orang-orang musyrik. *'Ibâd* yang disandarkan kepada Allah adalah orang-orang Islam. Al-Ashfahani menambahkan bahwa semua makhluk adalah hamba Allah. Yang sebagian dengan ditundukkan (*taskhîr* [تَسْخِير]) seperti binatang dan tumbuh-tumbuhan, dan sebagian lainnya diberi hak memilih (*ikhtiyâr*, اخْتِيَار) dan ini berlaku khusus bagi manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 21, QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Al-Mâ'idah [5]: 72, QS. Al-A'râf [7]: 59, 65, dan 85, serta QS. Hûd [11]: 50, 61, dan 84, QS. Al-Hajj [22]: 77).

Kata *'âbid* ( عَابِد ), dan *'abîd* ( عَبِيْد ) atau *'âbidîn* ( عَابِدِيْنَ ) dan *'ibâd* ( عِبَاد ) digunakan menunjuk orang-orang yang beriman dan menyembah-Nya. Mereka ini senantiasa tunduk dan patuh kepada semua perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 90, QS. Al-A'râf [7]: 128, QS. Yûnus [10]: 107, QS. Ibrâhîm [14]: 11, QS. Al-Qashâsh [28]: 82, dan QS. Al-'Ankabût [29]: 62). Sikap tunduk dan patuh ini disebut dengan *ta'abbud* ( تَعَبُّد ).

*'Ibâd* juga diartikan 'hamba-hamba Allah yang berwujud malaikat yang dimuliakan-Nya' (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 26 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 19). *'Ibâd* adakalanya digunakan menunjuk berhala-berhala, makhluk-Nya yang lemah dan disembah orang-orang musyrik (QS. Al-A'râf [7]: 194).

Di dalam bentuk *al-'abd* artinya hamba sahaya karena akibat peristiwa tertentu, seperti tawanan perang, sehingga hak-haknya dibedakan dengan orang merdeka, yaitu separuh (QS. Al-Baqarah [2]: 178 dan 221). Mereka ini oleh Islam dianjurkan untuk sesegera mungkin dimerdekakan, baik melalui sanksi-sanksi hukum maupun sebagai tindakan sukarela.

Kata *'abd* kadang-kadang digunakan untuk menunjuk pada hamba pilihan-Nya secara khusus karena memiliki hubungan khusus, seperti Nabi Muhammad saw. yang di-*isra'* dan di-*mi'râj*-kan (QS. Al-Isrâ' [17]: 1). Demikian juga Nabi Nuh as. (QS. Al-Isrâ' [17]: 3), atau Nabi Khidir as., sebagai hamba-Nya yang memperoleh ilmu *ladunni* dan hikmah (QS. Al-Kahfi [18]: 65).

Di dalam bentuk *'âbid* berarti 'orang yang menyembah'. Di sini konotasinya dapat menyembah materi, seperti patung dan juga dapat bersifat immateri seperti menyembah Allah (QS. Al-Kâfirûn [109]: 4–5). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## 'IBRAH ( عِبْرَة )

Kata *'ibrah* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak enam kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 13, QS. Yûsuf [12]: 111, QS. An-Nahl [16]: 66, QS. Al-Mu'minûn [23]: 21, QS. An-Nûr [24]: 44, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 26.

Secara bahasa, kata *'ibrah* berasal dari akar kata *'abara* ( عَبَرَ ) yang berarti 'melalui sesuatu'. Arti kata tersebut pada mulanya menurut Ar-Raghib ialah 'melewati suatu keadaan untuk menuju keadaan yang lain'. Dari sini istilah "menyeberangi sungai" disebut *'ubûr* ( عُبُوْر ). "Mengambil suatu pelajaran dari suatu kejadian untuk diterapkan kepada kejadian yang lain yang memiliki persamaan" dinamakan *'ibrah*.

Para ulama sependapat, bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti 'pelajaran/pengajaran'. Akan tetapi, Al-Qur'an tidak merinci apa yang dimaksud dengan istilah itu, dan oleh karena itu mereka merumuskan definisinya menurut pandangan masing-masing. Di antara mereka, Asy-Syaukani yang mendefinisikannya dengan 'petunjuk yang jelas dan berisi pelajaran yang berguna'. Muhammad Ismail Ibrahim medefinisikannya sebagai 'pelajaran yang dipetik dari sesuatu yang telah berlalu yang dapat mengantar seseorang

menjadi berilmu pengetahuan setelah sebelumnya ia di dalam kebodohan, dan menghindarkannya dari kebinasaaan serta menuju keselamatan'. Ar-Raghib melihatnya sebagai 'sesuatu yang dapat menjadikan seseorang dari hanya mengenal sesuatu yang nyata kepada sesuatu yang tidak nyata', sedangkan Ath-Thabari di dalam tafsir *Jâmiul-Bayân* menekankan pengertian *'ibrah* kepada 'petunjuk atas kekuasaan, keesaan, dan keagungan Allah'. Menurutnya, arti asal dari kata itu ialah 'mengumpamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, agar dari bentuknya dapat diketahui hakikatnya'.

Dari definisi-definisi tersebut dapat dirumuskan suatu pengertian yang lebih sederhana, yaitu 'suatu benda atau peristiwa yang telah berlalu dan mengandung pelajaran yang dapat mengantarkan seseorang kepada keselamatan dan beriman atau meningkatkan kualitas keimanannya kepada Allah'.

Kata *'ibrah* di dalam ayat-ayat Al-Qur'an tersebut di atas diiringi dengan ungkapan *li ulil-abshâr* ( لِأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ = bagi orang-orang yang memunyai mata hati) (QS. Âli 'Imrân [3]: 13 dan QS. An-Nûr [24]: 44), *li ulil-albâb* ( لِأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ = bagi orang-orang yang memunyai akal) ( QS. Yûsuf [12]: 111), *li man yakhsyâ* ( لِمَن يَخْشَىٰٓ = bagi orang yang takut [kepada Tuhannya]) (QS. An-Nâzi'ât [79]: 26), dan *lakum* ( لَكُمْ = bagi kamu) (QS. An-Nahl [16]: 66 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 21).

Ayat-ayat ini memberi kesan bahwa kriteria orang yang mendapat pelajaran dari sesuatu yang dijadikan sebagai pengajaran ialah orang yang berakal dan menggunakan akalnya untuk memikirkan semua kejadian yang disaksikan serta menjadikannya sebagai pelajaran pada masa yang akan datang.

Selain itu, dari ayat-ayat tersebut juga kita tarik suatu kesimpulan bahwa menurut Al-Qur'an, ada tiga hal yang menjadi *'ibrah* bagi yang berakal yaitu: a) peristiwa-peristiwa lalu yang dialami umat manusia, termasuk di dalamnya peristiwa yang dialami oleh para rasul Allah, seperti yang terbaca di dalam QS. Yûsuf [12]: 111, yang artinya *"Sesungguhnya kisah-kisah para rasul terdahulu menjadi pelajaran bagi yang berpikir"*; b) hewan-hewan ternak yang memberi banyak kegunaan bagi manusia, misalnya di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 21 dan 22 yang artinya *"Sesungguhnya pada binatang ternak ada yang patut kamu ambil pelajaran"*; c) pergantian siang dan malam, misalnya di dalam QS. An-Nûr [24]: 44 yang artinya *"Allah mempergilirkan siang dan malam; sesungguhnya yang demikian itu menjadi pelajaran bagi orang yang memunyai penglihatan."*

Demikianlah tiga hal yang dijadikan Allah sebagai pelajaran bagi orang yang berakal. Tentunya ketiga hal itu sekedar contoh, yang tidak menutup kemungkinan adanya hal-hal lain yang patut dijadikan pelajaran yang baik di dalam hidup ini, seperti keajaiban-keajaiban alam yang makin lama makin banyak terungkap rahasia yang dikandungnya. Oleh sebab itu, kata *'ibrah* menjadi penting diterapkan, tidak saja di dalam keimanan dan keselamatan, tetapi juga di dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## 'IFRÎT ( عِفْرِيْت )

Kata *'ifrît* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu pada QS. An-Naml [27]: 39. Kata ini berasal dari kata *'afara* ( عَفَرَ ) yang pada mulanya berarti 'berdebu'. Selanjutnya kata ini dengan segala bentuknya memunyai arti yang beraneka ragam, tetapi tidak menghilangkan arti asalnya. Misalnya, seseorang yang berguling-guling di atas tanah digambarkan dengan ungkapan *'afara fil-ardh* ( تَعَفَّرَ فِى ٱلْأَرْضِ ) karena dengan berguling itu badannya menjadi berdebu. Babi jantan disebut *'ifrun wa 'afrun* ( عِفْرٌ – وَعَفْرٌ ) karena babi jantan senang berguling di tanah yang berlumpur sehingga badannya dipenuhi tanah. *Al-'ufurrah* ( الْعُفُرَّة ) diartikan dengan 'rakyat jelata' yang sehari-hari bergulat dengan tanah mencari nafkah sebagai petani. Pria yang cerdik dan licik disebut *'ifrîn* ( عِفْرِيْن ) karena dengan kecerdikan dan kelicikannya, sulit diketahui baik dan buruknya, seperti sulitnya mengetahui identitas orang yang tubuhnya telah diselimuti debu.

Agaknya dari sinilah kata *'ifrît* diartikan dengan 'jin yang amat cerdik'.

Ayat yang menyebut kata *'ifrît* menunjukkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti 'jin yang amat cerdik'.

Kata *'ifrît* yang disebut di dalam ayat di atas, digunakan untuk jin yang pernah menawarkan kepada Nabi Sulaiman untuk mengangkat singgasana Ratu Balqis ke hadapannya di dalam waktu yang singkat. Akan tetapi, karena ada seorang manusia, hamba Allah, yang mampu menghadirkan singgasana itu lebih cepat, di dalam kejapan mata, tawaran itu tidak diterima. An-Najjar mengatakan, bahwa nama jin *'ifrît* itu ialah Kaudan dan ada yang mengatakan, namanya adalah Zakwan. Ibnu Abbas cenderung tidak memberi nama, tetapi menyebutnya sebagai jin yang keras kepala. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## 'IJÂF ( عِجَاف )

Kata *'ijâf* ( عِجَاف ) adalah bentuk jamak dari *'ajf* ( عَجْف ). Makna dasarnya ada dua: ***Pertama,*** 'kurus', 'hilangnya kegemukan'. Makna ini berkembang menjadi antara lain, 'kesulitan' atau 'kesengsaraan' karena hal itu adalah sebab/akibat dari kekurusan; 'tandus' karena tanah yang demikian adalah kurus dan tidak tumbuh tanaman padanya; 'lembut' (bibir) karena tipis seperti kurus. Bentuk *ism fâ'il* (pelakunya yang menyalahi timbangan/qiyas) di dalam bentuk tunggal adalah *a'jaf* ( أَعْجَف = laki-laki/jantan yang kurus) dan *'ajif/'ajfâ'* ( عَجِف/عَجْفَاء = perempuan/betina yang kurus). Adapun bentuk jamak keduanya adalah *'ijâf* ( عِجَاف ). ***Kedua,*** 'menahan diri dari sesuatu'. Makna kedua ini berkembang menjadi 'makan tidak sampai kenyang' karena masih lapar, namun menahan diri untuk tidak makan lagi; 'sabar' karena tahan dari rasa sakit; 'mengutamakan' (orang lain) karena menahan dirinya dan memberikan kesempatan kepada orang lain (untuk makan).

Kata *'ijâf* di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yaitu *'ijâf* ( عِجَاف = banyak yang kurus), terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 43 dan 46. Kedua kata *'ijâf* itu masing-masing digunakan berkaitan dengan kisah Nabi Yusuf as., yaitu suatu ketika raja Mesir yang memerintah saat itu bermimpi melihat tujuh ekor sapi yang gemuk-gemuk dimangsa oleh tujuh sapi betina yang kurus-kurus; dan tujuh butir (gandum) yang hijau dan tujuh butir yang kering. Karena merasakan ada sesuatu yang aneh di dalam mimpinya, raja itu kemudian mengumpulkan semua orang pintar dan pembesar kerajaan untuk menyingkapkan tabir mimpinya itu. Namun, tak satu pun yang dapat memuaskan raja. Akhirnya, datanglah seorang pelayan kerajaan yang pernah dipenjara bersama Nabi Yusuf as. memberitahu raja bahwa ia memunyai teman di penjara yang pandai menjelaskan mimpi. Mendengar berita itu, raja meminta agar Yusuf segera dibebaskan untuk menerangkan maksud mimpinya. Kemudian, Nabi Yusuf as. menyingkapkan tabir mimpi raja itu bahwa akan terjadi musim tanam yang sangat baik selama tujuh tahun yang disusul oleh musim paceklik selama tujuh tahun pula. Oleh karena itu, para petani dianjurkan agar menyimpan hasil pertanian mereka ketika musim tanam yang sangat baik itu untuk persiapan makanan selama tujuh tahun yang akan datang, musim paceklik. Tabir mimpi itu sangat memuaskan raja sehingga Nabi Yusuf as. dibebaskan sepenuhnya, bahkan ia diangkat menjadi orang kepercayaan raja sebagai pengurus logistik kerajaan.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## 'IJL ( عِجْل )

*'Ijl* ( عِجْل ) berarti anak sapi. Berasal dari verba *'ajila* ( عَجِلَ ) yang berarti 'mendahului, bersegera, tergesa-gesa'. Daripadanya dibentuk kata *'ajilat* ( عَجِلَة ) yang berarti 'waktu kini di dunia yang disegerakan Tuhan kepada manusia'.

Ar-Raghib Al-Ashfahani dan Ath-Thabarsi mengatakan, bahwa arti pokok dari *'ajila* hanya satu, yaitu 'bersegera'. *'Ijl,* menurut Al-Ashfahani, menjadi sebutan bagi anak sapi karena cepatnya pertumbuhan anak sapi itu sehingga gambaran anak sapi cepat lenyap dan berubah menjadi sapi dewasa. Adapun menurut Ath-Thabarsi, sebutan

*'ijl* bagi anak sapi karena cepatnya keadaan anak sapi itu pada kedekatan hari kelahirannya.

Di dalam Al-Qur'an, *'ijl* disebut 10 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 51, 54, 92, dan 93, QS. An-Nisâ' [4]: 153, QS. Al-A'râf [7]: 148 dan 152, QS. Hûd [11]: 69, QS. Tâhâ [20]: 88, serta QS. Adz-Dzâriyât [51]: 26). Delapan dari ayat-ayat tersebut menunjuk pada patung anak sapi yang disembah sebagai tuhan oleh pengikut Nabi Musa dari Bani Israil; dua kali pada dua ayat, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 69, dan QS. Adz-Dzâriyât [51]: 26, menunjuk pada anak sapi sesungguhnya yang dipanggang dan dihidangkan Nabi Ibrahim kepada tamunya yang sebenarnya adalah malaikat yang menjelma menjadi manusia.

Patung anak sapi itu dibuat dan disembah oleh sebagian umat Nabi Musa ketika Nabi Musa pergi berkhalwat di bukit Tursina selama 40 malam (QS. Al-A'râf [7]: 148 dan QS. Thâhâ [20]: 88).

Para mufasir berpendapat, bahwa patung anak sapi itu tetap patung tak bernyawa dan bersuara seperti suara sapi. Itu hanyalah disebabkan oleh angin yang masuk ke dalam rongga patung itu dengan teknik yang dikenal Samiri pada waktu itu; sebagian mufasir ada yang menafsirkan, bahwa patung yang dibuat dari emas itu kemudian menjadi patung yang bernyawa, berdaging, dan berdarah serta memunyai suara sapi.

Adapun penunjukan *'ijl* pada anak sapi yang sesungguhnya berupa hidangan daging anak sapi gemuk yang dipanggang Nabi Ibrahim untuk menjamu tamu-tamunya. Nabi Ibrahim tidak tahu, bahwa tamunya itu malaikat yang diutus oleh Tuhan untuk menjatuhkan siksa pada umat Nabi Luth yang melakukan sodomi (*liwâth* = لِوَاط ). Malaikat itu tidak menyentuh dan tidak menyantap daging anak sapi panggang yang dihidangkan Nabi Ibrahim. Sekalipun menjelma menjadi manusia, malaikat tetap tidak berhajat kepada makanan dan minuman.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## 'ILLIYYÎN ( عِلِّيِّين )

*'Illiyyîn* merupakan kata turunan dari kata *'uluww* ( عُلُوّ ). *'Uluww* bermakna 'ketinggian', 'keluhuran', dan 'kemuliaan'. Ibnu Manzhur mengutip Abu Sa'id yang mengatakan, bahwa di kalangan bangsa Arab dikenal penggunaan kata *'illiyyîn* untuk menunjukkan 'orang-orang yang mulia di dalam hal keduniaan, harta, dan kekayaan'. Orang-orang melarat dan rendahan disebut *sifliyyîn* ( سِفْلِيِّين ). *'Illiyyîn* di dalam percakapan orang Arab juga berarti 'orang-orang yang mendiami daerah-daerah tinggi dari suatu negeri'. Jika mereka tinggal di daerah-daerah rendahnya, mereka disebut *sifliyyîn*. Keterangan ini menunjukkan bahwa kata *'illiyyîn* digunakan untuk makna 'ketinggian', baik di dalam pengertian fisik maupun nonfisik.

Kata *'illiyyîn* hanya ditemukan dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Muthaffifîn [83]: 18 dan 19. Kata ini muncul di dalam pembicaraan tentang buku catatan amal orang-orang baik. Pembicaraan tentang itu datang mengiringi persoalan kitab catatan amal orang-orang jahat. Baik dari sudut struktur maupun dari sudut pengertian, kata *'illiyyîn* di dalam Al-Qur'an digunakan sebagai lawan kata *sijjîn* ( سِجِّين ). Kata *'illiyyîn* digunakan di dalam konteks catatan amal orang-orang baik dan *sijjîn* di dalam konteks catatan amal orang-orang jahat.

Di dalam kamus bahasa dan kitab-kitab tafsir, ditemukan berbagai keterangan dan penafsiran tentang maksud kata *'illiyyîn*. Dari kalangan ahli bahasa, Abul Fath, muncul pendapat, bahwa *'illiyyîn* adalah bentuk jamak dari *'illiyy*. Menurut Al-Farra', kata *'illiyyîn* adalah kata di dalam bentuk jamak yang tidak memunyai bentuk tunggal. Bagaimanapun, menurut Az-Zajjaj, *i'râb* (fungsi kata di dalam kalimat) kata benda itu seperti *i'râb* bentuk jamak karena wujudnya memang berbentuk jamak. Sementara itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani menerangkan, bahwa ada pendapat yang memandang *'illiyyîn* sebagai nama bagi surga yang paling mulia sebagaimana *sijjîn* nama bagi neraka

yang paling jelek. Pendapat lain menyatakan *'illiyyîn* sebagai nama bagi penghuni surga tersebut. Inilah pengertian yang paling dekat pada makna kebahasaan. Jamak di dalam bentuk seperti ini dikhususkan bagi yang berakal. Maksudnya, orang-orang baik itu termasuk di dalam golongan *'illiyyîn*. Maka, jadilah pengertiannya seperti yang terkandung di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 69.

Al-Alusi menyebutkan, bahwa bukan hanya satu orang yang menafsirkan *'illiyyîn* sebagai nama bagi buku catatan kebaikan yang merekam perbuatan malaikat serta jin dan manusia yang saleh. Dinamai *'illiyyîn*, mungkin karena buku catatan ini menjadi sebab naiknya seseorang ke puncak berbagai tingkatan surga, atau karena dengan catatan tersebut seseorang diangkat ke langit yang ketujuh atau pada tiang kanan arasy bersama para malaikat yang berada "di sisi" Tuhan sebagai penghormatan. Pendapat lain menafsirkan *'illiyyîn* sebagai 'golongan elit di langit ketujuh tempat ruh orang-orang Mukmin'; 'buku catatan para malaikat penjaga yang berisi amal orang-orang saleh'; 'tempat-tempat yang paling tinggi, tingkat-tingkat yang paling mulia dan paling dekat kepada Allah di akhirat'; 'surga'; dan 'langit keempat'.

Ar-Razi, setelah mengemukakan beberapa pendapat tentang penafsiran *'illiyyîn*, menyimpulkan bahwa yang menjadi pegangan di dalam menafsirkan ayat ini adalah, ketinggian, kelapangan, kekayaan, dan kesucian termasuk tanda-tanda kebahagiaan; sementara itu, kerendahan, kesempitan, dan kegelapan termasuk tanda-tanda kesengsaraan. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

## 'ILM ( عِلْم )

Kata *'ilm* adalah bentuk *mashdar* dari *'alima* ( عَلِمَ ) – *ya'lamu* ( يَعْلَمُ ) – *'ilman* ( عِلْمًا ). Menurut Ibnu Faris, penulis buku *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah*, kata *'ilm* memunyai arti denotatif 'bekas sesuatu yang dengannya dapat dibedakan sesuatu dengan sesuatu yang lain'. Menurut Ibnu Manzhur, ilmu adalah antonim dari 'tidak tahu' (*naqîdhul-jahl* نَقِيْضُ الْجَهْلِ ), sedangkan menurut Al-Ashfahani dan Al-Anbari, *'ilm* adalah *idrâkusy-syai' bi haqîqatih* ( إِدْرَاكُ الشَّيْءِ بِحَقِيْقَتِهِ = mengetahui hakikat sesuatu).

Di dalam Al-Qur'an, kata *'ilm* dan turunannya—tidak termasuk *al-a'lâm* ( الأَعْلَامُ ), *al-'âlamîn* ( الْعَالَمِيْنَ ), dan *'alâmât* yang disebut 76 kali—disebut sebanyak 778 kali.

Dari satu segi (objeknya), *'ilm* dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu **pertama**, *idrâku dzâtisy-syai'* ( إِدْرَاكُ ذَاتِ الشَّيْءِ = mengetahui diri sesuatu); **kedua**,

الْحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ بِوُجُوْدِ شَيْءٍ هُوَ مَوْجُوْدٌ لَهُ أَوْ نَفْيِ شَيْءٍ وَهُوَ مَنْفِيٌّ عَنْهُ

*(al-hukmu 'alasy-syai' bi wujûdi syai'in huwa mawjûdun lahû aw nafyi syai'in wa huwa manfiyyun 'anhu)*

*"Menghukumi sesuatu dengan ada atau tidaknya sesuatu lain padanya."*

Ilmu di dalam pengertian yang pertama ini seperti yang disebut di dalam ayat,

...وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ...

*(...wa 'aduwakum wa âkharîna min dûnihim lâ ta'lamûnahum, Allâhu ya'lamuhum...)*

*"... musuh-musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya, sedangkan Allah mengetahuinya..."* (QS. Al-Anfâl [8]: 60).

Kata *'ilm* di dalam ayat ini berkaitan langsung dengan zat yang akan diketahui, yaitu musuh-musuh yang tidak atau belum diketahui itu. Jadi, bukan sifat atau ciri-ciri mereka. Sebab, sifat dan ciri-ciri mereka telah diketahui, yaitu munafik (mereka juga melakukan sembahyang, puasa, dan mengucapkan kalimah syahadat).

Ilmu di dalam pengertian yang kedua seperti yang terdapat di dalam ayat,

...إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ...

*(...idzâ jâ'akumul-mu'minâtu muhâjirâtin famtahinûhunna, Allâhu a'lamu biîmânihinna fain 'alimtumûhunna mu'minâtin falâ tarji'ûhunna ilal-kuffâri...)*

*"...apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, hendaklah kamu uji [keimanan] mereka. Allah*

*lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka, jika kamu telah mengetahui bahwa mereka [benar-benar] beriman, janganlah kamu kembalikan mereka kepada [suami-suami mereka] yang kafir..."* (QS. Al-Mumtahanah [60]: 10).

Ayat ini berpesan agar melakukan pengujian terhadap perempuan yang berhijrah dari Mekah meninggalkan suaminya yang musyrik dengan cara mencari tanda-tanda atau indikasi-indikasi yang ada padanya yang dapat menunjukkan bahwa yang bersangkutan benar-benar perempuan yang beriman. Jadi, ilmu di dalam ayat ini tidak berkaitan langsung dengan zatnya, tetapi berkaitan dengan suatu sifat atau keadaan yang menyertai/melekat pada zat tersebut. Dengan demikian, mengetahui di dalam konteks ini adalah menetapkan seorang perempuan telah beriman atau belum.

Dari sisi lain, ilmu terbagi dua pula; **pertama**, *nazhariy* ( نَظَرِيّ ), yaitu ilmu yang sudah cukup dengan mengetahuinya tanpa harus mengamalkannya, seperti mengetahui adanya makhluk hidup di dalam sebuah genangan air. **Kedua**, *'amaliy* ( عَمَلِيّ ), yaitu ilmu yang tidak cukup hanya dengan mengetahuinya saja, tetapi harus dengan diamalkan, seperti ilmu tentang ibadah kepada Allah swt.

Dari sisi lain lagi, ilmu terbagi menjadi dua pula; **pertama**, *'aqliy* ( عَقْلِيّ ), yaitu ilmu yang didapat melalui penelitian, seperti ilmu tentang adanya hubungan saling memengaruhi di antara dua hal. **Kedua**, *sam'iy* ( سَمْعِيّ ), yaitu ilmu yang didapat melalui pendengaran tanpa penelitian.

Berdasarkan cara memperolehnya, ilmu terbagi menjadi dua pula. **Pertama**, *'ilmun kasbiy* ( عِلْمٌ كَسْبِيّ = ilmu yang diperoleh melalui proses belajar). **Kedua**, ilmu yang merupakan anugerah Allah (tanpa peroses belajar) yang disebut dengan istilah *'ilmun ladunniy* ( عِلْمٌ لَدُنِّيّ ) sebagai disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 65, *...wa 'allamnâhu min ladunnâ 'ilman* ( وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا = dan telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami). Dari segi kemungkinan untuk memperolehnya, ilmu terbagi dua, yaitu ilmu yang mungkin diperoleh atau diketahui oleh semua orang dan ilmu yang hanya mungkin diketahui oleh orang-rang tertentu, khususnya para rasul dan atau Nabi (QS. Al-Jinn [72]: 27).

*Ta'allama* ( تَعَلَّمَ ) berarti 'mengajarkan secara perlahan-lahan (berulang-ulang di dalam jumlah yang banyak) sehingga dapat membekas di dalam jiwa pelajarnya', seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4 dan 110.

Kata *'alima* ( عَلِمَ ) mengandung arti 'mengetahui sesuatu' walaupun tidak harus membutuhkan rasio, seperti ungkapan cerita tentang pertanyaan Nabi Yusuf as. kepada saudara-saudaranya yang pernah membuangnya ke dalam sumur (QS. Yûsuf [12]: 89); atau, yang bersangkutan mengetahuinya, tetapi tidak mau memikirkannya; bahkan, langsung menerima atau menolaknya, seperti di dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 9 yang membicarakan perihal orang-orang kafir yang hanya mengenal sedikit ayat Allah, tetapi–tanpa memikirkannya–langsung menjadikannya olok-olokan; atau, memang tidak dapat dirasionalkan–sebagai contoh pada QS. Ash-Shâffât [37]: 158 yang memberi penjelasan tentang jin–kecuali ayat itu sendiri yang mengaitkannya dengan rasio, seperti di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 43.

Adapun di dalam bentuk *'allama* ( عَلَّمَ ), makna 'mengetahui' biasanya ditentukan oleh akal atau setidaknya dibutuhkan akal untuk mencapainya. Sebagai contoh, *wa 'allama Âdamal-asmâ'a kullahâ ...* ( وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا = Dan Allah swt. mengajarkan kepada Adam tentang nama-nama benda seluruhnya...) (QS. Al-Baqarah [2]: 31). Allah mengajari Adam mengenal dan menyebut nama-nama benda tersebut dengan cara memberikan kemampuan akal atau rasio untuk itu.

Mengenai kata *'âlim* di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata pelaku) apabila disebut tanpa mengaitkannya dengan suatu apa pun maka kata tersebut diperuntukkan bagi makhluk, terutama manusia. Akan tetapi, apabila dikaitkan atau dirangkaikan dengan kata *al-ghaib*, yang di dalam Al-Qur'an selalu dipasang di dalam susunan kata majemuk, kata *'ilm* merujuk kepada Tuhan,

seperti ...*wa lahul-mulku yauma yunfakhu fish-shûri 'âlimul-gaibi wasy-syahâdah...* ( وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ = ...dan Dia [Allah]lah yang memiliki seluruh kekuasaan pada hari [saat] sangkakala ditiup; Dialah Maha Mengetahui yang gaib dan yang tampak ...) (QS. Al-An'âm [6]: 73). Akan tetapi, kata *'âlim* yang berdiri sendiri–tanpa dikaitkan dengan kata *al-ghaib* ( الْغَيْب )/*ghaibus-samâwât* ( غَيْبُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ )–tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Semua kata *'âlim* di dalam Al-Qur'an dirangkaikan dengan kata *al-ghaib* ( الْغَيْب ) atau *al-ghuyûb* ( الْغُيُوْبُ ).

Sementara itu, kata *'âlimûn* ( عَـٰلِمُوْنَ )/-*'âlimîn* ( عَـٰلِمِين, bentuk jamak) sekalipun berdiri sendiri—tidak dikaitkan dengan *al-ghaib*—tetap saja diperuntukkan bagi makhluk; jika diperuntukkan bagi Allah, tentunya tidak boleh dengan bentuk jamak karena Allah Mahaesa. Bentuk semacam ini hanya ditemukan pada lima tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-'Ankabût [29]: 43, QS. Yûsuf [12]: 44, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 51 dan 81, serta QS. Ar-Rûm [30]: 22.

Agaknya, kata *'ilm* di dalam Al-Qur'an tidak hanya menyangkut persoalan-persoalan ajaran agama dan alam akhirat (QS. Az-Zukhruf [43] 85) yang berbicara tentang waktu Hari Kiamat dan QS. Al-Baqarah [2]: 184 yang mengungkap masalah puasa), tetapi menyangkut pula masalah-masalah lain (baca: dunia dan keduniaan) seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 12 yang berbicara tentang perhitungan tahun melalui peredaran bulan dan matahari. Oleh karena itu, kata *'ulamâ'* ( عُلَمَاء ) sebagai salah satu bentuk turunan dari *'ilm* yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung arti orang yang banyak pengetahuannya mengenai ajaran agama dan/atau lainnya. Ulama menurut tuturan Al-Qur'an–setidak-tidaknya–memiliki identitas dan karakter antara lain sebagai orang yang a) beriman (QS. Al-Mujâdilah [58]: 11), ...*yarfa'illâhul ladzîna âmanû minkum wal ladzîna ûtul-'ilma darajât...* ( يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ.. = Allah meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat...); b) tauhid dan kagum kepada Allah (QS. Fâthir [35]: 28, ...*Innamâ yakhsyâ Allâha min 'ibâdihil 'ulamâ'...* ( ...إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟... = ... Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama...); c) selalu dekat/berusaha dekat kepada Allah dengan amal-amal saleh, sebagaimana dipahami dari kata *'ibâd* ( عِبَاد ) pada ayat di atas.

Kata *'ilm* yang terdapat di dalam Al-Qur'an belum pasti cocok diterjemahkan dengan 'ilmu' sebagai padanan dari *science* (Inggris) sebab 'ilmu' tersebut hanya terbatas pada hal-hal yang terjangkau oleh pengalaman manusia sepanjang hidup di dunia dan dapat diuji kebenarannya (selalu terbuka untuk diterima atau ditolak). Jika demikian, persoalan-persoalan agama dan hal-hal di luar pengalaman manusia tidak dapat ditanyakan kepada 'ilmu' dan tidak akan terjawab oleh 'ilmu' tersebut. Sementara itu, Al-Qur'an menganjurkan manusia agar melakukan pengamatan dan penelitian. *"Katakanlah, berjalanlah di muka bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah memulai penciptaan-Nya"* (QS. Al-'Ankabût [29]: 20). Ilmu diperoleh dengan menggunakan pancaindra, akal, dan intuisi. *"Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu di dalam keadaan tidak mengetahui suatu apapun, dan Dia memberikan kamu pendengaran, penglihatan, dan hati agar kamu bersyukur/menggunakannya untuk mengetahui"* (QS. An-Nahl [16]: 78).

Ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *'ilm* pada umumnya berbicara di dalam tema sentral "ilmu sebagai penyelamat bagi manusia dari berbagai kehancuran, baik di dunia maupun di akhirat" dengan topik 1) proses pencapaian pengetahuan dan objeknya (QS. Al-Baqarah [2]: 31–32); 2) klasifikasi ilmu (QS. Al-Kahfi [18]: 65); 3) fungsi ilmu yang mencakup sikap dan perilaku orang-orang yang berilmu serta karakteristik mereka; dan 4) iman, yang meliputi masalah sikap serta perilaku orang terhadap Allah swt. dan ajaran-Nya. ❖ *Cholidi* ❖

## 'IMÂD ( عِمَاد ).

Kata ini merupakan bentuk *mashdar* yang berakar kata *'ain, mîm,* dan *dâl* dengan kata kerjanya berbentuk *'amada – ya'midu – 'amdan* ( عَمَدَ – يَعْمِدُ

عَمْدًا = menghendaki sesuatu dan bersandar kepadanya). *'Amada* juga berarti 'menyangga' atau 'menegakkan', misalnya *'amadal-hâ'ith* ( عَمَدَ الْحَائِطَ = dia menyangga/menegakkan tembok) sehingga kata *'imâd* berarti 'sesuatu yang digunakan untuk menyangga (penyangga)', atau 'sesuatu yang disandari atau dijadikan sandaran'. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, kata *'imâd* artinya sama dengan *'amûd* ( عَمُوْد ), yakni 'kayu yang dipakai sebagai penyangga kemah atau tiangnya' sehingga bila dikatakan *dzâtul-'imâd* ( ذَاتُ الْعِمَاد ) maksudnya ialah *'ahlul-khiyâm'* ( اَهْلُ الْخِيَام = pemilik kemah); namun dapat pula diartikan *'dzâtur-raf'ah wal-'izzah'* ( ذَاتُ الرِّفْعَةِ وَالْعِزَّة = pemilik kemuliaan dan keperkasaan).

Kata *'imâd* adalah bentuk tunggal sedangkan jamaknya ialah *'umud* atau *'amad* ( عُمُد أو عَمَد ) yang juga diartikan 'bangunan yang tinggi'. Dengan arti abstrak *'imâd* diartikan sebagai 'penyangga sesuatu' sehingga sering dikatakan *'amûdul-amr* ( عَمُوْدُ الْأَمْرِ = penyangga atau yang menguatkan suatu masalah). Di dalam hadits yang diriwayatkan dari Umar, Rasulullah saw. bersabda, *ash-shalâtu 'imâdud-dîn* ( اَلصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّيْن = shalat adalah tiang penyangga agama). Selain itu, di dalam arti abstrak juga ditemukan ungkapan *'amûdush-shubhî* ( عَمُوْدُ الصُّبْح = permulaan cahayanya yang menyerupai permulaan suatu gerakan). Selain itu, kata tersebut juga dapat diubah menjadi *'amd* ( عَمْد = menghendaki sesuatu dengan sungguh-sungguh dan penuh keyakinan); karena itu, sebagai istilah fiqih pidana Islam ditemukan ungkapan *al-qatlul-'amd* ( اَلْقَتْلُ الْعَمْد = pembunuhan dengan kesengajaan dan direncanakan). Dari akar kata itu juga ditemukan istilah *'umdah* ( عُمْدَة = segala harta atau lainnya yang dijadikan sandaran). Ada lagi kata *'amîd* ( عَمِيْد = pemimpin yang menjadi sandaran orang).

Kata *'imâd* dengan segala derivasinya ditemukan di dalam Al-Qur'an sebanyak tujuh kali. Kata *'imâd* sendiri hanya terdapat di dalam satu ayat, yakni QS. Al-Fajr [89]: 7, *irama dzâtil-'imâd* ( إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ = penduduk Iram, ibu kota kaum 'Ad, yang memunyai bangunan-bangunan yang tinggi).

Menurut Ibnu Arabi, berkenaan dengan *dzâtul-'imâd* itu ada empat pendapat, yaitu (1) mereka adalah keluarga Amud yang meninggalkan negerinya, (2) artinya tinggi, yaitu mereka orang-orang yang tinggi dan kuat, (3) artinya tiang-tiang yang kuat, dan (4) yaitu tempat yang memiliki bangunan-bangunan yang kuat dan konon memiliki 400.000 tiang penyangga.

Dari empat pendapat tentang makna *dzâtul-'imâd* ini, yang lebih kuat adalah yang mengatakan bahwa itu adalah kota yang memiliki bangunan dengan tiang-tiang yang tinggi. Ini karena adanya beberapa pendapat mufasir yang memperkuatnya dan ada salah satu riwayat dari Saur bin Zaid yang mengatakan bahwa Syadad berkata, "Saya adalah Syadad ibnu 'Ad, dan sayalah yang meninggikan tiang-tiang itu serta menanam harta karun sedalam tujuh hasta yang hanya dapat dikeluarkan oleh umat Muhammad saw."

Selain itu, pendapat ini juga diperkuat oleh bukti sejarah masa kini sebagaimana diuraikan oleh M. Quraish Shihab bahwa Nicholas Clapp di dalam ekspedisinya untuk menemukan kota Iram di gurun Arabia Selatan pada tahun 1992, menemukan bukti, dari seorang penjelajah, tentang jalan kuno menuju ke Iram (Ubhur). Kemudian, atas bantuan dua orang ahli lainnya, yaitu Juris Zarin dari Universitas Negara Bagian Missouri Barat Daya, dan penjelajah Inggris, Sir Ranulph Fiennes, mereka berusaha mencari kota yang hilang itu bersama-sama ahli hukum George Hedges. Mereka menggunakan jasa pesawat ulang-alik Challenger dengan sistem *Satellite Imaging Radar* (SIR) untuk mengintip bagian bawah gurun Arabia, yang diduga sebagai tempat tenggelamnya kota yang terkena longsoran tersebut. Untuk lebih meyakinkan hasil pengamatan, mereka meminta bantuan jasa satelit Prancis, yang menggunakan sistem pengindraan optik. Di dalam pengamatan itu, mereka menemukan citra digital berupa garis putih pucat yang menandai beratus-ratus kilometer rute kafilah yang ditinggalkan. Sebagian berada di bawah

tumpukan pasir yang telah menimbun selama berabad-abad hingga mencapai kedalaman 183 meter. Berdasarkan data itu, Nicholas Clapp dan rekan-rekannya meneliti tanah tersebut dan melakukan pencarian pada akhir tahun 1991. Pada Februari 1992, mereka menemukan bangunan segi delapan dengan dinding-dinding dan menara-menara yang tinggi, mencapai sekitar sembilan meter. Agaknya itulah sebagian dari apa yang diceritakan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Fajr [89]: 7.

*'Imâd* dengan arti 'tiang penyangga' terdapat pula bentuk jamaknya yaitu *'amad* di dalam tiga ayat, misalnya di dalam Ar-Ra'd [13]: 2, *Allâhul-ladzî rafa'as-samâwâti bi ghairi 'amadin taraunahâ* ( ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا = Allahlah yang meninggikan langit tanpa tiang [sebagaimana] yang kamu lihat), dan di dalam QS. Luqmân [31]: 10, *khalaqas-samâwâti bi gairi 'amadin taraunahâ* ( خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا = Dia menciptakan langit tanpa tiang [sebagaimana] yang kamu lihat). Menurut Al-Farra, ada dua pendapat tentang penafsiran *"bi ghair 'amadin tarawnahâ"*, yaitu **pertama**, bahwa Allah menciptakan dan meninggikan langit tanpa tiang sehingga tidak bisa dilihat; **kedua**, sebenarnya Allah menciptakannya dengan tiang, tetapi tiang penyangga itu tidak dapat dilihat. Pendapat kedua ini didukung oleh Az-Zajjaj dan Al-Laits.

Dengan kedua ayat tersebut Allah mengingatkan manusia akan besarnya kekuasaan dan kehendak-Nya dengan menciptakan langit dan mengangkatnya jauh dari bumi tanpa tiang penyangga yang dapat dilihat mata manusia. Jika ada tiang yang menyangganya, maka tiang itulah yang menjadikannya terangkat ke atas dan tidak jatuh; peristiwa seperti itu bukan sesuatu yang menakjubkan bagi manusia karena di dalam hukum manusia, bila ada sesuatu yang terangkat ke atas maka harus ada tiang penyangganya agar tidak jatuh. Bila adanya langit seperti itu, maka manusia tidak akan tertarik untuk meneliti dan mencari sebab-sebabnya lebih jauh. Oleh karena itu, dengan kedua ayat di atas Allah menunjukkan kepada manusia bahwa Dia-lah semata-mata yang menjaga dan menahan langit tersebut sehingga tidak jatuh atau beranjak dari tempatnya. Di samping itu, Allah mengajarkan bahwa sesuatu yang mustahil di dalam arti bertentangan dengan hukum manusia, bagi Allah merupakan sesuatu yang mudah; manusia tidak perlu mencari sebab-sebabnya lebih jauh, tetapi cukup meyakininya bahwa itu merupakan kekuasaan dan kehendak Allah yang tiada terbatas.

Ayat lainnya yang terdapat di dalam QS. Al-Humazah [104]: 9 menyatakan, *fî 'amadim-mumaddadah* ( فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ = [sedang mereka itu] diikat pada tiang-tiang yang panjang). Menurut Az-Zajjaj, yang dimaksud dengan tiang di dalam ayat itu ialah tiang dari api neraka.

Kemudian *'imâd* ditemukan pula di dalam bentuk kata kerja perfektum (*fi'l mâdhî*), yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 5,

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَـٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ

*(wa laisa 'alaikum junâhun fimâ akhtha'tum wa lâkin mâ ta'ammadat qulûbukum)*

*"Tidak ada dosa bagimu tentang apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) ialah apa yang disengaja oleh hatimu."*

Di dalam ayat ini kata *ta'ammadat* diartikan dengan 'kesengajaan' atau 'diniati oleh hati'. Demikian pula yang dalam bentuk partisip aktif, yakni *muta'ammid* ( مُتَعَمِّدًا = dengan sengaja), yang terdapat dalam dua ayat, yakni QS. An-Nisâ' [4]: 93, *wa man qatala mu'minam-muta'ammidan* ( وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا = Barangsiapa membunuh seorang Mukmin dengan kesengajaan), dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, *wa man qatalahu minkum muta'ammidan fa jazâ'um mitslu mâ qatala minan-na'am* ( وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ = Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya).

Menurut Az-Zamakhsyari, yang dimaksud dengan "sengaja" di dalam ayat di atas ialah meskipun mengetahui bahwa ia sedang di dalam keadaan ihram, ia tetap melakukan

perburuan binatang. Adanya unsur kesengajaan tersebut dipahami dari sebab turunnya ayat itu, yakni diriwayatkan di dalam perjalanan menunaikan umrah Hudaibiah, ditemukan seekor keledai liar. Kemudian Abu Al-Yusr membawanya dan melepas tombaknya sehingga matilah keledai tersebut. Dikatakan kepadanya, "Sungguh Engkau telah membunuh binatang buruan padahal engkau sedang ihram". Maka turunlah QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 tersebut.
❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## 'IMRÂN ( عِمْرَان )

Tiga kali nama Imran disebut di dalam Al-Qur'an yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 33 dan 35 serta QS. At-Tahrîm [66]: 12. Tidak satu pun dari nama Imran yang disebutkan itu berdiri sendiri, selalu disandingkan dengan kata *âlu* ( آلُ ) yang berarti 'keluarga' (QS. Âli 'Imrân [3]: 33), *imra'atu 'Imrâna* ( امْرَأَتُ عِمْرَانَ = istri Imran) (QS. Âli 'Imrân [3]: 35), *ibnata 'Imrâna* ( ابْنَتَ عِمْرَانَ = putri Imran) (QS. At-Tahrîm [66]: 12).

Ulama berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud dengan Imran, di dalam firman Allah QS. Âli 'Imrân [3]: 33 itu. Muqatil dan beberapa ulama lainnya berpendapat bahwa yang dimaksud adalah ayah Nabi Musa dan Nabi Harun. Dia adalah Imran bin Yushar bin Faha bin Lawi bin Ya'qub bin Ishaq as., *'âlu 'Imrân* atau keluarga Imran yang dimaksud adalah Nabi Allah, Musa dan Harun.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan Imran di dalam ayat ini adalah ayah Maryam as., kakek Nabi Isa as. Dia adalah Imran bin Masan bin Al-'Adir bin Abi Hud bin Rabbi Babil bin Saliyan bin Yuhana, keturunan Sulaiman bin Daud as.

Menurut pendapat Ismail Haqi di dalam kitab tafsirnya, *Rûhul-Bayân*, pendapat kedua itulah yang lebih sahih karena ayat berikutnya berbicara tentang kisah Maryam. Nabi Musa dan Nabi Harun termasuk di dalam sebutan *âla Ibrâhîm* ( آلَ إِبْرَاهِيْمَ ).

Dari catatan sejarah dapat diketahui bahwa jarak waktu hidup Imran Nabi Musa dan Nabi Harun dengan Imran ayah Maryam adalah 1800 tahun.

Di dalam ayat ini Allah menyebutkan keluarga Imran seiring dengan keluarga Ibrahim, Nabi Nuh as. dan Nabi Adam as. Semua yang tersebut di dalam ayat ini diberi kedudukan yang tinggi oleh Allah swt. di sisi-Nya. Mereka mendapat predikat manusia pilihan di antara semua manusia. Tidak ada perbedaan pendapat tentang Imran yang dimaksud oleh QS. Âli 'Imrân [3]: 35, yakni Imran ayah Maryam, kakek Isa as. Di dalam ayat ini dikisahkan seorang laki-laki yang saleh bernama Imran. Ia memunyai istri yang saleh pula (bernama Hannah binti Faqud). Setelah cukup lama menikah, mereka belum juga dikaruniai anak, sedangkan mereka sangat ingin mendapat keturunan. Keinginan dan harapan ini dikabulkan Allah. Di dalam keadaan mengandung itu ia bernazar, kalau anaknya lahir, akan diserahkannya menjadi Abdi Tuhan dan berkhidmat di Bait Al-Maqdis, seperti kakak iparnya Zakaria as. Sang anak yang lahir adalah Maryam, ibu Nabi Isa as.

Kali ketiga nama Imran disebutkan Al-Qur'an di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 12. Ayat ini mempertegas keutamaan keluarga Imran dengan menyatakan bahwa Maryam, putrinya, adalah wanita yang memelihara kehormatannya. Karena itu, Allah menjadikannya sebagai wanita dan salah satu "ayat-Nya" untuk semua alam, yaitu dengan meniupkan sebagian dari roh ciptaan-Nya sehingga ia hamil dan melahirkan Isa Al-Masih as. ❖ *Isnawati Rais* ❖

## 'ISYÂ' ( عِشَاء )

Berasal dari kata *'asyw*. Kata *'isyâ'* di dalam Al-Qur'an disebut 14 kali. Hanya satu kali yang berbentuk kata kerja (*fi'l*) dan sisanya di dalam bentuk kata benda (*ism*). Ibnu Faris menyebutkan makna dasar kata *'isyâ'* menunjuk kepada arti 'gelap' dan 'sedikitnya cahaya pada sesuatu'. Ada juga yang berpendapat bahwa makna asal kata tersebut ialah 'memandang dengan pandangan yang lemah'.

Kata *'isyâ'* memunyai beberapa makna konotatif, antara lain 'awal malam' (*'isyâ'*), 'sesuatu yang hidup pada malam hari' (*'âsyiyah*),

'pura-pura tidak tahu' (*ta'âsyî*), 'akhir siang atau sore hari' (*al-'asyiyu*), 'makan malam' (*al-'asyâ'*), 'rabun malam' (*al-'asyâ*), dan berpaling (*ya'syi'an*). Semua makna konotatif ini berpangkal pada kegelapan atau ketiadaan cahaya. Berpaling dari kebenaran, misalnya, merupakan akibat dari ketidaktahuan dan ketidaktahuan adalah kegelapan.

Kata *'isyâ'* dan berbagai turunannya yang dihubungkan dengan *bukrah* ( بُكْرَة ), *al-ghadâwah* ( الْغَدَاوَة ), atau *al-isyrâq* ( الْإِشْرَاق ), yang ketiganya berarti 'pagi-pagi', merupakan ungkapan simbolik yang membangun makna sepanjang masa atau setiap saat—di antara ayat yang mengangkat makna ini ialah QS. Âli 'Imrân [3]: 41, QS. Al-An'âm [6]: 52, QS. Al-Kahfi [18]: 28, QS. Shâd [38]: 18, QS. Al-Mu'min [40]: 46 dan 55, serta QS. Maryam [19]: 11 dan 62—atau sejenak, maksudnya satu rentang waktu yang pendek seperti ditunjuk oleh QS. An-Nâzi'ât [79]: 46.

Salah satu di antara kata *'isyâ'* di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan kata shalat sehingga membangun arti shalat Isya, yakni yang terdapat pada QS. An-Nûr [24]: 58, salah satu dari lima shalat fardhu, yaitu shalat yang awal waktunya dimulai sejak terbenamnya mega merah di ufuk timur (akhir waktu Maghrib).

Ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *'isyâ'* atau turunannya pada umumnya mengandung uraian mengenai: a) Kisah beberapa nabi. Kisah itu mencakup kisah Nabi Zakaria yang akan mendapat keturunan setelah berusia lanjut dan istrinya dianggapnya mandul (QS. Âli 'Imrân [3]: 41 dan QS. Maryam [19]: 11), Nabi Yusuf yang disingkirkan oleh saudaranya sendiri (QS. Yûsuf [12]: 16), Daud yang bertasbih bersama-sama dengan gunung-gunung sepanjang hari (QS. Shâd [38]: 18), dan Sulaiman as. yang terkenal sebagai penguasa angin (QS. Shâd [38]: 31). b) Tata cara pergaulan di dalam keluarga (QS. An-Nûr [24]: 58) dan masyarakat (QS. Al-An'âm [6]: 52). c) Petunjuk dan strategi dakwah (QS. Al-Kahfi [18]: 28). d) Petunjuk agar senantiasa memohon ampun kepada Allah seraya bertasbih dan memuji Allah swt. setiap saat (QS. Al-Mu'min [40]: 55). e) Bahwa berpaling dari mengingat Allah swt. berarti memberikan kesempatan kepada setan untuk mengisi ruang kalbu manusia dan setan tersebut akan berusaha keras untuk menyeret yang bersangkutan agar melakukan hal-hal yang dimurkai Allah swt. (QS. Az-Zukhruf [43]: 36). Orang-orang yang sudah dirasuki setan bagaikan orang buta, mereka di dalam kesesatan, tetapi justru mereka merasa di dalam petunjuk Allah swt. Oleh sebab itu, bertasbihlah dan bertahmidlah karena itu merupakan sebagian dari antisipasi di dalam menghadapi kedahsyatan Hari Kiamat (QS. Ar-Rûm [30]: 18). f) Suasana surga yang penuh kebahagiaan dan kenikmatan (QS. Maryam [19]: 62). Pesan-pesan yang dihimpun di dalam ayat-ayat tersebut patut direnungkan dan diteladani untuk menambah kualitas iman dan takwa.

❖ *Cholidi* ❖

## 'IZZAH ( عِزَّة )

Kata *'izzah* ( عِزَّة ) adalah bentuk *mashdar* dari *'azza, ya'izzu, 'izzah* dan *'azâzah* ( عَزَّ يَعِزُّ عِزَّةً وَعَزَازَةً ) yang berarti 'kuat dan bebas dari kehinaan' (*qawiya wa bari'a minadz-dzulli*). Arti lain dari *'izzah* adalah 'mengalahkan', 'darah panas', dan 'sombong' (*al-ghalabah wal-hâmiyyah wal-anafah*). Kata lain yang seasal dengan *'izzah* adalah *'azzah*, yang berarti 'anak kijang betina', *al-'uzzâ* berarti 'berhala yang disembah Bani Kinanah dan Kafir Quraisy' atau 'pohon kayu yang disembah oleh Bani Ghathafan'.

Kata *'izzah* disebut 11 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *'izzun* (*mudzakkar*) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 81. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 12, QS. Yâsîn [36]: 14 dan QS. Shâd [38]: 23. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26. Kata *al-'azîz* (*ism fâ'il* dengan *shighat mubâlaghah*) disebut 92 kali, kata *'azîzan* tujuh kali, kata *a'azz* (*ism tafdhîl* = superlatif) disebut tiga kali, kata *a'izzah* disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 54.

Kata *'izzah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 206 berkaitan dengan sifat orang yang suka mem-

buat kebinasaan di muka bumi. Bila ada orang menyuruh mereka bertakwa maka dengan keras mereka tetap bertahan berbuat dosa. Kata *'izzah* di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 139 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang orang-orang yang mengambil orang-orang kafir menjadi pemimpin. Tuhan bertanya, "Apakah mereka mencari kekuatan di sisi orang kafir itu? Sesungguhnya semua kekuatan kepunyaan Allah."

Kata *'izzah* di dalam QS. Yûnus [10]: 65 berkaitan dengan berita gembira bagi wali-wali Allah, di mana mereka tidak akan merasa takut dan sedih. Kata *'izzah* di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44 berhubungan dengan perbuatan tukang sihir Firaun. Ketika menjatuhkan tali dan tongkat, mereka berkata, "Demi kekuasaan Firaun, sesungguhnya kami benar-benar akan menang." Kata *'izzah* di dalam QS. Fâthir [35]: 10 berkaitan dengan pernyataan Tuhan, "Barang siapa yang menghendaki kemuliaan, bagi Allah-lah semua kemuliaan itu."

Kata *'izzah* di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 180 disebut di dalam konteks pembicaraan bahwa Tuhan yang memunyai kemuliaan, Mahasuci dari apa yang mereka sifati/katakan. Kata *'izzah* di dalam QS. Shâd [38]: 2 lebih tepat diartikan 'sombong', sesuai dengan konteksnya, orang-orang kafir itu berada di dalam kesombongan dan permusuhan yang sengit. Adapun kata *'izzah* pada Ayat 82 dari surah yang sama berkaitan dengan tipudaya iblis terhadap manusia, di mana iblis menyatakan, "Demi kekuasaan Engkau, aku akan menyesatkan mereka semua." Kata *'izzah* di dalam QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8 berkaitan dengan pernyataan Allah, "Bahwa kekuatan itu hanyalah bagi Allah, bagi rasul-Nya, dan bagi orang-orang Mukmin, tetapi orang-orang munafik itu tiada mengetahui." ❖ *Hasan Zaini* ❖

## I'TASHAMA ( اِعْتَصَمَ )

*I'tashama* ( اِعْتَصَمَ ) adalah *fi'il mâdhi mazîd* (verba lampau bertambahan huruf) dari kata kerja *'ashama* ( عَصَمَ ); bentuk *mudhâri'* (masa kini)-nya adalah *ya'tashimu* ( يَعْتَصِمُ ) dan *mashdar*-nya adalah *i'tishâm* ( اِعْتِصَام ). Keluarga kata ini, baik dalam bentuk kata kerja maupun kata benda, diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 13 kali; tersebar di dalam 13 ayat dalam 10 surah (4 surah *makkiyah* dan 6 surah *madaniyyah*).

Menurut Ibnu Faris di dalam buku *Maqâyîsul Lughah*, kata *'ashama* ( عَصَمَ ) berasal dari akar kata yang merujuk pada arti 'menahan', 'melarang', dan 'mewajibkan (menetapkan)'. Ada beberapa kata yang berasal dari akar kata *'ashm* ( عَصْم ), di antaranya *al-'ishmah* ( اَلْعِصْمَةُ ): yang artinya menjaga; *i'tashama al-'abdu billâhi* ( اِعْتَصَمَ الْعَبْدُ بِاللهِ = hamba berlindung kepada Allah); *ista'shama* ( اِسْتَعْصَمَ = berlindung); *'ashamtu fulânan* ( عَصَمْتُ فُلَانًا = saya siapkan perginya si Fulan dengan sesuatu yang bisa dijadikan pegangan untuk berlindung); *al-mu'shim* ( اَلْمُعْصِمُ = penunggang kuda yang jelek kondisi tunggangannya); *al-'ishmah* ( اَلْعِصْمَةُ = sesuatu yang digunakan untuk berlindung; *'ashamahuth tha'âm* ( عَصَمَهُ الطَّعَامُ = makanan itu mencegah lapar); *mu'sham* ( مُعْصَم = kulit yang belum dicabuti bulunya); *al-'ushm* ( اَلْعُصْمُ = bekas sesuatu seperti lumut); *al-'ushmah* ( اَلْعُصْمَةُ = warna putih yang ada di pergelangan tangan; *ghurâbun 'asham* ( غُرَابٌ عَصَم = gagak yang pergelangannya putih).

*Al-'ishmah* ( اَلْعِصْمَةُ ) artinya 'kalung', karena kalung selalu berada di leher. *Mi'sham al-mar'ah* ( مِعْصَمُ الْمَرْأَةِ = tempat gelang pada lengan wanita) karena tempat itu yang menahan gelang.

Al-Ashfahani di dalam *Mufradât fî Gharîbil Qur'ân* memberi pengertian yang sama dan memberi contoh dengan beberapa ungkapan, misalnya *lâ 'âshimal yauma min amrillâh* ( لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ = tidak ada yang melindungi hari ini dari azab Allah), artinya 'tidak ada sesuatu pun yang bisa melindunginya'; *mâ lahum minallâh min 'âshim* ( مَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ = tidak ada bagi mereka seorang pelindung dari azab Allah); *al-i'tishâm* ( اَلِاعْتِصَامُ ) artinya 'berpegang dengan sesuatu', seperti ungkapan *wa'tashimû bihablillâhi jamî'â* ( وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا = dan berpeganglah kamu sekalian kepada tali [agama] Allah); *wa man ya'tashim billâhi* ( وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ = barangsiapa yang berpegang teguh kepada [agama] Allah); *ista'shama* ( اِسْتَعْصَمَ = berlindung), seakan-akan ia

meminta kepada sesuatu yang bisa melindunginya dari kekejian. *Al-'ishmah* ( اَلْعِصْمَةُ = kalung); *al-mu'sham* ( اَلْمُعْصَم = tempat gelang pada lengannya); *ghurâbun 'asham* ( غُرَابٌ عَصَم = gagak yang punya pergelangan putih).

Dari contoh-contoh di atas, ternyata pengertian-pengertian *'asham* ( عَصَم ) sama, yaitu 'menahan', 'mencegah', dan 'berlindung'. Kemudian itu berkembang, mencakup 'gelang', 'gagak', dan sebagainya.

Kata *'ashm* ( عَصْم ) di dalam bentuk kata kerja diulang di dalam Al-Qur'an sembilan kali.

Persoalan yang dimunculkan oleh Al-Qur'an berkaitan dengan kata *'ashm* ( عَصْم ) ini adalah siapakah yang dapat melindungi manusia dari bencana dan rahmat Allah (QS. Al-Ahzâb [33]: 17), dijawab oleh Al-Qur'an pada QS. Hûd [11]: 43, tidak ada yang dapat melindungi selain Allah, dan ditegaskan lagi pada QS. Al-Hajj [22]: 78 bahwa Allah adalah sebaik-baik pelindung. Ayat-ayat ini menggunakan kata *'ashm* ( عَصْم ) dengan makna 'berlindung'.

Pada QS. An-Nisâ' [4]: 146 dan 175, QS. Âli 'Imrân [3]: 101 dan 103, serta QS. Al-Hajj [22]: 78, Al-Qur'an memberi arti 'berpegang teguh dengan nama Allah'. Di dalam konteks ini Al-Qur'an menggambarkan orang yang berpegang teguh pada agama Allah dan menjalankannya dengan baik, mereka itu ditunjuki oleh Allah jalan yang lurus, mendapat balasan pahala di surga dan selamat dari neraka. Thabathabai memberi penjelaskan tentang makna 'berpegang teguh' pada QS. Âli 'Imrân [3]: 103: yang dimaksud dengan berpegang teguh adalah berpegang teguh pada Kitab Allah, Al-Qur'an, yang telah menghubungkan hamba dengan Tuhannya dan yang telah mempertalikan langit dengan bumi. Di dalam ayat ini terkandung perintah agar seluruh umat Islam bersatu dengan berpedoman kepada Al-Qur'an dan Hadits.

Selain itu, Allah menegaskan pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 67 bahwa para rasul dipelihara Allah dari segala macam bentuk gangguan manusia.

Pada umumnya kata *'ashm* ( عَصْم ) di dalam bentuk kata kerja diartikan sebagai 'berlindung', 'berpegang teguh', atau yang semakna. Itu berbeda dengan apa yang terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 32; di dalam konteks ini kata tersebut diartikan sebagai 'menolak'. Kendati pun penggunaan kata ini berbeda dengan makna sebelumnya, tetapi sikap 'menolak' dengan arti 'menahan diri dari ikut melakukan perbuatan terlarang' hanya bisa dilakukan oleh pribadi yang selalu berlindung pada Allah. Oleh sebab itu, pada hakikatnya pemahaman kata ini masih sealur dengan pemakaian sebelumnya.

Di samping itu, kata *'ashm* ( عَصْم ) di dalam bentuk *ism fâ'il* disebut di dalam Al-Qur'an tiga kali. Di dalam pengulangannya kata *'ashm* ( عَصْم ) dihubungkan dengan siksaan Allah. *'âshim* ( عَاصِم ) terdapat pada QS. Yûnus [10]: 27, *"Orang-orang yang melakukan kejahatan (mendapat) balasan yang setimpal dan mereka ditutupi kehinaan. Tidak ada bagi mereka seorang perlindungan pun dari (azab) Allah"*.

Kata *'ashm* ( عَصْم ) di dalam bentuk *ism fâ'il* semuanya berhubungan dengan siksaan Allah terhadap orang yang kafir, murtad, dan yang tidak memercayai Nabi. Mereka itu disiksa di dunia dan di akhirat, mereka dimasukkan ke dalam api neraka. Tidak seorang pun yang sanggup melindungi dan menyelamatkan mereka. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, mereka tetap disiksa sesuai dengan dosa yang telah mereka lakukan.

Pada QS. Al-Mumtahanah [60]: 10, *wa lâ tumsikû bi 'ishamil-kawâfir* ( وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ = dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali [perkawinan] dengan perempuan-perempuan kafir). Konteks pembicaraan berkaitan dengan peristiwa setelah perjanjian Hudaibiyah, ketika itu datanglah perempuan Mukmin dari Mekah, turunlah ayat untuk menguji keimanan mereka. Kata *'ishm* ( عِصْم ) di dalam ayat ini masih sama dengan makna 'berpegang teguh'. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## IBIL ( إِبِل )

Kata ini terdiri dari *hamzah* ( أ ), *ba'* ( ب ), dan *lam* ( ل ). Kata yang tidak memiliki bentuk tunggal ini berasal dari *abala* ( أَبَلَ ), *ya'bulu* ( يَأْبُلُ ), *abûlan*

( أَبْوًا ), dan *ablan* ( أَبْلًا ) yang berarti 'menahan dahaga'. Unta disebut dengan *ibil* karena binatang ini dapat menahan dahaga. Unta (Latin, *Camelus*) ialah binatang menyusui memamah-biak, berkuku, ada yang berkelasa (berpunuk) satu (*Camelus dromedaris)* dan ada pula yang berkelasa dua (*Camelus ferus*). Unta sudah dijinakkan di Asia Tengah sejak 6000 tahun yang lalu. Unta pengangkut (*Camelus bactrianus*) dapat membawa beban seberat 250 kg. selama 10 sampai 12 jam dalam kecepatan 4 km sejam. Unta dapat mencapai umur 40 tahun. Kelasa unta adalah punuk lemak yang menyimpan pangan perbekalan. Di dalam Al-Qur'an, kata *al-ibil* ( الْإِبِلُ ) disebut sebanyak dua kali, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]:144 dan QS. Al-Ghâsyiyah [88]:17.

Di dalam ayat pertama, kata *al-ibil* ( الْإِبِلُ ) bermakna hakiki yaitu 'unta', sedangkan pada ayat kedua ada yang mengartikan hakiki dan ada pula yang memberi makna metaforik, yaitu awan. Menurut kalangan yang memberi arti metaforik, ini disebabkan oleh karena ayat-ayat berikutnya memuat teguran kepada mereka yang tidak percaya pada hari kebangkitan, mengapa mereka tidak memerhatikan langit bagaimana ditinggikan, gunung bagaimana ditancapkan, bumi bagaimana dihamparkan. Maka, teguran tersebut tidak logis jika dimulai dengan pernyataan apakah mereka tidak memerhatikan unta bagaimana diciptakan. Baru logis jika pernyataan tersebut berbunyi: apakah mereka tidak memerhatikan bagaimana awan itu diciptakan karena hubungan antara awan dengan langit lebih dekat dibanding hubungan antara unta dengan langit. Pemberian arti metaforik terhadap kata *al-ibil* ( الْإِبِلُ ) dengan 'awan karena adanya keserupaan antara unta dengan awan dari segi: bergerombolnya, bergeraknya unta di padang pasir dan awan di langit, bahkan dari segi bentuk di antara keduanya. Mereka yang memberi arti hakiki pada kata di atas, mengemukakan argumen bahwa unta adalah binatang yang banyak dipelihara oleh orang-orang Arab, di samping unta itu binatang yang memiliki banyak keistimewaan, seperti tahan dahaga, dapat memuat beban yang berat, dan tahan berjalan di padang pasir, serta dapat menempuh perjalanan yang jauh. Dengan demikian, wajar jika ada teguran mengapa terhadap binatang ini tidak direnungkan bagaimana diciptakan, sejalan dengan teguran mengapa tidak direnungkan langit, gunung, dan bumi. ❖ *M. Sa'ad* ❖

## IBN ( ابْن )

Kata *ibn* berasal dari *banâ – yabnî – binâ'an wa binyatan wa bunyânan* ( بَنَى – يَبْنِي – بِنَاءً وَبِنْيَةً وَبُنْيَانًا ) yang berarti 'membangun, menyusun, membuat fondasi'. Kata *ibn* berasal dari akar kata *banawa* ( بَنَوَ ) atau *banawun* ( بَنَوٌ ) yang berarti *syai'un yutawalladu min syai'* ( شَيْئٌ يَتَوَلَّدُ مِنْ شَيْئٍ = sesuatu yang dilahirkan dari sesuatu) atau bisa juga berarti *al-waladudz-dzakar* ( الْوَلَدُ الذَّكَرُ = seorang anak laki-laki). Bentuk jamak dari kata *ibn* adalah *abnâ'* ( أَبْنَاءٌ ) dan bentuk *tashghîr*-nya adalah *bunayya* ( بُنَيَّ = anakku). Menurut Al-Ashfahani, kata *ibn* diartikan sebagai 'suatu yang dilahirkan' karena bapaklah yang telah "membuat" anak dan Allah-lah yang mewujudkannya. Kata *ibn* dapat disandarkan atau digandeng dengan kata lain dan memiliki arti lain, seperti *ibnus-sabîl* ( ابْنُ السَّبِيْلِ ) sebutan untuk orang yang bepergian atau merantau, *ibnul-lail* ( ابْنُ اللَّيْلِ ) sebutan untuk orang yang suka mencuri. Kata *ibn* di dalam Al-Qur'an disebut 35 kali tersebar di dalam beberapa surah dengan arti yang berbeda sesuai dengan konteks kalimatnya.

Secara umum kata *ibn* di dalam Al-Qur'an mengacu pada status anak, baik ia disandarkan kepada nama bapak, nama Tuhan (Allah), atau pun sebutan lainnya. Di dalam Al-Qur'an kata *ibn* banyak disebut untuk menjelaskan Isa bin Maryam (Isa putra Maryam). Kata *ibn* mengiringi nama Isa sebanyak 23 kali atau menjelaskan status Isa, baik sebagai Rasul dan Nabi, maupun sebagai anak (putra Maryam). Selebihnya kata *ibn* disandarkan pada sebutan lain seperti Uzair ibn Allah, *ibnus-sabîl* ( ابْنُ السَّبِيْلِ ), *ibnu 'ammî* ( ابْنُ عَمِّي ), *ibni* ( ابْنِي ), dan *bunayya* ( بُنَيَّ ).

Kata *ibn* (Al-Masih Isa bin Maryam) di

dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 45 berkaitan dengan kisah Maryam melahirkan anak tanpa seorang ayah. Anak yang dilahirkan oleh Maryam yang bernama Isa (dengan gelar Al-Masih) adalah keturunan atau putra Maryam. Oleh sebab itu, di dalam Al-Qur'an disebut dengan Isa bin Maryam (Isa putra Maryam). Ayat 45 QS. Âli 'Imrân [3) ini menegaskan status Isa, yaitu sebagai putra Maryam dan status kemanusiaannya. Setiap kata *ibn* yang diiringi (diapit) oleh kata Isa dan Maryam menunjuk dan menegaskan status keturunan, yaitu Isa putra Maryam.

Kata *ibn* di dalam QS. At-Taubah [9]: 30 disandarkan kepada kata Allah (*ibn Allâh*), yaitu Uzair ibn Allah (Uzair putra Allah) dan Al-Masih ibn Allah (Al-Masih putra Allah), kecuali jika hal tersebut dipahami secara metafora.

Kata *ibn* di dalam bentuk jamak, yaitu *banûn* atau *banîn*, pada QS. Al-An'âm [6]: 100 berkaitan dengan sikap dan perbuatan orang-orang musyrik, yang berbuat bohong karena kebodohan mereka, dengan mengatakan Allah memiliki anak laki-laki.

Kata *ibn* yang mengiringi kata *as-sabil* (*ibnus-sabîl*) pada beberapa ayat di dalam beberapa surah, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Al-Anfâl [8]: 41, QS. At-Taubah [9]: 60, QS. Al-Isrâ' [17]: 26, QS. Ar-Rûm [30]: 38, dan QS. Al-Hasyr [59]: 7, semuanya memiliki arti 'orang yang sedang bepergian tidak untuk berbuat maksiat'.

❖ *Hatamar* ❖

## IBTIGHÂ' ( اِبْتِغَاء )

*Ibtighâ'* adalah bentuk *mashdar* dari *Ibtaghâ* ( اِبْتَغَى ) yang berasal dari akar kata *bâ', ghain,* dan *huruf mu'tal*. Menurut Ibnu Faris, kata yang tersusun dari huruf-huruf tersebut mengandung dua makna yaitu: (1) 'mencari sesuatu' dan (2) 'sejenis kejahatan'.

Ar-Razi, membedakan makna kata *baghâ* ( بَغَى ) menurut preposisi yang mengiringinya. Ketika kata *bagâ* dihubungkan dengan *'alaihi* ( عَلَيْهِ ), sehingga menjadi *baghâ 'alaihi,* maka maknanya sesuatu yang negatif (buruk), yaitu segala yang ekstrem, sedangkan ketika kata itu dihubungkan dengan *lahû* ( لَهُ ) sehingga menjadi *baghâ lahû,* maka maknanya sesuatu yang positif (baik) dengan makna *thalab* ( طَلَبٌ = mencari). Demikian pula maknanya ketika kata ini berubah menjadi bentuk *Ibtighâ'* ( اِبْتِغَاءٌ ), *Ibtaghâ* ( اِبْتَغَى ) dan *tabaghghâ* ( تَبَغَّى ). Menurut M. Quraish Shihab, tambahan huruf *tâ'* pada kata *Ibtighâ'* ( اِبْتِغَاءٌ ) mengandung makna 'kesungguhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *Ibtighâ'* dan turunannya disebut sebanyak 96 kali. Kata *Ibtighâ'* sendiri hanya dijumpai sebanyak 14 kali pada 13 tempat, antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 207, 265; QS. An-Nisâ' [4]: 104, 114, dan QS. Ar-Ra'd [13]: 17. Demikian sebagaimana diungkapkan oleh Fuad Abdul Baqi di dalam *Al-Mu'jam*.

Pada umumnya kata *Ibtighâ'* di dalam ayat-ayat tersebut berkonotasi positif kecuali dua kata saja yang berkonotasi negatif. Adapun yang berkonotasi positif itu, tiga di antaranya dinisbahkan kepada kata *mardhâtillâh* (keridhaan Allah) yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 207. Ayat ini berkaitan dengan daya upaya seorang beriman di dalam rangka mencari keridhaan Allah (*Ibtighâ' mardhâtillâh*) yang diistilahkan sebagai orang yang menjual dirinya kepada Allah. Kemudian QS. Al-Baqarah [2]: 265. Ayat ini berbicara tentang orang-orang yang pemurah di dalam mendermakan hartanya untuk mencari keridhaan Allah. Dan QS. An-Nisâ' [4]: 114 berkaitan dengan upaya seseorang Mukmin untuk mencari keridhaan Allah melalui saling berpesan di antara sesama manusia supaya bersedekah, berbuat makruf, dan mengadakan perdamaian.

Salah satu kata *Ibtighâ'* disandarkan kepada kata *mardhâtî* ( مَرْضَاتِي = keridhaan-Ku) yaitu di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 1. Ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang telah berkhianat kepada Nabi Muhammad dengan mengalihkan musuh sebagai teman setia mereka. Sebab, jika mereka mau meninggalkan larangan itu berarti mereka telah berusaha untuk mencari keridhaan Allah.

Ada juga yang dinisbatkan kepada kata *ridwânullâh* ( رِضْوَانَ اللهِ = keridhaan Allah) yaitu di

dalam QS. Al-Hadîd [57]: 27. Ayat ini sehubungan dengan perilaku umat Nabi Isa yang mengada-adakan gaya hidup kependetaan; tidak menikah dan mengurung diri dengan alasan mencari keridhaaan Allah. Di dalam hal ini tujuannya benar, tapi jalan yang ditempuh tidak benar. Ada lagi yang dinisbatkan kepada kata *wajhi rabbihi,* yaitu di dalam QS. Al-Lail [92]: 20. Ayat ini sehubungan dengan orang-orang yang akan dijauhkan dari neraka kelak, yaitu orang yang paling takwa, yang menafkahkan hartanya dan membersihkannya di jalan Allah. Dia lakukan itu semua bukan mengharapkan balasan apa-apa dari manusia melainkan semata-mata mencari keridhaan Allah. Satu dinisbahkan kepada kata *fadhlihi* ( فَضْلِهِ = karunia-Nya), yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 23. Ayat ini sehubungan dengan tanda-tanda kekuasaan Allah juga termasuk ke dalamnya ialah mencari karunia-Nya.

Satu dinisbahkan kepada kata *rahmatin* ( رَحْمَةٍ ), yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 28. Ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya, yakni perintah untuk memberikan hak-hak kerabat, orang miskin dan ibnu sabil serta larangan berbuat mubazir karena itu adalah perbuatan setan. Bagi yang tidak melaksanakannya karena tidak mampu, lalu ia berpaling, maka berusahalah untuk mendapatkan rahmat Allah supaya kelak kamu mampu melaksanakannya.

Satu dinisbahkan kepada kata *hilyatin* ( حِلْيَةٍ ), yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17. Ayat ini berkaitan dengan perumpamaan yang diberikan Allah tentang kebenaran yang muncul setelah kebatilan, yaitu ibarat air bersih yang muncul setelah berlalunya banjir, dan perhiasan yang diperoleh setelah buih dihilangkan dengan jalan membakarnya. Satu dinisbahkan kepada kata *al-qaum* ( الْقَوْمِ ), yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 104. Ayat ini sehubungan dengan situasi di dalam peperangan melawan musuh Islam. Orang beriman tidak boleh berhati lemah di dalam mencari atau mengejar kaum (musuh-musuh itu). Dan satu lagi dinisbahkan kepada kata *wajhi rabbihim* ( وَجْهِ رَبِّهِمْ ), yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22. Ayat ini menggambarkan orang yang memberi wajah (keridhaan) Tuhan yang mendirikan shalat dan suka berinfak serta menolak kejahatan dengan kebaikan sebagai orang yang berhak mendapat tempat kesudahan yang baik.

Sedangkan kata yang berkonotasi negatif itu dinisbatkan kepada kata *al-fitnah* ( الْفِتْنَةِ ) dan *at-ta'wil* ( التَّأْوِيلِ ), yaitu di dalam QS. Âli Imrân [3]: 7 yang artinya, *"Adapun orang-orang yang di dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang* mutasyabihat *daripadanya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya".*

Sebagaimana penjelasan dari Ar-Razi bahwa kata *baghâ* bila dihubungkan dengan preposisi *'ala,* maknanya cenderung kepada sesuatu yang negatif, maka hal yang sama juga ditemukan di dalam Al-Qur'an, misalnya: (1) *fabaghâ 'alaihim* (QS. Al-Qashash [28]: 76). Ayat ini sehubungan dengan kedurhakaan Qarun lantaran mengingkari nikmat Allah pada dirinya. (2) *Fain baqat ihdahumâ 'alal ukhrâ* (QS. Al-Hujurât [49]: 9). Ayat ini sehubungan dengan penganiayaan yang dilakukan oleh salah satu pihak yang bersengketa terhadap lawannya. (3) *Qâlû lâ takhaf khashmâni baghâ ba'dhunâ 'alâ ba'dhin* (QS. Shâd [38]: 22). Ayat ini sehubunngan dengan kasus dua orang yang bersengketa datang kepada Nabi Daud untuk meminta keadilan karena salah satu di antaranya telah berlaku lalim kepada yang lain.

Di bagian lain di dalam Al-Qur'an kata *baghâ* memiliki makna yang bersifat netral. Akan tetapi, kenetralannya akan hilang ketika kata itu berhadapan dengan *maf'ûl bih* (objek). Pada saat itu kecenderungan maknanya megikuti sifat objek tersebut, bisa positif atau negatif. Yang mengandung makna positif, misalnya, *Li tabtaghû fadhlan mirrabbikum* (QS. Al-Isrâ' [17]: 12), sedangkan yang mengandung makna negatif, misalnya, *Allazîna yashuddûna 'an sabîlillâhi wa yabghûnahâ 'iwaja* (QS. Al-A'râf [7]: 45).

Ditemukan juga di dalam Al-Qur'an setiap kata *baghâ* di dalam konteks perintah (*amar*) pasti mengandung makna yang positif. Misalnya, *Wabtaghi fîmâ âtâkallâhud-dâral âkhirah* (Dan carilah

olehmu pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu [kebahagiaan] negeri akhirat) (QS. Al-Qashash [28]: 77). Sebaliknya, setiap kata *baghâ* di dalam konteks larangan (*nahy*) pasti mengandung makna yang negatif. Misalnya, *Walâ tabghil fasâda fil ardhi* (Dan janganlah kamu berbuat binasa di muka bumi).

Di dalam istilah fiqih terdapat kata *bughât* ( بُغَاة ) yang merupakan bentuk jamak dari *bâghin* ( بَاغٍ ) yang berarti 'pemberontak bersenjata'. Yaitu, orang-orang yang mengadakan perlawanan terhadap pemerintahan yang sah karena terjadi kesalahpahaman politik.

Secara garis besar, makna yang dikandung oleh kata *baghâ* dan berbagai bentukannya dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu 'berlaku lalim' dan 'mencari/mengharap'. Secara lahiriah terlihat pertentangan di antara dua makna ini. Namun, keduanya juga dapat dicarikan titik temunya, yaitu bahwa orang yang berbuat lalim atau keonaran, kerusuhan dan segala bentuk provokasi itu sebenarnya sedang mencari atau menginginkan dengan tindakannya itu. Atau dengan kata lain, orang yang sedang mencari dan menginginkan sesuatu dapat saja melakukan berbagai macam cara dan upaya, termasuk di antaranya melakukan tindakan-tindakan yang negatif dan destruktif. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

## IDRÎS ( إِدْرِيْس )

Idris adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah swt. yang kisahnya diabadikan di dalam Al-Qur'an dan ia adalah anak Adam pertama yang diangkat sebagai nabi sesudah Nabi Adam as. Kata *idrîs* di dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *darasa* yang berarti 'belajar, mempelajari'. Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa nama sebenarnya dari Nabi Idris itu ialah Akhnukh. Ia dinamai Idris karena banyak mempelajari dan menelaah kitab Allah.

Kata *idrîs* hanya dua kali disebut di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Maryam [19]: 56 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 85. Pada Ayat 56 QS. Maryam [19] dinyatakan bahwa Idris adalah seorang nabi, seorang yang lurus, dan seorang yang diangkat derajatnya oleh Allah swt. Kemudian, pada Ayat 85 QS. Al-Anbiyâ' [21] ia dinyatakan pula sebagai orang yang berhati teguh, sama dengan Nabi Ismail as. dan Nabi Zulkifli as.

Menurut Ibnu Ishaq, seorang ahli sejarah Islam, Idris adalah nabi pertama yang pandai menulis. Ia diutus setelah berlalu masa kenabian Adam as. sekitar 380 tahun.

Mengenai asal usul Nabi Idris as., di dalam buku *Qishashul-Anbiyâ'* (Kisah Para Nabi) karangan Ibnu Katsir Al-Quraisyi Ad-Dimasyqi dijelaskan bahwa Idris adalah keturunan dari Nabi Nuh as. Secara rinci disebutkan ia putra Yarid, anak Mahlail, anak Kinan, anak Sanusi, anak Syis, anak Nuh as.

Adapun tentang kapan masa diutusnya, Sayyid Qutub menulis di dalam tafsirnya, *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* (Di dalam Naungan Al-Qur'an), bahwa kita tidak memunyai kepastian tentang kapan masa risalah Nabi Idris as. Akan tetapi, menurut keterangan yang lebih kuat, beliau diutus lebih dahulu dari Nabi Ibrahim. Itulah sebabnya nama Idris tidak tercantum di dalam daftar nama nabi-nabi di kalangan Bani Israil. Itu pula sebabnya mengapa tidak ada keterangan tentang Idris as. di dalam kitab-kitab suci mereka.

Ada pendapat yang mengatakan bahwa Idris di dalam bahasa Arab adalah nama bagi Oziris di dalam bahasa Mesir Kuno. Bangsa Mesir kuno memercayai Idris naik ke langit dan bertempat tinggal di atas singgasana.

Kepercayaan mengenai diangkatnya Idris as. ke langit juga dikemukakan di dalam ketentuan agama Islam. Hal ini berdasarkan penafsiran terhadap QS. Maryam [19]: 56, khususnya terhadap ayat yang berbunyi, *"wa rafa'nâhu makânan 'aliyyâ"* ( وَرَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا = dan Kami naikkan derajatnya [Idris] ke tempat yang tinggi). Mujahid menafsirkan bahwa Nabi Idris as. tidak meninggal seperti manusia lainnya; ia diangkat ke langit seperti halnya Nabi Isa as. Karenanya, ia masih hidup sampai sekarang, sedangkan menurut Ibnu Abbas, salah seorang

sahabat yang banyak meriwayatkan hadits, yang dimaksudkan dengan ayat di atas adalah bahwa Idris as. diangkat ke langit keenam lalu wafat di sana. Pendapat lain dikemukakan oleh Hasan Al-Basri, seorang ahli tasawuf, bahwa yang dimaksudkan dengan ayat tersebut adalah bahwa Idris as. diangkat ke dalam surga.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## IDZN ( إِذْن )

Menurut Ibnu Faris, kata tersebut terdiri dari huruf-huruf *alif, dzâl*, dan *nun*, memunyai dua asal yang berdekatan di dalam pengertian, namun jauh berbeda dari segi lafal. **Pertama,** *udzun* (telinga) bagi setiap yang bertelinga (*udzun kulli dzi udzun*, أُذُنُ كُلِّ ذِي أُذُنٍ ). **Kedua**, izin, ilmu, dan memberi tahu (*al-'ilmu wal-i'lâm*, الْعِلْمُ وَالْإِعْلَامُ ). Meskipun keduanya berbeda dari segi lafal, namun maksudnya berdekatan, karena melalui telinga seseorang dapat mengetahui apa yang didengarnya. Orang Arab biasa mengatakan *adzintu bi hadza al-amr* ( أَذِنْتُ بِهَذَا الْأَمْرِ ) dengan arti *'alimtuhû* ( عَلِمْتُهُ = aku mengetahuinya). Kata *adzananî fulan* ( أَذَنَنِي فُلَانٌ ) maksudnya ialah 'si fulan memberitahukan kepada saya' (*fulân a'lamanî*), sedangkan kata *fa'alahu bi idznî* artinya 'dia mengerjakan pekerjaan itu dengan sepengetahuanku' (*fa'alahu bi 'ilmî*). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, izin tentang sesuatu maksudnya ialah pemberitahuan tentang bolehnya serta izin melakukannya (*i'lâm bi ijâzatih wa al-rukhshah fih*).

Kata lain yang seasal dengan kata *idzn* ialah *âdzân* yang berarti *an-nidâ' lish-shalâh* ( النِّدَاءُ لِلصَّلَاةِ = seruan untuk shalat), *al-adzanah*, yang berarti 'daun bibit yang baru tumbuh', *al-udzainah* dengan arti 'alat pendengaran atau telinga bagian bawah'.

Kata *idzn* di dalam bentuk *mashdar*, baik di-*idhafah*-kan atau tidak, di dalam Al-Qur'an disebut 39 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97, 102, 249, dan 251, QS. Âli 'Imrân [3]: 49 (2 kali), 145, dan 166, QS. An-Nisâ' [4]: 25 dan 64, QS. Al-A'râf [7]: 58, QS. Al-Anfâl [8]: 66, QS. Yûnus [10]: 100, QS. Ar-Ra'd [13]: 38, dan lain-lain. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, baik *mujarrad* atau *mazîd* kata itu disebut 19 kali, antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 59, dan QS. Thâhâ [20]: 109. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 19 kali, antara lain di dalam QS. Al-A'râf [7]: 123, QS. Yûsuf [12]: 80, dan lain-lain. Di dalam bentuk *amr* (*fi'l amr* atau *fi'l mudhâri'* yang dimasuki *lam amr*) disebut enam kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 279. Berbentuk *âdzân* disebut satu kali, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 3, sedangkan berbentuk *muadzdzin* disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 44 dan QS. Yûsuf [12]: 70.

Pengungkapan kata *bi idznillâh* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97 merupakan rangkaian pernyataan Allah terhadap orang-orang kafir yang memusuhi Jibril, padahal ia telah menurunkan Al-Qur'an ke dalam hati Nabi Muhammad saw. dengan izin Allah. Al-Qurthubi menafsirkan kata *idznillâh* di dalam ayat ini dengan kehendak Allah dan ilmu-Nya.

Kata *idzn* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 berkaitan dengan kegiatan tukang sihir, yaitu mereka tidak bisa mencelakakan seseorang kecuali dengan izin Allah. Menurut Qurthubi, yang dimaksud dengan izin Allah di dalam ayat ini ialah kehendak Allah dan keputusan-Nya (*irâdatihî wa qadhâ'ih*), dan bukan atas perintah-Nya, karena Allah tidak pernah memerintahkan perbuatan jelek yang merusak orang lain. Menurut Az-Zajjaj, izin Allah di sini maksudnya ialah ilmu Allah.

Pada umumnya kata-kata *idzn* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dikaitkan dengan kata Allah (*bi idznillâh*), atau dengan *rabb* (Tuhan), yang biasanya memakai *ha dhamîr* pada akhir kata, baik *mufrad*, ataupun *jama'*, seperti *bi idzni rabbihî, rabbihâ, rabbihim*, atau dengan *ya mutakallim* pada akhir kata, seperti *bi idznî* (dengan izin-Ku), kecuali kata *idzn* pada QS. An-Nisâ' [4]: 25. Di dalam ayat ini, kata *idzn* tidak dikaitkan dengan Allah atau *rabb*, tetapi dengan *ahlihinna*. Ayat ini membicarakan seseorang yang tidak mampu kawin dengan wanita merdeka. Ia dibolehkan kawin dengan hamba sahaya yang beriman, asal atas izin

tuannya serta memberikan mas kawin yang pantas.

Adapun ayat yang berhubungan dengan masalah minta izin untuk memasuki rumah orang lain adalah firman Tuhan di dalam QS. An-Nûr [24]: 27, 28. Di dalam Ayat 27, Allah melarang orang Mukmin memasuki rumah orang lain sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Pada Ayat 28, Al-Qurthubi menjelaskan di dalam tafsirnya, baik rumah tersebut di dalam keadaan terkunci ataupun terbuka karena syara' telah menguncinya melalui larangan (*tahrîm*), sedangkan anak kunci pembukanya ialah izin. Bahkan, ia wajib datang melalui pintu depan, dan tidak boleh melihat melalui jendela, samping atau belakang.

Di dalam QS. An-Nûr [24]: 58 disebutkan tiga waktu yang diharuskan bagi anak-anak untuk meminta izin sebelum memasuki kamar tidur orang dewasa. Demikian juga bagi hamba sahaya. Waktu itu ialah sebelum shalat shubuh, ketika menanggalkan pakaian luar (istirahat) di tengah hari, dan sesudah shalat Isya (akan tidur). Di dalam Ayat 59 dinyatakan, bila anak-anak tersebut telah dewasa maka mereka wajib minta izin bila ingin masuk, sebagaimana dijelaskan di dalam QS. An-Nûr [24]: 27-28.

Kata *idzn* yang dihubungkan dengan Allah (izin Allah) lebih banyak diartikan sebagai ilmu Allah, kehendak dan ketentuan-Nya. Adapun kata izin di antara sesama manusia lebih banyak diartikan sebagai pemberitahuan tentang kebolehan melakukan sesuatu dan dispensasi untuk melakukannya. Atau, mencabut larangan sesuatu. Namun, semuanya itu tidak terlepas dari arti asal, yaitu ilmu dan pemberitahuan.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## IFK ( إِفْك )

Kata *ifk* dengan segala bentuknya disebut 22 kali di dalam Al-Qur'an. Delapan kali di antaranya disebut di dalam bentuk *ifk* (kata benda), yaitu pada QS. An-Nûr [24]: 11 dan 12, QS. Al-Furqân [25]: 4, QS. Sabâ' [34]: 43, QS. Al-Ahqâf [46]: 11 dan 28, QS. Al-'Ankabût [29]: 17, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 86 dan 151.

Kata *ifk* berasal dari *afika* ( أَفِكَ ) yang pada mulanya berarti 'memalingkan' atau 'membalikkan sesuatu'. Setiap yang dipalingkan dari arah semula ke arah lain disebut *ifk*. Angin puyuh atau angin beralih disebut *al-mu'tafikât* ( الْمُؤْتَفِكَات ). Disebut demikian karena arah angin tersebut selalu berputar dan berpaling ke berbagai arah secara bergantian. Dusta dinamakan *ifk* karena perkataan itu memalingkan yang benar kepada yang salah. Masa paceklik juga dinamakan *al-afikah* ( الأَفِكَة ) karena musim kemakmuran berpaling dari negeri itu ke negeri lain. Demikian arti-arti kata tersebut berkembang, tetapi tetap kembali kepada makna asalnya.

Ayat-ayat yang menyebut kata *ifk* dengan bentuk-bentuk lainnya memberi keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti-arti sebagai berikut.

a. Perkataan dusta, yakni perkataan yang tidak sesuai dengan kenyataan (yang sebenarnya). Kebanyakan kata tersebut digunakan untuk arti ini, misalnya pada QS. An-Nûr [24]: 11 dan 12. Ayat ini turun berkenaan dengan tuduhan palsu/bohong yang ditujukan kepada Aisyah, istri Rasulullah. Riwayat dari Aisyah sendiri menerangkan bahwa ketika Rasulullah saw. bersama sahabatnya pulang dari peperangan Bani Mushtaliq, Aisyah yang ikut bersama Raululllah saw. tertinggal dari rombongan yang membawanya. Ia berpisah dari mereka karena mencari kalungnya yang terjatuh di jalan. Sewaktu Aisyah istirahat menunggu orang yang akan menjemputnya, seorang pemuda yang bernama Safwan bin Mu'attal As-Sulami, yang juga sahabat Nabi yang jauh terkemudian/terlambat pulangnya dari yang lain, bertemu dengan Aisyah dan langsung mengawal beliau pulang ke hadapan Rasulullah saw. Peristiwa ini cepat diketahui oleh Abdullah bin Ubay, seorang munafik yang berpura-pura setia pada Rasul. Ia pun menyebarkan berita bohong yang menuduh Aisyah telah berbuat maksiat dengan Safwan. Berita tersebut tersebar luas di kalangan umat

Islam. Itu hampir saja membuat keluarga Rasul berantakan seandainya Allah tidak menurunkan Ayat 11 dan 12 QS. An-Nûr [24] di atas yang membersihkan diri Aisyah dari tuduhan itu. Allah menggunakan kata *ifk* untuk menggambarkan kebohongan berita yang disebarkan itu.

b. Kehancuran suatu negeri disebabkan penduduknya tidak ada yang membenarkan ayat-ayat Allah, misalnya QS. At-Taubah [9]: 70 yang menggambarkan kehancuran negeri kaum Luth.

c. Dipalingkan dari kebenaran, karena mereka selalu berdusta di dalam perkataan-perkataan mereka, seperti pada QS. Al-'Ankabût [29]: 61.

Kata *ifk* dan yang seasal dengan itu diartikan sebagai 'perkataan bohong' digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan:

a. Kebohongan orang-orang kafir tentang sembahan mereka yang dapat memberi syafaat bagi yang menyembahnya (QS. Al-'Ankabût [29]: 17).
b. Kebohongan orang kafir yang mengatakan bahwa Allah beranak (QS. Ash-Shâffât [37]: 151).
c. Kebohongan orang kafir yang mengatakan bahwa Al-Qur'an itu tidak memberi petunjuk bagi manusia (QS. Al-Aḫqâf [46]: 11).
d. Kebohongan orang munafik yang mengatakan bahwa sahabat Rasulullah berbuat skandal dengan istri Rasul (QS. An-Nûr [24]: 11–12). ❖ *Fauzi Damrah* ❖

## IFTIRÂ' ( اِفْتِرَاء )

Kata ini bentuk *mashdar* (jadian) dari kata kerja *iftarâ – yaftarî – iftirâ'* ( اِفْتَرَى – يَفْتَرِى – اِفْتِرَاء ). Di dalam Al-Qur'an kata *iftirâ'* dan yang seakar dengannya digunakan sebanyak 60 kali, di dalam bentuk kata kerja *iftarâ – yaftarî* sebanyak 51 kali, dua kali berbentuk *mashdar iftirâ'*, tiga kali dalam bentu *ism fâ'il, muftar* ( مُفْتَر ), dan selebihnya kata benda (*ism*) *fariyyân* ( فَرِيًّا ).

Secara bahasa, menurut Al-Ashfahani, kata dasar *farâ* berarti 'memotong'. Kata *ifrâ'* ( اِفْرَاء ) artinya 'merusak' dan *iftirâ'* mengandung dua arti, 'memperbaiki' dan 'merusak', namun yang paling banyak digunakan adalah 'merusak'.

Di dalam bentuk *mashdar fariyyâ* artinya *'azhîmâ* ( عَظِيْمًا = besar), atau *'ajîbâ* ( عَجِيْبًا = heran). Di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam arti 'mungkar', seperti keheranan kaum Maryam, pada saat ia menggendong Nabi Isa as., sementara Maryam telah dikenal sebagai seorang wanita yang salehah, seperti halnya Nabi Harun as.

Di dalam Al-Qur'an, kata *iftirâ'* digunakan dalam arti berdusta, syirik, dan aniaya. Ketiganya memiliki maksud sama, yaitu kebenaran dan aturan yang diberikan oleh Allah swt. Di dalam penggunaan kata *iftirâ'* dan yang seakar dengannya sebanyak 24 kali disertai kata *al-kadzib* ( الْكَذِب ). Ini menunjukkan sebagian besar kata *iftirâ'* digunakan di dalam arti mendustakan secara sungguh-sungguh.

Kata *iftirâ'* digunakan untuk menjelaskan sikap Bani Israil yang mendustakan agama Allah bahwa sebelum Taurat diturunkan kepada Nabi Musa as. telah ada kitab yang mengharamkan makanan tertentu yang sesungguhnya halal, kecuali mereka mengharamkannya sendiri (QS. Âli 'Imrân [3]: 94). Pada dasarnya, tindakan demikian adalah tindakan aniaya mereka terhadap diri mereka sendiri.

Al-Qur'an menjelaskan tentang kemukjizatannya, yaitu bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah, bukan buatan Nabi Muhammad saw. Ini sekaligus menunjukkan kebenaran Nabi saw. sebagai utusan-Nya yang tidak pernah berdusta sama sekali. Karena itu, Allah memberikan tantangan terhadap orang-orang kafir yang mendustakan Al-Qur'an dan menuduh dibuat-buat oleh Muhammad. Selain itu, dijelaskan bahwa orang-orang kafir menganggap Al-Qur'an sebagai dongeng-dongeng kuno (*asâthîrul-awwalîn*) yang diada-adakan oleh Nabi Muhammad (QS. Al-Furqân [25]: 4-5). Mereka juga mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah mimpi-mimpi kalut yang diada-adakan Muhammad, yang juga

sebagai penyair (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5).

Tantangan Allah yang pertama, agar mereka membuat sepuluh surah (QS. Hûd [11]: 13). Ternyata, mereka tidak mampu menerima tantangan Allah, dan tetap mendustakannya. Tantangan kedua diberikan lebih ringan, yaitu agar mereka membuat satu surah saja, seperti dijelaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23, dan QS. Yûnus [10]: 38. Menghadapi tantangan kedua yang lebih ringan ini mereka tetap tidak mampu menjawabnya. Tantangan ketiga yang diberikan Allah yang lebih ringan lagi, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 88.

Kata *iftirâ'* juga dipergunakan untuk menjelaskan sikap kaum Nabi Nuh as. yang menuduhnya membuat-buat wahyu yang diterimanya dari Allah swt., mereka mendustakan ajaran Nabi Nuh yang benar (QS. Hûd [11]: 35).

Kata *iftirâ'* juga digunakan untuk menjelaskan bahwa semua informasi di dalam Al-Qur'an, termasuk di dalamnya kisah-kisah nabi sebelum Muhammad saw., seperti Nabi Yunus as., Musa as., Yusuf as., dan nabi-nabi lainnya adalah benar, tidak dibuat-buat (QS. Yûsuf [12]: 111).

Jadi, meskipun orang-orang kafir menuduh Al-Qur'an sebagai sihir, mimpi-mimpi, dongeng, dan khayalan yang dibuat-buat Muhammad saw., mereka tidak mampu membuat satu surah sekalipun. Ini menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an dan keotentikannya bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah.

Kata *iftirâ'* juga dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa perbuatan mengada-ada dilakukan oleh orang-orang kafir (musyrik). Mereka mengharamkan sendiri dengan mengatasnamakan Allah (QS. Al-An'âm [6]: 138-140).

❖ *Ahmad Rafiq* ❖

## 'IHN ( عِهْن )

Kata *'ihn* ( عِهْن ) adalah bentuk tunggal dari *'uhûn* ( عُهُوْنٌ ). Turunan dari kata yang tersusun dari huruf-huruf *'ain, hâ',* dan *nûn,* memunyai makna denotatif 'lembut' dan 'mudah'. Dari makna dasar itu berkembang manjadi antara lain: *'ihn* ( عِهْن = kain wol berwarna yang telah dicelup). Wol memang kasar, tetapi setelah dicelup ia menjadi lembut; *'ihn* ( عِهْن ) juga berarti 'tunai' atau 'menyegerakan', demikian Asy-Syaibani; 'serampangan' di dalam berbicara seperti di dalam ungkapan *"ramal-kalâma 'alâ 'awâhinîh"* ( رَمَى الْكَلَامَ عَلَى عَوَاهِنِهِ = mengeluarkan kata-kata yang tidak dipikirkan sebelumnya atau dengan mudah keluar begitu saja); 'ada' atau 'tersedia' karena mudah mengambilnya ketika dibutuhkan, seperti di dalam ungkapan *"'âhinul-mâl"* ( عَاهِنُ الْمَالِ = harta yang tersedia, ada, hadir, dan tetap); *"'awâhinun nakhl"* ( عَوَاهِنُ النَّخْلِ = bagian pada batang pohon yang dekat dengan bagian lunaknya) demikian Ibnu Arabi. Makna inilah yang digunakan di dalam hadits Nabi saw., *"I'tinî bi'asafin wajtanibil 'awâhina"* ( اِئْتِنِي بِعَسَفٍ وَاجْتَنِبِ الْعَوَاهِنَ = Beri saya pelepah kurma [yang kuat] dan hindari pelepah masih lembek). Hadits ini sekaligus—menurut Ibnu Arabi—membantah pendapat Ali Jarrah yang mengatakan bahwa *"'awâhinun nakhli"* ( عَوَاهِنُ النَّخْلِ ) adalah pelepah kurma yang kering karena menyalahi arti denotatifnya.

Kata *'ihn* di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yaitu pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 9 dan QS. Al-Qâri'ah 101: 5. Menurut Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir, kata *'ihn* di dalam kedua ayat tersebut berarti 'wol yang telah dicelup' karena bila belum dicelup, tidak dinamakan *'ihn.* Menurut Al-Hasan, kain wol yang dimaksud adalah warna merah karena warna itulah yang paling lembut. Ada yang berpendapat, yang dimaksud adalah kain wol yang berwarna. Pendapat ini ada benarnya karena setelah dicelup, kain wol pasti ada warnannya. Di dalam kedua ayat tersebut, *'ihn* digunakan sebagai padanan bagi gunung atau gunung diumpamakan dengan kain wol. Jika yang ditonjolkan segi kelembutan kain wol maka gunung itu setelah dihancurkan Allah akan berhamburan laiknya kain wol yang diterbangkan angin. Namun, jika yang ditonjolkan adalah warnanya, maka gunung-gunung itu indah bagaikan kain wol yang berwarna. Hanya saja

pendapat kedua ini kurang tepat, selain karena menyalahi makna denotatif *'ihn* itu sendiri juga tidak cocok digunakan di dalam konteks ayat tersebut yang membicarakan tentang proses kiamat di mana gunung-gunung akan hancur berhamburan. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## IKHLA' ( اِخْلَع )

Kata *ikhla'* ( اِخْلَع ) merupakan bentuk *fi'l amr* ( فِعْلُ الأمر = kata kerja perintah) dari *khala'a* ( خَلَعَ ). Adapun bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْلٌ مُضَارِع = kata kerja masa kini/depan) dari kata itu adalah *yakhla'u* ( يَخْلَع ). Sedangkan bentuk *mashdar*nya adalah *khal'* ( خَلْع ) dan *khula'* ( خُلَع ), serta bentuk *ism fa'ilnya* adalah *khâli'* ( خَالِع ); digunakan untuk maskulin dan feminin.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ikhla'* ( اِخْلَع ) termaktub dalam QS. Thâhâ [20]: 12 yang berbunyi, *"Innî ana rabbuka fakhla' na'laika innaka bil-wâdil-muqaddasi thuwâ"* ( إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى = *Sesungguhnya Aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu; sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci, Thuwâ*). Ayat ini menceritakan kisah Nabi Musa as., manusia pilihan Tuhan sebagai utusan-Nya, yang menerima pertama kali wahyu dari Tuhannya di suatu lembah *Thuwa*. Wahyu yang diberikan Allah kepada Nabi Musa as. berkaitan erat, antara lain, dengan perkara keimanan kepada Tuhan, Hari Kiamat, perintah ibadah shalat, waspasda terhadap hawa nafsu, dan mukjizatnya berupa tongkat yang berubah menjadi ular.

Dari tinjauan kebahasaan, sebagian besar ulama, seperti ibnu Manzhûr, Al-Abyâri dan Al-Qurthûbi, mengartikan *khala'a* dengan *'naza'a'* ( نَزَع = menanggalkan) dan *'azâla* ( أَزَال = menghilangkan). Adapun arti tinjauan terminologi, huruf *khâ, lâm,* dan *'ain,* menurut Ibnu Fâris di dalam *Mu'jam Maqâyisil-Lughah* berarti 'pemisahan sesuatu yang mencakupi dengannya'. Kata ini dapat digunakan dalam beberapa hal. **Pertama**, ia digunakan dan ditempatkan pada pakaian, seperti ungkapan kalimat *khala'tuts-tsauba* ( خَلَعْتُ الثَّوْب = saya menanggalkan pakaian). **Kedua**, kata ini digunakan untuk masalah kepemimpinan atau kenegaraan. Kata *khala'a* di dalam masalah ini berarti *'yunzilu man huwa a'lâ minhu'* ( يُنْزِلُ مَنْ هُوَ أَعْلَى مِنْهُ = menurunkan siapa yang lebih tinggi darinya). **Ketiga**, ia dapat pula digunakan untuk menggambarkan perceraian atau pemisahan hubungan nikah suami-istri. Bila inisiatif perceraian berasal dari pihak istri, dinamakan dengan *khulu'*. Ibnu Manzhûr di dalam *Lisânul-'Arab* menjelaskan perpisahan (*al-firâq*) hubungan suami-istri sebagai *khulu'*, karena sesungguhnya Allah swt. menciptakan wanita sebagai pakaian bagi laki-laki, dan laki-laki sebagai pakaian pula bagi mereka, sebagaimana firman-Nya di dalam QS. al-Baqarah [2]: 187, *Hunna libasun lakum wa antum libâsun lahunna* ( هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ = mereka (perempuan) pakaian bagi dirimu dan kamu sekalian merupakan pakaian pula bagi diri mereka.)

Di samping itu, al-Ashfahani menambahkan *khala'a* berarti pula *'a'thâhuts-tsaub'* ( أَعْطَاهُ الثَّوْب = memberinya pakaian), seperti di dalam ungkapan *khala'a fulânun alâ fulânin tsauban* ( خَلَعَ فُلاَنٌ عَلَى فُلاَنٍ ثَوْبًا = Si A memberi si B pakaian). Di dalam hal ini, arti pemberian (*al-athâ*) tercapai bila telah terjadi penanggalan baju yang dipakainya dan kemudian dipakaikan kepada si B.

Para mufasir sepakat menafsirkan kalimat *fakhla' na'laika* ( فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ) dengan *'inza' na'laika'* ( انْزَعْ نَعْلَيْك = tanggalkanlah kedua sandal / terompahmu). *An-na'lu* menurut Al-Qurthûbi adalah 'sesuatu yang Engkau jadikan sebagai pelindung kakimu dari (kotoran) tanah'. Di dalam pengertian ini, *an-na'lu* memunyai makna yang umum, ia bisa berasal dari sandal, sepatu dan sebagainya. Para mufasir berbeda pendapat tentang terjadi sebab-sebab sehingga Allah memerintahkan Nabi Musa as. untuk menanggalkan kedua terompahnya. **Pertama**, menurut Ka'ab, 'Ikrîmah, Qatâdah, Adh-Dhahhâk dan Muqâtil, perintah penanggalan sandal itu turun karena terdapat kotoran najis pada sandal itu yang terbuat dari kulit bangkai keledai yang tidak disamak. **Kedua**, menurut Ali bin Abi Thâlib, Al-Hasan, dan Ibnu Juraij,

adanya perintah demikian, agar dia mendapatkan keberkatan lembah suci itu, sehingga kedua telapak kakinya menyentuh tanah lembah. **Ketiga**, menurut ulama-ulama salaf, perintah tersebut agar tercapai kekhusyukan dan kerendahan hati di dalam bermunajat dengan Allah. Karena hal demikian, menurut Az-Zuhaili, sangat pantas untuk rendah hati dan lebih dekat untuk penghormatan dan pemuliaan dan sopan santun, jika seseorang berada di suatu tempat yang suci dan mulia. **Keempat**, dikemukakan oleh Sa'îd bin Jubair, perintah tersebut adalah sebagai penghormatan terhadap tempat yang suci itu, sebagaimana penghormatan terhadap tanah Haram yang tidak boleh dimasuki dengan memakai kedua sandal.

Di dalam salah satu literatur keagamaan dikemukakan, bahwa berdasarkan pada firman Allah ini, terdapat beberapa tempat dan masa tertentu yang disucikan, seperti Ka'bah, Masjid Al-Haram, masjid-masjid dan tempat-tempat yang dihormati; serta Idul Adha dan Idul Fitri dan hari-hari besar Islam lainnya dalam Islam.

Adapun pandangan kelima, menyatakan bahwa perintah itu merupakan gambaran dari kekosongan hatinya dari urusan keluarga dan anak, sehingga diumpamakan keluarga dengan sandal. Senada dengan pandangan ini, penganut tafsir sufi *(tafsir isyâriy)* mengatakan, *khal'un-na'lain* (penanggalan sepasang sandal) adalah menghilangkan perhatian terhadap urusan duniawi dan ukhrawi. Seolah-olah Allah memerintahkannya (Musa) agar hatinya secara keseluruhan tenggelam ke dalam makrifat Allah dan tidak ada perhatian yang terbetik di hatinya kecuali hanya kepada Allah. Demikian disebutkan di dalam kitab *Tafsîr Ar-Râzî.*

❖ *Ris'an Rusli* ❖

## IKHWÂN ( إِخْوَان )

Secara terminologis, kata *ikhwân* biasanya digunakan untuk melambangkan 'persaudaraan'. Kata ini disebut 22 kali di dalam Al-Qur'an.

Secara etimologis, kata *ikhwân* adalah jamak dari kata *akh* ( أَخ ) yang pada mulanya berarti 'persamaan'. Istilah persamaan memunyai arti yang luas, bisa persamaan keturunan (ibu dan bapak atau salah satunya) atau persamaan di dalam persahabatan, sifat, profesi, suku, golongan, dan sebagainya. Dari pengertian terakhir inilah berkembang arti kata *akh* dengan segala bentuknya karena pengertian ini dapat disesuaikan dengan konteks pemakaiannya yang semakin berkembang.

Ar-Raghib Al-Ashfahani merinci arti *akh* dengan segala bentuknya menjadi arti hakiki dan majazi. Apabila kata itu digunakan untuk arti 'persaudaraan yang ditimbulkan oleh persamaan keturunan', dinamakan arti hakiki. Akan tetapi, jika digunakan untuk arti 'persaudaraan yang timbul bukan karena adanya persamaan keturunan', dinamakan arti majazi.

Bentuk jamak dari kata *akh* di dalam Al-Qur'an ada dua macam. **Pertama**, di dalam bentuk *ikhwân*. Bentuk ini biasanya digunakan oleh Al-Qur'an untuk arti 'persaudaraan yang didasari oleh persamaan keturunan dan yang bukan keturunan'. Kata *ikhwân* yang digunakan untuk arti persaudaraan atas dasar persamaan keturunan, misalnya terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 31, yang disebut di dalam konteks pergaulan di antara laki-laki dan wanita yang bukan mahram. Karena ayat ini berbicara tentang hukum membuka aurat wanita, jelas yang dimaksud 'saudara-saudara mereka' di sini adalah saudara seketurunan/senasab. Demikian juga di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 35 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22. Kata *ikhwân* yang digunakan untuk persaudaraan yang bukan atas dasar persamaan keturunan, misalnya terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 11 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 27.

**Kedua**, di dalam bentuk *ikhwah* ( إِخْوَة ) yang disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an. Keseluruhannya digunakan untuk arti 'persaudaraan atas dasar persamaan keturunan', kecuali sekali di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 10: *Innamal-mu'minûna ikhwah* ( إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ = sesungguhnya orang beriman itu bersaudara...). Persaudaraan di sini ternyata atas dasar iman,

bukan keturunan. Penggunaan kata *ikhwah*, yang digunakan untuk arti 'persamaan keyakinan' menunjukkan bahwa hubungan di antara sesama Muslim itu sangat erat, seakan-akan hubungan tersebut dijalin bukan saja oleh keimanan mereka, tetapi oleh persaudaraan seketurunan sehingga tidak ada suatu alasan untuk meretakkan hubungan di antara sesama Mukmin tersebut.

Selain dari yang terdapat di dalam QS. Al-Hujurât tersebut, kata *ikhwah* selalu digunakan oleh Al-Qur'an untuk 'persaudaraan sekandung', misalnya di dalam QS. Yûsuf [12]: 7 dan 8. Demikian juga di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 11 yang berbicara tentang harta warisan.

Kalau kata *ikhwân* diartikan sebagai persaudaraan atas dasar persamaan sebagaimana arti asalnya, kemudian memerhatikan penggunaannya di dalam beberapa ayat yang disebut di atas, paling tidak kita dapat menemukan beberapa bentuk persaudaraan yang dilambangkan dengan kata *ikhwân* sebagai berikut. 1) Persaudaraan berdasarkan pergaulan dan persahabatan (QS. Al-Baqarah [2]: 220); 2) Persaudaraan berdasarkan persamaan agama (QS. At-Taubah [9]: 11 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 5); 3) Persaudaraan berdasarkan persamaan keturunan, persaudaraan sekandung, sebapak, atau seibu (QS. An-Nûr [24]: 31); serta 4) Persaudaraan berdasarkan persamaan bangsa (QS. Qâf [50]: 13). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## ILHÂD ( إِلْحَاد )

Kata *ilhâd* ( إِلْحَاد ) berakar dari kata *lahada* ( لَحَدَ ) dan *mashdar* dari kata *alhada* ( أَلْحَدَ ) diartikan dengan *al-mail* ( المَيْل = kecenderungan). Tempatnya orang mati di dalam kubur agak miring dari tengah ke samping disebut *lahd* ( لَحْد ). Kata tersebut sudah menjadi salah satu kosa kata di dalam bahasa Indonesia, dan telah ditulis di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, dengan kata 'lahad' dan 'lahat'. Namun, penggunaan selanjutnya kata yang seakar dengan kata tersebut diartikan dengan makna *majazi*. Misalnya, kata *multahad* ( مُلْتَحَد ) diartikan dengan 'tempat kembali karena orang yang kembali ada kecenderungan kepadanya'. Contoh lain ungkapan *ilhâd fil-lisân* ( الْإِلْحَادُ فِي اللِّسَانِ ) diartikan *al-jauru wal-mail 'anil-haqq* ( الْجَوْرُ وَالْمَيْلُ عَنِ الْحَقِّ = penyimpangan dan penyelewengan dari kebenaran). Ath-Thabarsi mengartikan kata *ilhâd* itu dengan *al-'udûl 'anil-qashdi* ( الْعُدُوْلُ عَنِ الْقَصْدِ = menyimpang dari tujuan).

Secara terminologi, menurut Al-Ashfahani, penggunaan kata *ilhâd* mengacu kepada dua hal. **Pertama**, melenceng dari kebenaran menuju penyekutuan Allah; dan **kedua** melenceng dari kebenaran menuju kepercayaan terhadap keniscayaan pengaruh sebab-sebab duniawi. *Ilhad* yang pertama menafikan iman dan membatalkannya, sedangkan *ilhad* yang kedua melemahkan iman; namun, tidak membatalkannya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ilhad* disebutkan satu kali, yakni terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 25; sedangkan bentuk kata jadian yang lain ditemukan kata *yulhidûna* ( يُلْحِدُوْنَ ) sebanyak tiga kali, terdapat QS. Al-A'râf [7]: 180, QS. An-Nahl [16]: 103, dan QS. Fushshilat [41]: 40; serta kata *multahada* ( مُلْتَحَدًا ) dua kali, terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 27 dan QS. Al-Jinn [72]: 22.

Kata *ilhâd* di dalam QS. Al-Hajj [22]: 25 ditafsirkan oleh beberapa mufasir dari kalangan Sahabat dan Tabi'in dengan berbagai makna. Misalnya, Qatadah mengatakan bahwa *ilhâd* adalah 'kemusyrikan dan penyembahan kepada selain Allah swt.' Ibnu Abbas, Adh-Dhahhaq, Mujahid, dan Ibnu Zaid menafsirkan dengan 'penghalalan terhadap yang haram dan melakukan perbuatan dosa'. Lain halnya Ata', ia menafsirkannya dengan 'memasuki kota Mekah tanpa berpakaian ihram'. Ibnu Katsir mengutip pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Abbas bahwa ayat *"waman yurid fihi bi ilhâd bi zhulm"* ( وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ = siapa yang bermaksud di dalamnya melakukan kejahatan secara zalim) turun berkaitan dengan perlakuan Abdullah bin Unais kepada dua orang Muhajirin dan Anshar. Ketika itu, Rasul saw. mengutus mereka ke suatu tempat sementara di tengah perjalanan, mereka berbangga-bangga tentang keturunan maka Abdullah bin Unais marah. Lalu, membunuh

orang Anshar itu, sedangkan ia sendiri lari ke Mekkah, murtad dari agama Islam. Jadi, pembunuhan menyebabkan murtad atau *ilhâd.* Termasuk sebagai *ilhâd* adalah menumpuk-numpuk makanan (ketika itu) di Mekkah, sebagaimana sabdanya yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dan dikutip oleh Ibnu Katsir: *"ihtikâruth-tha'ân bi Makkah ilhâd"* ( اِحْتِكَارُ الطَّعَامِ بِمَكَّةَ إِلْحَادٌ = menimbun harta di Mekkah adalah perbuatan *ilhad*).

Bentuk kata jadian yang lain adalah *yulhidûna* ( يُلْحِدُوْنَ ), terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 180, QS. An-Nahl [16]: 103, dan QS. Fushshilat [41]: 40. Kata *yulhidûna* di dalam ayat disebutkan pertama dikaitkan dengan lafaz *fî asmâihî* ( فِي أَسْمَآئِهِ = dalam menyebut nama-nama-Nya [Allah]); pada ayat yang kedua dikaitkan dengan lafaz *ilaihi* ( إِلَيْهِ = kepadanya [Muhammad]); sedangkan ayat yang disebutkan terakhit dikaitkan dengan lafaz *fî ayâtinâ* ( فِي ءَايَٰتِنَا = ayat-ayat Kami).

QS. Al-A'râf [7]: 180 memberi pesan agar meninggalkan orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama Allah. Mereka menyebut nama-nama-Nya sebagai berhala-berhala mereka dan mengubah dengan menambah dan mengurangi (huruf) nama-nama Allah itu. Misalnya, kata *allâta,* mereka ambil dari lafazh Allah, *al-'uzza* dari *al-'azîz,* dan *manâta* dari *al-mannân.* Mereka juga menyifati Allah dengan sifat yang tidak sepantasnya dan memberi-Nya nama yang tidak boleh disambungkan kepada-Nya.

Kata *yulhidûna* yang terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 103 juga berkonotasi negatif. Kaum kafir Quraisy menuduh Muhammad saw. menggunakan bahasa *a'jamiy* ( أَعْجَمِيٌّ = bukan bahasa Arab baku) berbeda dari kata *ajamî* ( عَجَمِيٌّ ), yakni bahasa Arab yang diucapkan bukan orang Arab, tetapi bahasanya fasih. Ejekan mereka dibantah oleh Al-Qur'an sebagaimana diutarakan ayat selanjutnya *"wahâdzâ lisânun 'Arabîyyun mubîn"* ( وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ = Al-Qur'an adalah bahasa Arab yang jelas). Bahasa yang tidak bisa ditandingi oleh orang-orang Arab, walaupun bahasa mereka sendiri.

Kata *yulhidûna* yang dikaitkan dengan kata *fî âyâtinâ* ( فِي ءَايَٰتِنَا = ayat-ayat Kami)—yang terdapat di dalam QS. Fushshilat [41] 40—berkenaan dengan orang-orang yang mengingkari ayat-ayat Allah, namun, bentuk pengingkaran mereka terhadap ayat-ayat Allah itu sendiri diuraikan oleh beberapa ulama tafsir. Misalnya, Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksudkan adalah menempatkan (ayat-ayat Allah) sebagai pembicaraan yang bukan pada tempatnya, sedangkan Qatadah menyebutkan sebagai kekafiran dan pembangkangan kepada ayat-ayat Allah.

Kata-kata *multahada* sebagai pengembangan akar kata *lahada*—sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 27—diartikan dengan tempat kembali, yakni, tiada tempat kembali kecuali pada-Nya. Demikian Mujahid, mufasir dari kalangan Tabi'in. Kata *multahada* yang terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 22, diartikan juga dengan tempat kembali, yakni Allah swt. Ayat ini menegaskan adanya pemeliharaan Allah kepada Nabi Muhammad saw., sehingga Nabi diperintahkan untuk mengatakan bahwa sesungguhnya tiada seorang pun yang dapat melindungiku dari (azab) Allah dan sekali-kali tiada tempat berlindung selain dari-Nya.

❖ *Mujahid* ❖

## ILTAQAMA ( اِلْتَقَمَ )

*Iltaqama* ( اِلْتَقَمَ ) adalah kata kerja masa lampau *(fi'il mâdhi). Mashdar*-nya adalah *iltiqâm* ( اِلْتِقَام ); *laqm* ( لَقْم ) yang mendapat tambahan *alif, lâm* dan *tâ'* di awalnya. Bentuk 'masa kini' *(mudhâri')*-nya adalah *yaltaqimu* ( يَلْتَقِمُ ). Makna dasarnya adalah 'menyuap' (makanan). Makna ini kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'telan' karena makanan yang disuap akan ditelan; 'membisik' (telinga) karena seolah-olah mengunyah atau menyuap makanan; 'ujung jalan' karena mirip dengan mulut sebagai pintu masuk makanan.

Kata *iltaqama* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang tiga kali, yaitu satu kali dengan bentuk kata kerja lampau, *iltaqama* ( اِلْتَقَمَ ) yang

berarti 'menelan', disebutkan di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 142 dan dua kali sebagai nama orang, *Luqmân* ( لُقْمَان ) disebutkan di dalam QS. Luqmân [31]: 12 dan 13. Kata *Luqmân* akan dijelaskan pada tema lain.

QS. Ash-Shâffât [37]: 142 berbunyi, *"faltaqamahul-hûtu wa hua mulîm"* ( فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ = maka ia [Yunus as.] ditelan oleh ikan besar di dalam keadaan tercela). Yaitu, karena melakukan hijrah, lari meninggalkan kaumnya tanpa seizin Tuhannya, padahal semestinya ia bersabar atas penganiayaan kaumnya, sebagaimana yang dilakukan oleh rasul-rasul *ulul 'azmi* ( أُولُوا الْعَزْمِ ), yakni rasul-rasul yang menghadapi berbagai ujian, tetapi mereka mampu bersabar atas ujian itu. Ibnu Katsir menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan, bahwa Allah telah memerintahkan kepada ikan paus untuk menelan Yunus as. karena meninggalkan kaumnya. Setelah menelan, ikan paus itu membawa Yunus as. ke sana ke mari, hingga Yunus as. sadar lalu berdiri kemudian berdoa: "Ya Tuhanku, buatkanlah aku masjid (tempat shalat), suatu tempat yang tidak dapat dijangkau oleh orang lain". Karena amalannya itu, Nabi Yunus as. akhirnya diselamatkan oleh Allah swt. Para ulama berbeda pendapat tentang lamanya Yunus as. di dalam perut ikan. Menurut Qatâdah, ia berada di dalam perut ikan selama tiga hari, Ja'far Shadiq menyebut tujuh hari, Abu Malik menyebut 40 hari, Mujâhid menyebut dari pagi hingga petang. Terlepas dari ini semua, yang jelas, kata *iltaqama* di dalam ayat ini digunakan untuk menyatakan makna 'telan'.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## IMÂM ( إِمَام )

Kata *imâm* yang bentuk jamaknya *a'immah* ( أَئِمَّة ) disebut dua belas kali di dalam Al-Qur'an; tersebar dalam sebelas surah (delapan surah *Makkiyah* dan tiga surah *Madaniyah*).

Menurut Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab*, kata *imâm* memunyai beberapa arti. Di antaranya *imâm* berarti 'setiap orang yang diikuti oleh suatu kaum, baik untuk menuju jalan yang lurus maupun untuk menuju jalan yang sesat', sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71, *Yauma nad'û kulla unâsin bi imâmihim* ( يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ =[ingatlah] pada suatu hari kami panggil tiap umat dengan pemimpinnya). Ada yang mengatakan bahwa *imâm* di dalam ayat ini berarti 'kitab, nabi, syara', serta buku catatan amal perbuatan manusia yang telah dihitung'. Di samping itu, *imâm* berarti '*mitsal*' (contoh, teladan). *Imâm* juga berarti 'benang yang dibentangkan di atas bangunan untuk dibangun dan guna menyamakan bangunan tersebut'. Di dalam *Ash-Shihâh*, kata Ibnu Manzhur, *imâm* berarti 'potongan kayu yang digunakan tukang bangunan untuk meratakan bangunannya'. Selain itu, *imâm* diartikan dengan jalan, seperti firman Allah di dalam QS. Al-Hijr [15]: 79, *wa innahumâ la bi imâmin mubîn* ( وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ = dan sesungguhnya keduanya itu terdapat jalan yang jelas). Al-Farra' menyatakan bahwa *imâm* berarti 'daerah dari suatu jalan atau tanah'.

Di dalam *Maqâyisul-Lughah*, Ahmad bin Faris mengemukakan dua pengertian kata *imâm*, 'yaitu setiap orang yang diikuti jejaknya dan didahulukan urusannya', demikian juga *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) sebagai 'imam rakyat', dan Al-Qur'an menjadi *imâm* kaum Muslim. Disamping itu, kata Ibnu Faris, *imâm* berarti 'benang untuk meluruskan bangunan'.

Adapun Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya mengartikan *imâm* dengan 'orang yang diikuti perkataan dan perbuatannya' atau 'kitab' atau lainnya, baik untuk membenarkan atau membatalkan, sebagaimana firman Allah, *yauma nad'û kullâ unâsin bi imâmihim*. Selain itu, menurut Al-Ashfahani, *imâm* menunjuk kepada *lauh mahfûzh* ( لَوْحٍ مَحْفُوظ ), seperti firman Allah, *wa kulla syai'in ahshainâhu fî imâmin mubîn* ( وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِيْ إِمَامٍ مُّبِينٍ = dan segala sesuatu Kami kumpulkan di dalam *lauh mahfûzh* yang nyata) (QS. Yâsîn [36]: 12). Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa *imâm* berarti 'sesuatu yang diikuti untuk dijadikan petunjuk atau pedoman bagi orang yang mengikutinya'.

Di dalam Al-Qur'an, *imâm* yang bentuk jamaknya *a'immah* dipergunakan di dalam beberapa pengertian. Di antaranya, *imâm* disebut di dalam pengertian mutlak, yakni tidak terbatas kepada *imâm* yang menunjuk ke jalan yang benar, tetapi sekaligus *imâm* yang mengajak ke jalan yang sesat. Hal ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71 *"Yauma nad'û kulla unâsin bi imâmihim"* ( يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ = [ingatlah] pada suatu hari Kami memanggil setiap manusia dengan imam mereka). Para mufasir, menurut Ath-Thabathabai, mengemukakan aneka ragam pendapat mengenai kata *imâm* di dalam ayat ini. Di antaranya, *imâm* adalah 'kitab yang yang dijadikan pedoman', seperti Taurat, Injil, dan Al-Qur'an. Ada juga yang mengatakan bahwa *imâm* sebagai 'sesuatu yang berakal', yaitu nabi yang mengajak kepada kebenaran dan setan serta *imâm* yang berpihak kepada yang batil.

Berbeda dengan yang telah disebutkan di atas terdapat juga ayat Al-Qur'an yang menunjukkan khusus kepada imam yang mengajak kepada kebaikan, sebagaimana tampak dalam QS. Al-Baqarah [2]: 124, *Qâla innî jâ'iluka linnâsi imâmâ* ( قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا = Allah berfirman, "Aku menjadikanmu sebagai imam untuk manusia."). Ayat ini mengetengahkan kisah Nabi Ibrahim yang dijadikan *imâm* oleh Allah setelah menerima dengan penuh kesabaran ujian-ujian yang datang dari Allah, di antaranya adalah perintah untuk menyembelih Ismail, putranya.

Demikian pula QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73, *wa ja'alnâhum aimmatan yahdûna bi amrinâ* ( وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا = dan Kami menjadikan mereka sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk kepada perintah Kami). Yang dimaksud *a'immah* di dalam ayat ini adalah Nabi Ibrahim dan kedua anaknya, Ishaq dan Ya'qub, yang menunjukkan manusia kepada akidah yang benar dan amal perbuatan yang baik. Senada dengan ayat ini adalah QS. Al-Furqân [25]: 74, QS. Al-Qashâsh [28]: 5, dan QS. As-Sajadah [32]: 24.

Selain *imâm* yang menyeru kepada kebaikan sebagaimana dituangkan di atas, terdapat juga ayat yang menunjukkan *imâm* yang mengajak ke jalan yang tidak diridhai Allah, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 12, *Fa qâtilû a'immatal-kufri* ( فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ = maka perangilah pemimpin-pemimpin orang kafir). Demikian juga di dalam QS. Al-Qashâsh [28]: 41.

Kata *imâm* menunjukkan kepada suatu buku pedoman/penuntun, seperti Taurat yang diikuti oleh umat Nabi Musa. Firman Allah di dalam QS. Hûd [11]: 17 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 12, *wa min qablihî kitâbu Mûsâ imâman wa rahmah* ( وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً = dan sebelum [Al-Qur'an] itu, telah ada kitab Musa yang menjadi pedoman dan rahmat), yang di dalamnya mengandung syariat Allah yang memberi petunjuk ke jalan yang benar.

Kata *imâm* di dalam Al-Qur'an terdapat juga yang menunjukan kepada pengertian *lauh mahfûzh*, seperti yang tertuang di dalam QS. Yâsîn [36]: 12, *wa kulla syai'in ahshainâhu fî imâmin mubîn* ( وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ = dan segala sesuatu kami kumpulkan di dalam *lauh mahfûzh* yang nyata). Ada yang berpendapat bahwa *imâm* di dalam ayat ini, berarti 'lembaran-lembaran amal perbuatan manusia', di samping itu ada yang memahaminya sebagai 'ilmu Allah'.

Selain itu, *imâm* di dalam Al-Qur'an dapat berarti 'jalan yang jelas' atau 'jalan umum', sebagaimana di dalam QS. Al-Hijr [15]: 79, *Fantaqamnâ minhum wa innahumâ la bi imâmin mubîn* ( فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ = maka Kami membinasakan mereka dan sesungguhnya kedua [kota Sadom dan Aikah] itu benar-benar terletak di jalan umum yang terang). Maksudnya, kedua kota ini terletak di antara kota yang menuju ke negeri Syam. Kedua kota tersebut dibinasakan Allah karena penduduknya tetap kufur, tidak mau beriman dan mendustakan dakwah yang diserukan oleh Nabi Luth dan Nabi Syu'aib, sebagai rasul Allah pada masa itu. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

## IMRA'AH ( اِمْرَأَة )

Kata *imra'ah* ( اِمْرَأَة ) adalah bentuk *muannats* dari *imru'un* ( اِمْرُؤٌ ) yang berarti 'wanita'. Kata *imra'ah* ( اِمْرَأَة ) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal) dan *mutsannâ* (menunjuk arti dua) di dalam Al-Qur'an

disebut sebanyak 26 kali, tersebar di dalam 15 surah (lima surah *Makkiyah* dan sepuluh surah *Madaniyah*) dan 25 ayat.

Menurut Ibnu Faris dan Al-Ashfahani, kata *mar'u* ( مَرْءُ ) disebut juga *mar'ah* ( مَرْأَة ), *imru'un* ( امْرُؤٌ ), dan *imra'ah* ( امْرَأَة ). *Imra'ah* ( امْرَأَة ) bentuk *ta'nîts* dari *imru'u* ( امْرُءُ ) dapat dilihat di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 176, *inimru'un halaka* ( إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ = jika seorang meninggal dunia) dan QS. Maryam [19]: 5, *wa kanat-imra'atî 'âqirâ* ( وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا = sedangkan istriku seorang yang mandul).

Al-Qur'an memuat kata *imra'ah* ( امْرَأَة ) di dalam berbagai ayat dengan berbagai konteks yang berbeda-beda, di antaranya menyangkut 1) istri Nabi Zakaria as. yang sudah tua dan mandul (QS. Âli 'Imrân [3]: 40 dan QS. Maryam [19]: 5 dan 8); namun ia tetap dianugerahi anak yang bernama Yahya (QS. Maryam [19]: 7); 2) istri Nabi Ibrahim as., Sarah, yang juga sudah tua, kemudian dianugrahi anak yang bernama Ishak (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 29); 3) istri Firaun yang konon bernama Asiah yang memohon perlindungan kepada Allah dari Firaun (QS. At-Tahrîm [66]: 11), ia yang mengambil Nabi Musa as. dan menjadikannya sebagai putra kesayangan (QS. Al-Qashâsh [28] 9); 4) Istri Imran as. yang menurut riwayat bernama Hannah binti Faqud bin Qanbal, yang menazarkan bayi yang dikandungnya untuk berkhidmat kepada Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 35), tatkala ia melahirkan seorang bayi perempuan, Allah menerima nazarnya (QS. Âli 'Imrân [3]: 36); 5) istri Nabi Luth as. dan Nabi Nuh as. yang berkhianat kepada Allah dan suaminya (QS. At-Tahrîm [66]: 10) sehingga dibinasakan bersama orang-orang kafir lainnya (QS. Al-'Ankabût [29]: 32, QS. An-Naml [27]: 57, dan QS. Al-Hijr [15]: 60); 6) istri Al-Aziz (penguasa Mesir) yang menggoda Nabi Yusuf as. (QS. Yûsuf [12]: 30), akhinya mengakui kesalahannya dan menyatakan kebenaran Yusuf as. (QS. Yûsuf [12]: 51); dan 7) istri Abu Lahab yang selalu mengumbar fitnah sehingga terancam dimasukkan ke dalam neraka bersama suaminya (QS. Al-Lahab [111]: 4).

Dari penjelasan Al-Qur'an ternyata ada dua klasifikasi istri, yaitu istri yang beriman, seperti istri Firaun, dan istri yang kafir, seperti istri Nabi Nuh dan Nabi Luth. Suami yang Mukmin, sekalipun dia nabi, tidak bisa menyelamatkan istri yang kafir dari azab Allah swt. Allah tidak membedakan hukuman bagi seorang wanita yang durhaka kepada Allah swt. walaupun suami mereka orang beriman.

Al-Qur'an pada umumnya menggunakan kata *imra'ah* ( امْرَأَة ) dengan makna 'istri' dan kata ini lebih banyak menyangkut para istri nabi-nabi, kecuali yang terdapat di dalam 1) QS. Al-Qashash [28]: 23 tentang dua orang putri Nabi Syu'aib as. yang dibantu oleh Nabi Musa as.; 2) QS. An-Naml [27]: 23, mengenai Ratu Balqis yang memerintah di kerajaan Saba'; 3) QS. Al-Baqarah [2]: 282, tentang diperbolehkannya wanita menjadi saksi di dalam persoalan utang-piutang dengan ketentuan jika tidak ada dua orang laki-laki maka saksi itu boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan; 4) QS. An-Nisâ' [4]: 128, tentang wanita dalam menanggulangi persoalan rumah tangganya bisa berdamai dengan suami dengan menanggalkan sebagian hak-haknya; 5) QS. An-Nisâ' [4]: 12, tentang warisan; 6) QS. Al-Ahzâb [33]: 50, tentang wanita Mukmin yang ingin dinikahi Nabi saw. Pada ayat-ayat yang disebutkan itu kata *imra'ah* ( امْرَأَة ) digunakan dengan arti 'wanita secara umum', mencakup wanita yang belum dan sudah menikah.

Yang dimaksud dengan *imra'ah mu'minah* ( امْرَأَة مُؤْمِنَة ) pada ayat ini adalah seorang wanita Muslim yang minta dinikahi Nabi tanpa maskawin. Nabi halal menikahi wanita tersebut. Pernikahan semacam ini hanya dibolehkan untuk Nabi saw.

Diriwayatkan oleh Ibnu Sa'ad yang bersumber dari Ikrimah, ada seorang wanita yang bernama Ummu Syari' Al-Azdiyah meminta dinikahi Rasul saw. Dan Rasul berkenan menikahinya. Berkata Aisyah, "Tidak baik seorang wanita menyerahkan dirinya untuk dikawini." Ummu Syari' berkata, "Kalau begitu aku yang kamu maksud?" Maka, turunlah ayat ini dan Allah memberi julukan Mukminah kepada Ummu Syari'. Setelah turun ayat ini, Aisyah

berkata, "Sesungguhnya Allah mempercepat mengabulkan keinginanmu." Kemudian, Nabi bersabda, "Jika kamu taat kepada Allah maka keinginanmu akan dipercepat."

Setelah semua ayat yang memuat kata *imra'ah* ( اِمْرَأَة ) diteliti, ternyata kata itu, kebanyakannya, berkaitan dengan ketokohan wanita, sebagai istri, kepala negara, saksi, dan lain-lain. ❖ *Afraniati Affan & Arifuddin Ahmad* ❖

## IMTAHANA ( اِمْتَحَنَ )

Kata *imtahana* ( اِمْتَحَنَ ) adalah *fi'il mâdhi* (kata kerja lampau) yang *fi'il mudhârai'*-nya adalah *yamtahinu* ( يَمْتَحِنُ ) dan *mashdar*nya adalah *imtihân* ( اِمْتِحَان ). Secara etimologis, mengandung tiga pengertian, yaitu 'menguji, 'memberi' dan 'memukul'. Ketiga makna tersebut, walaupun berbeda, tetapi berkaitan. Untuk mengetahui kadar dan kualitas sesuatu, biasanya diperlukan ujian. Ujian tersebut juga berbeda-beda bentuknya; sesuai dengan objek yang ingin diketahui. Tukang emas misalnya, disebut menguji emas apabila ia membakar dan memukulnya untuk selanjutnya membersihkannya dari segala kotoran. Ujian dapat pula dilakukan dengan memberikan tugas dan beban kepada seseorang untuk mengetahui kemampuan yang bersangkutan.

Di dalam Al-Qur'an, turunan kata *imtihân* ( اِمْتِحَان ) disebut dua kali. Satu kali dalam bentuk *fi'il mâdhi* (kata kerja masa lampau) *imtahana* ( اِمْتِحَان ) (QS. Al-Hujurât [49]: 3), dan satu kali dengan bentuk perintah, *imtahinû* ( امْتَحِنُوا ) (QS. al-Mumtahanah [60]: 10). Kedua ayat tersebut berbicara mengenai ujian yang diberikan kepada orang yang beriman meskipun dalam hal pelaku, tujuan, dan bentuk ujian yang diberikan terdapat perbedaan.

Kata *imtahana* ( اِمْتَحَنَ ) di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 3 berbicara mengenai ujian yang diberikan Allah kepada hamba-Nya untuk memperoleh ketakwaan. Ujian di dalam ayat tersebut dimaksudkan untuk mengangkat derajat orang beriman pada tempat yang lebih tinggi. Sedang objeknya adalah hati orang-orang beriman. Tentu saja hal tersebut bersifat abstrak karena hati seseorang hanya diketahui oleh Allah, sehingga wajar kalau subjek (penguji) di dalam ayat tersebut adalah Tuhan. Pemberian ujian oleh Tuhan terhadap orang-orang beriman berupa pemberian beban dan tugas-tugas keagamaan yang dilaksanakan dengan penuh kesabaran untuk menanggung segala bentuk kesulitan sehingga hati mereka menjadi bersih dan suci.

Akan halnya *imtahinû* ( امْتَحِنُوا ) di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 10, di situ pelaku dan objeknya adalah orang-orang beriman. Ujian di situ hanya dimaksudkan untuk membuktikan keimanan dan keislaman seseorang secara lahiriah dan sama sekali tidak menyangkut hal yang bersifat abstrak.

Pada dasarnya ujian di dalam ayat ini ditujukan kepada mereka yang sudah menyatakan keimanan dan keislamannya; karena itu, mereka sudah disebut Mukmin sebelum ujian dilakukan. Akan tetapi, keimanan mereka masih diragukan, apakah mereka menyatakan keislaman dan keimanannya karena yakin akan kebenaran ajaran Islam atau karena ada motivasi lain, seperti mencari keuntungan materiil, mencari perlindungan, atau karena ada intimidasi. Untuk membuktikan keimanan mereka, diperlukan ujian. Bentuk ujian di sini adalah pengakuan dan sumpah dari mereka yang diuji. Karena itu, ujian di sini hanya sebatas memperoleh bukti dan petunjuk yang kuat tentang keimanan mereka.

Dengan begitu, ujian di dalam Al-Qur'an terbagi atas dua macam, yakni ujian untuk membuktikan keimanan seseorang yang diragukan keislaman dan keimanannya dan itu bisa diketahui dalam bentuk pengakuan dan sumpah; dan ujian yang langsung diberikan Allah kepada hamba-hamba-Nya untuk mendapatkan derajat dan kedudukan yang tinggi di sisi-Nya. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## INHAR ( اِنْحَرْ )

*Inhar* ( اِنْحَرْ ) adalah *fi'il amr* (verba perintah) dari kata *nahara – yanharu – nahran* ( نَحَرَ – يَنْحَرُ – نَحْرًا ).

Di dalam kamus *Lisânul-'Arab* dikatakan bahwa kata *nahran* ( نَحْرًا ) semakna dengan kata *shadran'* ( صَدْرًا = dada), jamaknya adalah *nuhûr* ( نُحُوْر ) setimbang dengan *shudûr* ( صُدُوْر ). Sedangkan, menurut Ibnu Saibah kata *nahran* ( نَحْرًا ) bukan berarti dada, tetapi bagian sebelah atas dari dada atau lebih tinggi dari dada. Senada dengan makna itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, bahwa kata *nahran* ( نَحْرًا ) berarti 'leher', yaitu tempat kalung dipakaikan.

Di dalam pemakaian sehari-hari, selain berarti leher kata *nahran* ( نَحْرًا ) juga memunyai beberapa arti, antara lain: (1) menyembelih, seperti dikatakan *naharal-bahîmah* ( نَحَرَ الْبَهِيْمَةَ = ia menyembelih binatang), sehingga hari kesepuluh dari bulan Dzulhijjah (umat Islam melaksanakan kurban) disebut dengan *yaumun-nahri* ( يَوْمُ النَّحْرِ ); (2) berbantah-bantah atau bertengkar, seperti dikatakan *tanâharal-qaumu 'alasy-syai'i* ( تَنَاحَرَ الْقَوْمُ عَلَى الشَّيْءِ = kaum itu bertengkar tentang sesuatu); (3) awal, seperti dikatakan *nahrun-nahâri* ( نَحْرُ النَّهَارِ = awal siang).

Di dalam Al-Qur'an kata yang berasal dari akar kata *na-ha-ra* hanya ditemukan satu kali, yaitu dalam QS. al-Kautsar [108]: 2, yang berbunyi *fashalli lirabbika wanhar* ( فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ = maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu dan berkorbanlah). Ayat ini dipahami secara berbeda oleh para mufasir. Ada yang memahami kata *wanhar* ( وَانْحَرْ = dan berkorbanlah) di dalam ayat tersebut dengan leher, maksud ayat adalah mengangkat kedua tangan sewaktu takbir sampai batas leher. Ada yang mengartikan meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri kemudian meletakkannya di atas dada, ada yang mengatakan menyembelih, dan ada juga yang mengatakan ibadah, yaitu menyembelih binatang di hari raya haji.

*Di hari Idul Adha umat Islam menyembelih hewan kurban untuk bertaqarrub kepada Allah swt.*

Bagi mufasir yang memahami dengan mengangkat tangan hingga leher atau meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri, melihat bahwa kata tersebut di*'athafkan* (dikaitkan) dengan perintah shalat ( فَصَلِّ لِرَبِّكَ ). Oleh karena itu, kata *wanhar* ( وَانْحَرْ ) tentu saja sesuatu yang berkaitan dengannya, baik sebelum, sedang maupun sesudahnya. Sedangkan, yang mengatakan menyembelih binatang kurban adalah karena perintah shalat di awal merupakan perintah untuk shalat Idul Adha, maka sesudah shalat umat Islam disuruh melakukan ibadah lainnya, yaitu melaksanakan kurban.

Dari kedua pendapat di atas pendapat yang paling masyhur adalah pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud *wanhar* ( وَانْحَرْ ) adalah berkurban. Namun, kurban di sini juga dipahami berbeda, ada yang memahami *wanhar* ( وَانْحَرْ ) dengan memerangi jiwa dengan cara mengalahkan syahwat dan ada yang memahaminya dengan menyembelih hewan kurban. ❖ *Munawwaratul Ardi* ❖

## INKADARAT ( انْكَدَرَتْ )

*Inkadarat* ( انْكَدَرَتْ ) adalah *fi'l mâdhî mazid* (verba lampau bertambah huruf); aslinya *inkadara* ( انْكَدَرَ ). Terbentuk dari verba *kadara* ( كَدَرَ ) yang ditambahi dengan huruf *hamzah (alif)* dan *nûn* di awalnya. Adapun *tâ'* sukun, yang terdapat di akhir kata itu, ditambahkan untuk menunjukkan penggunaan feminin.

Dalam kitab *Mu'jam Mufradât Alfâzhil-Qurân,* Al-Ashfahani menyebutkan, bahwa makna *inkidâr* ( انْكِدَار ) *mashdar* (infinitif) dari *inkadara* ( انْكَدَرَ ), berarti *'taghayyurun min intitsârisy-syai"* ( تَغَيُّرٌ مِن انتِثَارِ الشَّيْءِ = perubahan akibat berserakannya sesuatu). Sedang, Ar-Razi melihat bahwa arti asal dari kata *inkidâr* adalah *'inshibâb'*

( انْصِبَاب = ketertuangan), artinya 'gerakan barang dari atas menuju ke bawah'. Di dalam pengertian ini, Ismail Ibrahim mengartikan *inkidâr* dengan *'asra'a'* ( أَسْرَعَ = bercepat). Sedangkan pakar bahasa lainnya, seperti Ibnu Manzhur, mengartikan *inkadarat an-nujûm* dengan *'tanâtsaratin nujûm'* ( تَنَاثَرَتِ النُّجُوم ) = bintang-bintang berserakan.

Di dalam Al-Qur'an, *inkadara* ( انْكَدَرَ ) tersebut sekali, yaitu di dalam QS. At-Takwîr [81]: 2; berbunyi, *wa idzân-nujûmu inkadarat* ( وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ). Artinya: dan apabila bintang-bintang berserakan. Ayat ini menggambarkan satu dari enam peristiwa yang akan terjadi di dunia menjelang Hari Kiamat (ayat 1 - 6), dan enam peristiwa lain yang terjadi di akhirat kelak, sehingga setiap manusia mengetahui apa yang telah ia kerjakan selama hidup di dunia (ayat 7 - 12).

Sebagian besar ahli tafsir, seperti Ar-Razi, Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir, sepakat menafsirkan kata *inkadarat* ( انْكَدَرَتْ ) dengan makna *'tanâtsarat wa tasâqathat'* ( تَنَاثَرَتْ وَتَسَاقَطَتْ ) = berserakan dan berjatuhan. Mereka mendasarkan pandangan ini kepada sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Adh-Dhahhak dari Ibnu Abbas berkata, "Bintang-bintang berjatuhan, karena ia merupakan lampu yang tergantung antara langit dan bumi dengan rantai yang bercahaya. Rantai itu dipegang oleh malaikat yang juga berasal dari cahaya. Maka bila berbunyi sangkakala pertama, matilah siapa yang ada di bumi dan di langit, sehingga berserakanlah berbagai bintang-bintang dan berjatuhan rantai-rantai itu dari tangan malaikat, karena sesungguhnya siapa yang memegangnya akan mati".

Di samping itu, Al-Qurthubi menjelaskan bahwa Ibnu Abbas menafsirkan kata *inkadarat* dengan *'taghayyarat falam yabqa lahâ dhau'un lizawâlihâ 'an amâkinihâ'* ( تَغَيَّرَتْ فَلَمْ يَبْقَ لَهَا ضَوْءٌ لِزَوَالِهَا عَنْ أَمَاكِنِهَا = berubah, hingga cahayanya tiada bersisa, karena bergeser dari posisinya). Dari sini, Al-Maraghi menafsirkan *inkidâr an-nujûm* ( اِنْكِدَارُ النُّجُوم = [berserakannya bintang-bintang]) dengan *'intitsâruhâ wa tasâquthuhâ hattâ tadzhaba wa tamahhâ dhau'uhâ'* ( اِنْتِثَارُهَا وَتَسَاقُطُهَا حَتَّى تَذْهَبَ وَتَمَحَّى ضَوْءُهَا = [berserakan dan berjatuhannya, hingga hilang dan lenyap cahayanya).

❖ *Ris'an Rusli* ❖

## INQALABA ( اِنْقَلَبَ )

Kata *inqalaba* ( اِنْقَلَبَ ) adalah *fi'il mâdhî* yang *mudhâri'*-nya *yanqalibu* ( يَنْقَلِبُ ) dan *mashdar*-nya *inqilâb* ( اِنْقِلاَب ). *Inqalaba* dan *yanqalibu* di dalam Al-Qur'an disebut 17 kali di dalam 12 surah (5 surah *Makkiyah* dan 7 surah *Madaniyah*), dan 17 ayat.

Dari segi kebahasaan, kata tersebut berasal dari kata *qalaba* ( قَلَبَ ) yang memunyai dua arti, yaitu (1) menunjukkan inti sesuatu atau yang terbaik dari sesuatu, dan (2) mengembalikan sesuatu dari satu arah ke arah yang lain (mengubah arah).

Hati manusia dinamakan *qalb* ( قَلْب = kalbu) karena ia merupakan inti serta yang terbaik dari manusia. Di samping itu, ia juga berpotensi untuk berbolak balik.

Menurut Al-Ashfahani di dalam bukunya *Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân*, kata *inqilâb* artinya 'terbalik'; seperti terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 144, *inqalabtum 'alâ a'qâbikum wa man yanqalib 'alâ 'aqibaihi falan yadhurrallâha sya'ian* ( ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ) = kamu berbalik ke belakang, siapa yang berbalik ke belakang, maka ia tidak dapat mendatangkan mudharat kepada Allah sedikit pun); dan QS. Az-Zukhruf [43]: 14, *innâ ilâ rabbinâ lamunqalibûn* ( وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ = sesungguhnya kepada Tuhanlah kami kembali).

Kata *inqalaba* yang terdapat di dalam Al-Qur'an lebih banyak digunakan dengan arti 'kembali'; misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 174 tentang orang yang beriman yang kembali dari perang dengan nikmat dan karunia Allah; QS. Yûsuf [12]: 62 tentang saudara-saudara Yusuf yang kembali kepada keluarganya; QS. Al-Fath [48]: 12 tentang orang yang menyangka nabi dan orang-orang Mukmin tidak akan kembali ke keluarganya.

Di samping pengertian itu, di dalam Al-

Qur'an juga terdapat pengertian lain dari kata *inqalaba,* yaitu (1) murtad (QS. Âli 'Imrân [3]: 144), (2) membelot (QS. Al-Baqarah [2]: 143), dan (3) berbalik (QS. Al-Hajj [22]: 11). Ketiga arti *inqalaba* tersebut berkonotasi negatif.

Firman Allah swt. di dalam QS. Al-Hajj [22]: 11, *wa in ashâbathu fitnatun inqalaba 'alâ wajhihî* ( وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ = jika ia ditimpa suatu bencana, berbaliklah ia ke belakang), berarti bahwa orang yang tidak sungguh-sungguh beriman, hanya akan menyembah Allah selama mereka merasa aman dan mendapat kebajikan, tetapi kalau mereka mengalami sesuatu yang menyulitkan mereka, tanpa pikir panjang mereka kembali kepada kepercayaan lama, murtad.

Kata *munqalibûn* ( مُنْقَلِبُوْنَ ) terdapat di dalam tiga ayat, yaitu (1) QS. Al-A'râf [7]: 125 tentang ahli sihir Firaun setelah dikalahkan Musa; mereka beriman kepada Allah dan menyatakan bahwa mereka akan kembali kepada Allah, (2) QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 50 tentang ahli sihir Firaun yang menyatakan bahwa kepada Allahlah mereka kembali dan (3) QS. Az-Zukhruf [43]: 14 tentang orang musyrik yang dianjurkan untuk memikirkan nikmat Allah, bahwa mereka nanti akan kembali kepada Allah swt.

Dua ayat pertama berkenaan dengan ahli-ahli sihir Fir'aun. Walaupun diancam dan disiksa oleh Fir'aun, mereka tidak sedikit pun mengubah keimanan mereka.

Adapun kata *munqalab* ( مُنْقَلَب ) terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 36, *wa lain rudidtu ilâ rabbî laajidanna khairan minhâ munqalabâ* ( وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا = jika aku dikembalikan kepada Tuhanku, pasti aku mendapat tempat kembali yang lebih baik), dan pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 227, *wa saya'lamul-ladzîna zhalamû ayya munqalabin* ( وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ = dan orang-orang yang zalim itu kelak akan mengetahui ke mana mereka akan kembali). Ayat ini memberi penjelasan tentang pengecualian terhadap penyair-penyair yang beriman dan selalu berzikir kepada Allah, selalu berbuat kebaikan, menolak syair-syair orang-orang musyrik yang selalu menjelek-jelekkan Nabi dan pengikutnya. Allah memberi ancaman kepada orang-orang musyrik itu bahwa tempat kembali mereka adalah neraka karena mereka selama ini telah berlaku lalim.

Dengan demikian terdapat perbedaan pengertian di antara kata *munqalib* dan *munqalab. Munqalib* digunakan untuk orang yang kembali, sedangkan *munqalab* digunakan untuk tempat kembali. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## INSYAQQA ( اِنْشَقَّ )

*Insyaqqa* ( اِنْشَقَّ ) adalah *fi'l mâdhî* (verba lampau) dari *insyiqâq* ( اِنْشِقَاق ), sebuah *mashdar mazîd* (berimbuhan huruf) yang berakar pada *syaqqa-yasyuqqu-syaqqan* ( شَقَّ – يَشُقُّ – شَقًّا ). Di dalam Al-Qur'an, kata *insyaqqa* ( اِنْشَقَّ ) dan kata lain yang seasal dengannya disebut 28 kali. Dari pengulangan 28 kali itu, yang berbentuk kerja masa lalu (*insyaqqa*) lima kali, yakni di dalam QS. Al-Qamar [54]: 1, QS. Ar-Rahmân [55]: 37, QS. Maryam [19]: 90, QS. Al-Hâqqah [69]: 16, dan QS. Al-Insyiqâq [84]: 1.

Secara bahasa, kata *asy-syaqqu* ( الشَّقُّ ) berarti 'pecahan berlubang yang terjadi pada sesuatu' ( الشَّقُّ الْخَرْمُ الْوَاقِعُ فِي الشَّيْءِ = *asy-syaqq al-kharm al-wâqi'u fisy-syai'i*). Ada juga yang mengartikan sebagai 'terpecah lalu terbagi-bagi', seperti "saya pecah ia menjadi dua bagian" ( شَقَقْتُهُ بِنِصْفَيْنِ = *syaqaqtuh- bi nishfain*). Allah swt. mengatakan bahwa setelah hujan diturunkan, bumi menjadi pecah dengan sempurna sehingga tumbuh biji-bijian (QS. 'Abasa [80]: 25–31).

Selanjutnya, kata *insyiqâq* sendiri adalah sebuah nama surah yang menceritakan peristiwa yang terjadi pada saat datangnya Hari Kiamat. Di sini, kata *insyaqqa* sudah berarti 'pecah atau belahnya langit yang diiringi dengan *ghamâm* ( غَمَام = kabut dan kegelapan)'. Di dalam surah ini Allah menceritakan bahwa apabila langit telah pecah dan bumi diratakan serta memuntahkan apa saja yang ada di dalamnya, pada saat itu manusia sudah mengetahui apa yang telah diperbuat selama di dunia; yang berbuat baik akan dibalas dengan baik pula dan

yang berbuat tidak baik akan dibalas dengan tidak baik pula (QS. Al-Insyiqâq [84]: 1 dan 12).

Al-Maraghi mengatakan bahwa maksud dari "langit telah pecah" itu adalah susunan dan aturan benda-benda yang ada di dalamnya menjadi rusak binasa dan pada hari itu Allah meruntuhkan alam semesta ini dengan suatu kejadian (kiamat); bintang-bintang seperti berjalan saling mendekat, lalu terjadi tarik-menarik dan bertabrakan. Maka, aturan-aturan alam menjadi kacau, kabut muncul di tempat-tempat yang berbeda di areal yang begitu luas. Terpecahnya langit, demikian kata Al-Maraghi lebih lanjut, adalah seakan-akan ketika itu kekuatannya menjadi lemah ( وَاهِيَةٌ = *wâhiyah*) seperti bulu yang berterbangan (QS. Al-Hâqqah [69]: 16).

Seiring dengan peristiwa ini, di dalam ayat lain Allah menjelaskan bahwa pada saat itu manusia berjalan tidak tentu arah, gunung-gunung seperti bulu berterbangan (QS. Al-Qâri'ah [101]: 1–5). Cahaya bulan menjadi hilang dan dikumpulkan bersama matahari . Pada hari itu pula Allah memberi tahu apa yang telah diperbuat oleh manusia selama di dunia (QS. Al-Qiyâmah [75]: 13).

Secara metaforis, kata *tansyaqqu* ( تَنْشَقُّ ), bentuk *mudhâri'* dari *insyaqqa* juga dipergunakan sebagai bantahan terhadap orang yang memutarbalikkan fakta, seperti ungkapan orang kafir yang mengatakan bahwa Allah itu punya keturunan. Bantahan, ini dikiaskan dengan nada tinggi oleh Allah, yakni dengan mengatakan bahwa hampir saja langit menjadi pecah dan gunung-gunung menjadi runtuh akibat ucapan mereka tersebut. Ini menandakan bahwa ucapan seperti itu merupakan pernyataan syirik secara terang-terangan (*syirk jaliy* = شِرْكٌ جَلِيٌّ ) (QS. Maryam [19]: 90). QS. Ar-Rahmân [55]: 37, yang menyatakan bulan terbelah, dipahami oleh sementara ulama sebagai mukjizat Nabi Muhammad saw. ketika orang-orang musyrik Mekah meminta bukti kebenaran beliau sebagai rasul. Ini karena kata *insyaqqa* di dalam bentuk kata kerja masa lampau dan peristiwa itu disebut di dalam sekian banyak riwayat. Akan tetapi, ada juga ulama yang memahami terbelahnya bulan dimaksud, akan terjadi menjelang Hari Kiamat. Penggunaan kata kerja lampau tidak berarti bahwa peristiwa tersebut telah terjadi, tetapi benar, pasti akan terjadi. ❖ *Yaswirman* ❖

## IQRA' ( اِقْرَأْ )

Di dalam Al-Qur'an disebut enam kali di dalam empat surah, yakni di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 14, QS. Al-Hâqqah [69]: 19, QS. Al-Muzzammil [73]: 20 (tersebut dua kali dalam ayat ini), dan QS. Al-'Alaq [96]: 1 dan 3.

Kata *iqra'* berasal dari *qara'a* ( قَرَأَ ) – *yaqrau* ( يَقْرَأُ ) – *iqra'* ( اِقْرَأْ ) dan *qirâatan* ( قِرَاءَةً ). Kata *qara'a* berarti 'menghimpun, mengumpulkan'. Apabila Anda merangkai kata, kemudian mengucapkan rangkaian tersebut maka Anda telah menghimpun. Jadi, *qara'a* berarti 'berurutnya susunan tulisan atau bacaannya'.

Lebih jauh dari pengertian 'menghimpun', kata *qara'a* mengandung aneka ragam makna lain, seperti 'menyampaikan, menelaah, membaca, mendalami, meneliti, dan mengetahui ciri sesuatu'.

Bila dihubungkan dengan konteks pembicaraan yang dikemukakan di dalam Al-Qur'an maka paling tidak akan ditemukan dua pengertian kata *iqra'* yang berbeda.

1. *Iqra'* berarti 'membaca/memerhatikan suatu objek yang bersifat materi' (QS. Al-'Alaq [96]: 1 dan 3). *Iqra'* di dalam ayat di atas bisa dikatakan membaca dan memerhatikan segala sesuatu yang bersifat materi. Ketika ayat ini disampaikan oleh Jibril, Nabi Muhammad saw. tidak tahu apa yang harus diperhatikan/bacanya, Di samping itu, beliau adalah umi (tidak bisa tulis-baca). Nabi menjawab: *Mâ aqra'* ( مَا أَقْرَأُ = Apa yang saya baca?) Ahli tafsir mengemukakan satu kaidah, "apabila suatu pembicaraan yang ditemukan di dalam Al-Qur'an tidak disebutkan objeknya maka ungkapan tersebut akan dipahami memiliki objek yang umum (apa saja)". Oleh karenanya ayat ini memberikan makna

bahwa yang diperintahkan untuk dibaca itu tidak mesti yang berupa aksara (susunan huruf-huruf).

Kemudian, kata *iqra'* berarti 'membaca suatu bacaan tertentu berupa ayat-ayat Al-Qur'an (QS. Al-Muzzammil [73]: 20). Di dalam ayat tersebut dua kali penyebutan kata *iqra'* yang memerintahkan kaum Muslim agar membaca yang mudah dibaca dari ayat-ayat Al-Qur'an. Membaca yang dimaksudkan di sini adalah mengucapkan susunan kata-kata yang terdapat di dalam ayat meskipun tidak ada aksaranya serta tidak secara utuh dibaca keseluruhan surah.

2. *Iqra'* berarti 'membaca yang bersifat immateri yang dihubungkan dengan kehidupan di akhirat kelak' (QS. Al-Isrâ' [17]: 14 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 19). Di dalam kedua ayat tersebut digambarkan bahwa pada Hari Kiamat setiap orang akan disuruh membaca sendiri dan meneliti sendiri catatan amal perbuatan yang dikerjakannya di dunia. Di dalam Ayat 19 QS. Al-Hâqqah digambarkan betapa gembiranya seorang hamba yang mendapat catatan amalnya diberikan dari sebelah kanan sehingga ia menyuruh dibacakan terhadap orang lain tentang catatan amal perbuatannya tersebut.

Kata *iqra'* yang digambarkan di dalam Al-Qur'an sesuai dengan pengertian asalnya adalah 'menghimpun sesuatu' dan kemudian berkembang pengertiannya mengenai membaca, meneliti, mendalami dan sebagainya. Berkembangnya pengertian *iqra'* dari 'menghimpun' kepada pengertian lain sangat dipengaruhi oleh konteks pembicaraan yang ada, di samping kaitannya dengan ayat sebelum atau sesudahnya.

Kata *iqra'* berbeda dengan kata *talâ* ( تَلَى ) yang juga berarti 'membaca'. Namun, membaca di dalam pengertian *talâ* adalah membaca sesuatu yang tertulis, di samping bacaan itu harus yang agung dan mulia. Demikian itu karena menurut gaya yang dipakai oleh Al-Qur'an, untuk menyuruh membaca wahyu Allah diungkapkan dengan *talâ* (QS. Al-Kahfi [18]: 27). Juga berarti 'harus membaca hal-hal yang telah mutlak kebenarannya' (QS. Al-Baqarah [2]: 252 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 27). Sementara itu, kata *qara'a* berarti membaca segala sesuatu yang ada, baik tulisan itu berupa bacaan suci berupa wahyu Allah (QS. Yûnus [10]: 94) maupun bacaan biasa yang tidak berasal dari Tuhan (QS. Al-Isrâ' [17]: 14). Hal lain yang perlu dicatat ialah bahwa objek yang dibaca tidak mesti tertulis.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## ISHLÂH ( إِصْلاَح )

Kata *ishlâh* ( إِصْلاَح ) berasal dari akar kata yang terdiri dari *shâd, lâm* dan *hâ'*, yang berarti 'baik' dan 'bagus', sebagai antonim dari rusak dan jelek. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja *shaluha – yashluhu* ( صَلَحَ يَصْلُحُ ) yang berarti 'menjadi baik dan bermanfaat'. Juga dapat berarti 'keadaan rusaknya sesuatu telah berhenti'. Dari akar kata itu pula terbentuk kata kerja *ashlaha – yushlihu* ( أَصْلَحَ يُصْلِحُ ) yang berarti 'memperbaiki sesuatu yang telah rusak', 'mendamaikan' dan 'menjadikan sesuatu berguna dan bermanfaat'. Kata kerja bentuk pertama mengandung konotasi sifat sehingga tidak memerlukan objek penderita, sementara kata kerja bentuk kedua adalah kata kerja transitif (*muta'addî*) yang memerlukan objek. Karena itu, kata kerja tersebut

*Ishlah; upaya mendamaikan dan memperbaiki keretakan hubungan.*

lebih banyak berkonotasi perbuatan.

Antara kata kerja bentuk pertama yang tidak membutuhkan objek penderita dengan kata kerja bentuk kedua yang membutuhkan objek penderita, memunyai kaitan yang cukup erat. Bentuk pertama memberikan pengertian terhimpunnya sejumlah nilai tertentu pada sesuatu sehingga ia dapat berguna dan bermanfaat atau berfungsi dengan baik sesuai dengan tujuan kehadirannya. Kata kerja bentuk kedua memberikan pengertian bahwa apabila ada sesuatu nilai yang hilang sehingga tujuan kehadirannya tidak tercapai maka pada saat itulah manusia dituntut untuk menghadirkan nilai tersebut padanya dan apa yang dilakukan itu dinamai *ishlâh*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shalaha* di dalam berbagai bentuknya disebut 180 kali. Di dalam bentuk kata kerja yang tidak memerlukan objek penderita yakni *shalaha* disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 23 dan QS. Al-Mu'min [40]: 8, berbicara mengenai orang-orang yang masuk surga adalah orang-orang yang sejahtera, bebas dari kerusakan dan penyakit rohani. Bentuk *mashdar* dari kata *shalaha* yakni *shulh* disebut dua kali, yakni di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 128 yang berbicara tentang perdamaian di antara suami dan istri jika terjadi perselisihan sebagai akibat adanya pihak yang tidak melaksanakan kewajibannya sebagaimana mestinya. Perdamaian tersebut dimaksudkan agar rumah tangga dapat berfungsi sebagaimana mestinya.

Sementara itu kata *shâlih* ( صالح ) sebagai kata sifat *ism fâ'il* dari *shaluha*, di dalam berbagai bentuknya disebut 137 kali. Kata *shâlih* di dalam bentuk *mufrad* disebut 46 kali, tidak semuanya memberikan pengertian sebagaimana yang diketahui, yakni yang baik, yang benar dan yang memenuhi kewajiban. Ada sembilan kali kata *shâlih* yang menunjuk kepada Nabi Shaleh (QS. Al-A'râf [7]: 73, 75, 77, QS. Hûd [11]: 61, 62, 66, dan 89, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 142, serta QS. An-Naml [27]: 45).

Kata *shâlih* sebagai bentuk *ism fâ'il* dari *shalaha*, di samping menunjuk perbuatan-perbuatan yang terpuji, benar, dan baik, juga menunjuk kepada orang-orang yang memiliki sifat dan perilaku yang terpuji. Karenanya kata *shâlih* yang menunjukkan sifat pada umumnya dirangkaikan dengan kata amal. Dengan demikian sesuatu yang baik, benar, terpuji, dan berguna seharusnya diwujudkan di dalam bentuk perbuatan nyata.

Di dalam kaitan inilah kata *ashlaha* yang pada umumnya merujuk pada aktivitas, memberikan petunjuk bahwa sesuatu yang *shâlih* perlu diupayakan perwujudannya. Karenanya kata *ashlaha* menunjuk kepada perbaikan terhadap sesuatu objek yang mengandung nilai yang belum terpenuhi atau tidak sesuai dengan fungsi, sifat, dan kodratnya.

Di dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'l mâdhî*), kata *ashlaha* disebut 14 kali, di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* delapan kali dan bentuk perintah (*amr*) sebanyak enam kali, sedangkan di dalam bentuk *mashdar* tujuh kali dan *ism fâ'il* lima kali.

Penggunaan kata *ishlâh* di dalam Al-Qur'an secara umum memberikan petunjuk tidak berfungsinya sesuatu nilai secara kodrati sehingga ia memerlukan perbaikan. Perbaikan itulah yang disebutkan Al-Qur'an sebagai *ishlâh*.

Terdapat beberapa hal yang dirujuk Al-Qur'an sebagai upaya *ishlâh*, di antaranya perbaikan masalah wasiat (QS. Al-Baqarah [2]: 182), di dalam hal ini seseorang dibenarkan memperbaiki sebuah wasiat jika di dalam wasiat tersebut terdapat kesalahan atau kekeliruan pembuat wasiat, baik disengaja maupun tidak. Al-Qur'an juga merujuk pada upaya mendamaikan atau memperbaiki keretakan rumah tangga sebagai akibat dari ketidakpatuhan salah satu pihak di dalam melakukan kewajibannya (QS. An-Nisâ' [4]: 128).

Di dalam kerangka yang lebih luas, *ishlâh* juga digunakan untuk memperbaiki dan mendamaikan pertentangan yang terjadi, khususnya di kalangan kaum Muslim (QS. Al-Hujurât [49]: 9-10). Dengan demikian perbaikan masyarakat

diharuskan, mulai dari kelompok terkecil di dalam masyarakat seperti rumah tangga sampai kepada kehidupan sosial yang lebih luas. Di samping itu *ishlâh* juga digunakan untuk menunjuk segala upaya untuk memperbaiki semua bentuk kerusakan yang diakibatkan oleh pelanggaran umat manusia terhadap ketentuan-ketentuan yang berlaku. Karena itu, di dalam beberapa ayat, *ishlâh* dikontraskan dengan *al-fasâd* (kerusakan) (QS. Al-A'râf [7]: 142, QS. Yûnus [10]: 81, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 152 dan QS. An-Naml [27]: 48).

Pada umumnya *ishlâh* menunjuk kepada upaya perbaikan yang dilakukan orang-orang beriman. Di samping itu terdapat pula ayat-ayat yang menunjuk kepada Allah (QS. Yûnus [10]: 81, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 90, dan QS. Muhammad [47]: 5). Di dalam hal ini Ar-Raghib Al-Ashfahani menyatakan bahwa *ishlâh* yang menunjuk kepada Allah mengandung beberapa alternatif, yakni menjadikan seseorang sebagai orang yang saleh, juga dapat memberikan pengertian menghilangkan kerusakan dari sesuatu setelah sesuatu itu rusak, juga dapat mengandung pengertian menetapkan kebaikan pada diri seseorang.

Pada sisi lain, Al-Qur'an menyatakan bahwa *ishlâh* juga mencakup upaya perbaikan di dalam berbagai aspek kehidupan umat manusia, baik fisik maupun mental, seperti memperbaiki dan mengarahkan anak yatim agar mereka bisa tumbuh dan berkembang secara wajar (QS. Al-Baqarah [2]: 220). Juga memperbaiki kualitas kehidupan umat secara umum (QS. Hûd [11]: 88). Hal tersebut mencakup upaya memperbaiki dan meluruskan akidah umat manusia agar mereka kembali kepada akidah tauhid. Bahkan, juga mencakup perbaikan kualitas kehidupan ekonomi umat manusia agar mereka bisa hidup secara layak. Dengan kata lain, segala upaya mewujudkan kebaikan, kebenaran, dan keadilan di satu sisi dan menghilangkan keburukan di dalam berbagai bentuknya, semua itu dapat tercakup di dalam pengertian kata *ishlâh*. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## ISMÂ'ÎL ( إِسْمَاعِيل )

Ismail adalah salah seorang nabi dan rasul Allah swt.. Ia adalah putra Ibrahim as. dari istrinya, Hajar dan sekaligus kakak dari Nabi Ishaq as. Di dalam Al-Qur'an kisah Ismail selalu diungkap seiring dengan kisah ayahnya, Nabi Ibrahim as.

Nama Ismail di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, tersebar di dalam tujuh surah. Akan tetapi, cerita mengenai dirinya yang dikaitkan dengan kisah Ibrahim as. disebutkan pada 30 ayat di dalam Al-Qur'an. Nama Ismail di dalam Al-Qur'an hanya sekali disebut sendirian, tanpa dihubungkan dengan nama nabi lainnya, yaitu pada QS. Maryam [19]: 54. Pada 11 kali penyebutan lainnya, nama itu selalu disebut bersama dengan nama nabi-nabi lainnya; dengan nama Ibrahim saja sebanyak tiga kali; dengan Nabi Ibrahim, Ismail, Ishaq, dan Ya'qub sebanyak empat kali; sekali dengan Nabi Ilyasa' dan Yunus; sekali dengan Nabi Ishak; sekali dengan Nabi Idris dan Zulkifli; sekali dengan Nabi Ilyasa' dan Zulkifli.

Kisah mengenai diri dan kehidupan Ismail di dalam Al-Qur'an tidak dipaparkan secara panjang lebar dan terinci, seperti yang dikemukakan di dalam hadits-hadits, melainkan hanya dikemukakan di dalam kaitan dengan peristiwa-peristiwa penting saja, misalnya di dalam kaitan dengan pembersihan dan pembangunan kembali Ka'bah dan perintah tentang kewajiban berkurban. Dari 12 kali penyebutan nama Ismail dan penjelasan ayat-ayat lain mengenai dirinya secara garis besar dapat dikemukakan sebagai berikut.

**Pertama**, pernyataan Allah swt. mengenai kanabian dan kerasulan Ismail, seperti ditemukan pada QS. Maryam [19]: 54. Sebagai nabi dan rasul, Ismail menyuruh umatnya melaksanakan shalat dan menunaikan zakat dan ia termasuk orang yang diridhai Allah swt. (QS. Maryam [19]: 55).

**Kedua**, keterangan tentang identitas diri Ismail, yaitu bahwa ia adalah putra Ibrahim as. dan saudara Ishaq as. Dikemukakan pula bahwa ia dilahirkan ketika ayahnya, Ibrahim telah

berusia lanjut sehingga beliau menduga bahwa tidak ada lagi kemungkinan baginya untuk memiliki seorang anak. Semua ini diungkap pada QS. Ibrâhîm [14]: 39.

**Ketiga**, Ismail dan ibunya dibawa Ibrahim ke Mekah dan keduanya ditinggalkan di dekat Baitullah. (QS. Ibrâhîm [14]: 37). Penjelasan yang lebih rinci tentang kepergian Ibrahim dengan membawa Hajar dan Ismail ke Mekah diungkap di dalam beberapa hadits.

**Keempat**, Allah swt. memerintahkan kepada Ibrahim untuk menyembelih anaknya, karena Allah hendak menguji iman Ibrahim (QS. Ash-Shâffât [37]: 102). Kemudian diikuti pernyataan kesediaan sang anak untuk disembelih sebagai tanda kepatuhan dan ketaatan pada orang tua dan Tuhan (QS. Ash-Shâffât [37]: 103–105). Akan tetapi, dengan kuasa dan kasih Allah, putra Ibrahim tersebut diganti dengan seekor domba (QS. Ash-Shâffât [37]: 106-107).

**Kelima**, perintah Allah swt. kepada Ibrahim dan Ismail untuk membersihkan rumah suci Baitullah untuk dijadikan tempat thawaf, iktikaf, dan shalat (QS. Al-Baqarah [2]: 125–127).

**Keenam**, pernyataan bahwa agama yang dianut Ibrahim, Ismail, Ishaq, dan Ya'qub adalah agama tauhid. Itulah agama yang mengajarkan bahwa yang berhak disembah hanya Allah, Tuhan Yang Mahaesa (QS. Al-Baqarah [2]: 133). Selain pernyataan kesamaan agama yang diajarkan oleh keempat nabi di atas, Allah juga menjelaskan bahwa agama yang dibawa oleh nabi-nabi yang datang kemudian, seperti Musa, Isa (QS. Al-Baqarah [2]: 136), Ayub, Yunus, Harun dan Sulaiman (QS. An-Nisâ [4]: 163) juga sama dengan agama yang mereka bawa, serta larangan Allah swt. kepada orang-orang beriman agar tidak membeda-bedakan para nabi-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 136 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 84).

**Ketujuh**, penegasan bahwa Ibrahim, Ismail, Ishaq, dan Ya'qub serta anak cucunya bukanlah penganut agama Yahudi atau Nasrani sebagaimana yang diisukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani di masa Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Baqarah [2]: 140).

**Kedelapan**, Ismail adalah salah seorang nabi yang dilebihkan Allah swt. derajatnya di atas umat pada masanya (QS. Al-An'âm [6]: 86).

**Kesembilan**, Ismail termasuk di antara hamba-hamba Allah yang sabar (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 85).

**Kesepuluh**, Ismail merupakan satu di antara orang-orang yang paling baik (QS. Shâd [38]: 48).

Di dalam ajaran Islam nama Ismail banyak dikaitkan dengan pelaksanaan ibadah haji. Di dekat Ka'bah terdapat suatu bangunan tembok melengkung yang dinamakan *hijr ismâ'îl* yang arti harfiahnya 'pangkuan Ismail'. ❖ *Musda Mulia* ❖

## ISTA'IDZ ( اِستَعِذ )

Kata *ista'idz* adalah bentuk *fi'l amr* ( فِعْل أمر = kata kerja yang mengandung perintah) dari kata *ista'âdza – yasta'îdzu – isti'âdzan* ( اِسْتَعَاذ – يَسْتَعِيْذُ – اِسْتِعَاذًا ), yang berarti 'mintalah perlindungan'. Kata *ista'âdza* ( اِسْتَعَاذ ) terambil dari kata *'âdza – ya'ûdzu – 'audzan – wa 'iyâdzan – wa ma'âdzan* ( عَاذَ – يَعُوْذُ – عَوْذًا– وَ عِيَاذًا– وَ مَعَاذًا ), berakar dengan huruf *'ain* ( عَيْن ), *waw* ( وَاو ), dan *dzâl* ( ذَال ), yang berarti 'berlindung', 'mencari perlindungan', atau 'mantra, jimat dan atau jampi-jampi'. Ada juga pakar bahasa Al-Qur'an yang berpendapat bahwa kata *ista'âdza* berasal dari kata *'audz* ( عَوْذ ), yang berarti 'menuju kepada sesuatu untuk menghindar dari sesuatu yang ditakuti', baik yang dituju itu kepada makhluk hidup seperti manusia dan jin, makhluk yang tak bernyawa seperti gunung, maupun kepada *Khâliq*, Allah swt.

Kata yang biasa digunakan untuk menunjukkan permintaan atau permohonan perlindungan adalah *isti'âdzah* ( اِسْتِعَاذَة ) dan *ta'awwudz* ( تَعَوُّذ ). Akan tetapi, kedua kata ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Kata ini di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* antara lain diartikan sebagai 'permintaan kepada Tuhan untuk mendapat perlindungan dari gangguan setan'. Menurut Abd. Muin Salim bahwa *isti'âdzah* di dalam bahasa Arab bermakna 'meminta perlindungan kepada sesuatu yang dapat mencegah apa yang tidak

disukai'. Ini berarti, jika seseorang meminta perlindungan kepada sesuatu maka ada tiga pihak yang terlibat, yakni (1) yang meminta perlindungan; (2) yang dimintai perlindungan; dan (3) yang tidak disukai sehingga permintaan perlindungan diajukan. Di dalam hal ini, pihak yang meminta perlindungan adalah lemah, sedangkan pihak yang dimintai perlindungan lebih kuat dan memiliki kemampuan yang lebih besar daripada pihak yang meminta perlindungan.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ista'idz* ( اِسْتَعِذْ ) ditemukan sebanyak empat kali, yang kesemuanya adalah menyebutkan permintaan perlindungan kepada Allah swt. Tiga ayat di antaranya merupakan perintah untuk menyatakan permintaan perlindungan kepada Allah dari gangguan dan godaan setan. Ayat pertama, ditegaskan pada QS. An-Nahl [16]: 98. Wahbah Az-Zuhaili, pakar tafsir Al-Qur'an Universitas Damaskus menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah, mintalah perlindungan di sisi Allah dan mintalah keselamatan kepada-Nya dari kejahatan setan yang terkutuk dan tercela, yang selalu berusaha menipu, menggoda, menyesatkan, dan memberi mudarat, baik di dalam hal-hal yang berkaitan dengan agama maupun dunia. Setan senantiasa berusaha menghalangi kamu (manusia) untuk melaksanakan segala yang diperintahkan Allah, sekaligus mendorong kamu untuk melaksanakan segala yang dilarang-Nya. Yang sanggup menahan dan menjaga kamu dari semua ini hanyalah Allah.

Mengacu pada perintah yang terkandung di dalam kata *ista'idz* —membaca *isti'âdzah* atau *ta'awwudz*—maka mayoritas ulama menetapkan bahwa hukum membaca *isti'âdzah* di luar shalat adalah sunat. Namun, mereka berbeda pendapat untuk bacaan tersebut di dalam shalat. Menurut 'Atha', seorang tabiin bahwa hukumnya adalah wajib. Diriwayatkan pula bahwa Ibnu Sirin dan An-Nakha'i membaca *isti'âdzah* di dalam setiap rakaat shalat berdasarkan sifat umumnya perintah di dalam ayat di atas. Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah hanya ber-*isti'âdzah* di dalam rakaat pertama karena memandang bacaan Al-Qur'an di dalam shalat merupakan satu kesatuan. Adapun Imam Malik tidak ber-*isti'âdzah* di dalam shalat wajib, tetapi membacanya di dalam melaksanakan ibadah malam di bulan Ramadhan. Di dalam pada itu, para mufasir menetapkan sunatnya membaca *isti'âdzah* sebelum mulai membaca Al-Qur'an. Menurut Wahbah Az-Zuhaili bahwa ber-*isti'âdzah* merupakan suatu hal yang *mathlûbah* ( مَطْلُوْبَة = diminta) sebelum membaca Al-Qur'an. Artinya, seseorang yang akan membaca Al-Qur'an, sekalipun hanya satu ayat maka disunatkan lebih dahulu membaca *isti'âdzah.*

Ayat kedua dan ketiga yang menunjukkan perintah memohon perlindungan kepada Allah dari godaan setan, ditemukan di tempat yang berbeda namun redaksinya sama, yakni pada QS. Al-A'râf [7]: 200 dan QS. Fushshilat [41]: 36. Menurut Al-Maraghi bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah, berlindunglah kepada Allah sepaya Dia memelihara kamu dari keburukan godaan setan. Di dalam arti, jika setan membangkitkan nafsu yang ada pada dirimu untuk melakukan kejahatan dan kerusakan karena amarah atau syahwat sehingga membuat kamu terpengaruh lalu bergerak untuk melakukannya maka berlindunglah kepada Allah dan hadapkan hatimu kepada-Nya, niscaya setan tidak akan berhasil membawamu melakukan kejahatan yang membuatmu bimbang. Lafalkanlah permintaan perlindunganmu itu dengan lidahmu, *A'ûdzu bil-lâhi minasy-syaithânir-rajîm* ( اَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ = Aku berlindung kepada Allah dari godaan setan yang terkutuk) karena Allah Maha Mendengar apa yang kamu ucapkan serta Maha Mengetahui apa yang dibisikkan oleh nafsumu dan yang terdetik di dalam dadamu. Allah-lah yang akan memusnahkan darimu pengaruh godaan setan yang telah menghiasi kejahatan. Dengan demikian, permintaan pertolongan manusia kepada Allah sangat penting karena manusia tidak dapat menolak godaan setan kecuali dengan bantuan Allah swt. Itulah sebabnya Allah—dalam ayat ini—memerintahkan agar manusia meminta perlindungan kepada-

Nya jika ia merasa digoda setan.

Ayat lainnya yang menggunakan kata *ista'idz* terdapat pada QS. Ghâfir [40]: 56. Di sini, Allah memerintahkan agar kita (manusia) meminta perlindungan kepada-Nya dari orang-orang yang mengingkari kekuasaan Allah, yakni mereka yang memperdebatkan dan menolak ayat-ayat Allah tanpa alasan; dan mereka melakukan semua itu hanyalah karena kesombongan semata.

Dari keempat ayat yang menggunakan kata *ista'idz* ( اِسْتَعِذْ ), dapat dipahami bahwa kata tersebut mencakup pernyataan meminta perlindungan kepada sesuatu yang dapat mencegah dari apa yang tidak disukai atau menghindar dari sesuatu yang ditakuti, seperti setan. Jadi, seseorang yang menyatakan ungkapan *ista'idz*—membaca *isti'âdzah* atau *ta'awwudz*—mengandung makna bahwa ia memohon kepada Allah agar diberi perlindungan dari godaan setan yang terkutuk, yang senantiasa menghalangi manusia melakukan kebaikan dan mendorong melakukan apa-apa yang dilarang oleh Allah swt.
❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## ISTA'MARA ( اِسْتَعْمَرَ )

Kata *ista'mara* ( اِسْتَعْمَرَ ), yang bermakna 'menjajah', di dalam Al-Qur'an, disebutkan hanya sekali, yaitu pada QS. Hûd [11]: 61, *Huwa ansya'akum minal-ardhi wa-sta'marakum fîhâ* ( هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا = Dia [Allah] telah menciptakan kamu dari bumi [tanah] dan menjadikan kamu pemakmurnya).

Pada kata *ista'mara* imbuhan huruf *alif* ( أَلِفْ ) *sîn* ( سِيْن ) dan *tâ'* ( تَاءْ ) yang dapat berarti 'meminta', seperti di dalam kata *istaghfara* ( اِسْتَغْفَرَ ) yang berarti 'meminta maghfirah (ampunan)'. Dapat juga kedua huruf tersebut berarti 'menjadikan', seperti pada kata *hajar* ( حَجَر ) yang berarti 'batu'; bila digandengkan dengan huruf *sîn* dan *tâ'* sehingga terbaca *istahjara* ( اِسْتَحْجَرَ ) maka maknanya adalah 'menjadi batu'. Demikian M. Quraish Shihab.

Dengan pola makna di atas maka kata *ista'marakum* ( اِسْتَعْمَرَكُمْ ) dapat berarti 'menjadikan kamu' atau 'meminta/menugaskan kamu' mengolah bumi guna memperoleh manfaatnya. Jadi, ayat tersebut menjelaskan siapa yang wajib disembah, seperti yang diserukan oleh Nabi Shalih. Dia adalah Tuhan yang telah menjadikan manusia dan memberinya kekuasaan untuk menghuni dan mengolah bumi serta memakmurkannya.

Pernyataan di dalam QS. Hûd [11]: 61 tersebut adalah bagian dari peringatan Nabi Shalih kepada kaumnya, bangsa Tsamud yang mendiami suatu wilayah pegunungan di antara Tabuk dan Madinah. Nabi Shalih mengajak kaumnya agar mereka menyembah Allah, memohon ampunan, dan bertobat kepada-Nya karena Dia telah menciptakan manusia dan memberinya kekuasaan serta menjadikannya sebagai makhluk pembangun kemakmuran atau peradaban. Kisah Nabi Shalih yang diungkapkan di dalam ayat ini merupakan salah satu bagian dari rangkaian kisah para nabi yang secara keseluruhan memperlihatkan adanya satu alur perjuangan sejak Nabi Nuh sampai kepada Nabi Muhammad saw. Alur tersebut adalah seruan mengesakan Tuhan dengan tidak menyekutukan sesuatu pun dengan-Nya, dan agar manusia bertobat kembali ke jalan Allah. Seruan yang dibawa oleh Nabi Shalih ini disertai dengan argumentasi kejadian manusia dan statusnya.

Di dalam pada itu, Abd. Muin Salim menegaskan bahwa sebagaimana halnya bangsa Ad, bangsa Tsamud juga adalah bangsa yang kuat. Mereka membangun istana di padang pasir dan membuat rumah dengan memahat bukit-bukit batu; mereka pun telah mengenal pertanian. Namun, karena mereka mementingkan diri sendiri maka mereka membunuh unta yang diberikan oleh Nabi Shalih; dan pada gilirannya mereka dihancurkan pula.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa bangsa-bangsa terdahulu tidak hanya menghuni suatu wilayah tertentu, tetapi mereka telah membangun peradaban dan memanfaatkan potensi alam sekitar mereka untuk kemakmuran hidup bersama. Mereka itu misalnya adalah

bangsa Tsamud yang keberadaannya ditegaskan di dalam QS. Hûd [11]: 61 dan kaitannya dengan kisah Nabi Shalih, yang diungkapkan dengan kata *ista'mara*. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## ISTAGHNÂ ( استغنى )

Kata *istaghnâ* terambil dari kata *ghaniya*, yang mendapat imbuhan huru-huruf *alif*, *sîn*, dan *tâ'*. Ibrahim Al-Abyari mengungkapkan pengertian *istaghnâ* sebagai 'banyak harta', 'memiliki kemewahan' serta 'tidak membutuhkan sesuatu'. Kata *ghaniya* dapat juga berarti 'memiliki kelapangan hati'. Kata *ghaniya*, dalam berbagai bentuknya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 73 kali. Kata *istaghnâ* sendiri disebutkan Al-Qur'an hanya empat kali, yaitu pada QS. At-Taghâbun [64]: 6, QS. 'Abasa [80]: 5, QS. Al-Lail [92]: 8, dan QS. Al-'Alaq [96]: 7.

Al-Qur'an menggunakan kata *ghaniya* tidak hanya untuk pengertian kekayaan yang bersifat materi, melainkan juga yang bersifat nonmateri (di dalam arti tidak membutuhkan sesuatu). Memang, ada ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan arti kata tersebut sebagai 'kekayaan secara materi', seperti di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7 yang menjelaskan bahwa harta rampasan yang diperoleh umat Islam tidak dengan peperangan *(al-fai')* dibagi-bagikan untuk kaum lemah yang membutuhkan. Tujuannya adalah supaya kekayaan tidak hanya dimiliki oleh segelintir anggota masyarakat saja.

Namun, di dalam kesempatan lain, Al-Qur'an juga menggunakan kata *ghaniya* untuk pengertian kaya dari segi nonmateri. Di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 8, Allah memberikan kekayaan kepada Nabi Muhammad saw. Tentu saja yang dimaksud kaya di dalam ayat ini bukanlah secara materi, karena kenyataannya Nabi Muhammad hidup dalam kesederhanaan. Demikian juga dengan pernyataan Al-Qur'an tentang Abu Lahab. Di dalam QS. Al-Lahab [111]: 2, Alllah menyatakan bahwa harta dan apa yang diusahakan oleh Abu Lahab tidak akan mampu menghindarkannya dari siksaan neraka. Ayat ini menafikan kekayaan Abu Lahab, padahal ia adalah seorang yang banyak harta. Bila demikian, maka pengertian *ghaniya* tidak hanya sekedar kaya secara materi. Ini ditunjang pula oleh hadits Nabi yang menyatakan bahwa kekayaan yang sesungguhnya tidak terletak pada melimpahnya harta, tetapi pada hati. Di dalam bahasa Arab sendiri, kata yang khusus menunjukkan kekayaan secara materi adalah *al-tsarwah* ( الثَّروة ).

Berdasarkan pengertian kata *ghaniya* di atas, maka dapat dipahami bahwa kata *istaghnâ* yang diungkapkan Al-Qur'an lebih banyak bersifat nonmateri. QS. At-Taghâbun [64]: 6 menggunakan kata *istaghnâ* yang dikaitkan dengan Allah. Ayat ini menjelaskan tentang sikap kekafiran dan kedurhakaan sebagian manusia terhadap ajaran agama. Sebagian ulama memahami kata *istaghnâ* di dalam ayat ini dengan 'berlepas diri', sehingga pengertian ayat tersebut adalah Allah berlepas diri dengan kekafiran manusia setelah hidayah-Nya datang kepada mereka.

Di dalam tiga ayat lainnya, kata *istaghnâ* dikaitkan dengan sikap manusia yang merasa tidak butuh terhadap sesuatu, baik terhadap manusia lainnya maupun hidayah dari Allah. QS. Al-Lail [92]: 8 menjelaskan tentang sikap orang bakhil yang tidak merasa butuh kepada manusia lainnya. Menurut Muhammad Abduh, sikap tidak butuh tersebut disebabkan oleh kekayaan harta yang dimilikinya. Dia tidak memunyai perasaan kasih sayang *(marhamah)* terhadap kaum yang lemah dan tidak bersedia menafkahkan sebagian hartanya untuk mereka. Orang-orang yang "merasa dirinya cukup" ini tidak merasakan adanya manusia lainnya, kecuali ketika memerlukan mereka. Kata *istaghnâ* di dalam ayat ini dipertentangkan dengan kata *ittaqâ* ( اتَّقى = bertakwa) di dalam ayat sebelumnya.

Demikian juga dengan QS. 'Abasa [80]: 5 yang membicarakan tentang pembesar-pembesar kafir Quraisy yang diajak oleh Nabi Muhammad saw. untuk masuk Islam. Begitu besar harapan beliau terhadap keislaman

mereka, sampai-sampai Nabi mengacuhkan kedatangan seorang buta, Abdullah bin Ummi Maktum, yang ingin mendapatkan pelajaran dari Nabi untuk membersihkan jiwanya. Karena merasa terganggu oleh kedatangan Ibnu Ummi Maktum tersebut, Nabi sempat bermuka masam kepadanya. Sikap ini mendapat teguran dari Allah dengan menurunkan QS. 'Abasa. Di dalam Ayat 5 surah ini Al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi tidak perlu terlalu mengharapkan keislaman pembesar-pembesar kafir Quraisy tersebut, sehingga mengacuhkan seorang buta yang benar-benar ingin memperoleh hidayah. Mereka adalah orang-orang yang tertipu oleh kekayaan dan kebesarannya—sehingga dengan harta dan kedudukan tersebut mereka merasa tidak membutuhkan hidayah Allah—dan merelakan diri mereka bergelimang di dalam kekafiran. Al-Qur'an menegaskan bahwa tidak ada kewajiban Nabi untuk mengislamkan mereka. Kewajiban beliau hanyalah sebatas menyampaikan saja.

Di dalam ayat ini, kata *istaghnâ* dihadapkan dengan kata-kata *yas'â* ( يَسْعَى ), atau 'bersegera untuk mendapatkan pengajaran' dan *yakhsyâ* ( يَخْشَى ) atau 'takut kepada Allah'.

Pengertian yang sama juga terlihat di dalam QS. Al-'Alaq [96]: 7. Di dalam ayat ini, kata *istaghnâ* dikaitkan dengan sikap sewenang-wenang manusia, *thaghâ* ( طَغَى ). M. Quraish Shihab memahami ayat ini secara luas. Menurutnya, kecukupan materi yang dimiliki manusia mengantarkan mereka merasa tidak membutuhkan apa pun dari pihak lain. Sehingga ia berlaku sewenang-wenang atau *thughyân* ( طُغْيَانٌ ) terhadap orang lain. Ayat ini menjelaskan bahwa manusia memiliki potensi untuk melampaui batas-batas kewajaran, seperti batas kemanusiaan, pada saat ia menganggap dirinya memunyai kelebihan dan tidak membutuhkan pihak lain.

Dengan kata lain, M. Quraish Shihab menyimpulkan bahwa sikap kesewenang-wenangan dilahirkan oleh anggapan superioritas seseorang yang mengantarkannya kepada rasa tidak membutuhkan orang lain. Hal ini sangat bertentangan dengan sifat dasar manusia yang diciptakan dari *al-'alaq,* ( الْعَلَق = sesuatu yang bergantung) kepada sesuatu, baik kepada dinding rahim maupun kepada sesamanya, terutama kepada Allah.

Dari ayat-ayat tersebut di atas dapat dipahami bahwa penggunaan kata *istaghnâ* lebih menitikberatkan pada pengertian kekayaan secara nonmateri (tidak membutuhkan sesuatu). Sebab, kekayaan materi saja belum tentu membawa seseorang pada sikap menentang agama atau bertindak sewenang-wenang terhadap manusia lainnya, kalau ia menyadari bahwa kekayaannya hanyalah "titipan" Allah. Sebaliknya, kalau ia telah merasa tidak membutuhkan orang lain atau hidayah dari Allah, maka kekayaannya dijadikannya sebagai "senjata" untuk menentang kebenaran dan menolak ajaran-ajaran agama. ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

## ISTATHÂ'A ( اسْتَطَاعَ )

Kata *istatha'a (sanggup, mampu)* dan kata yang seakar dengannya disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 42 kali tersebar di 22 surah. Di dalam jumlahnya yang cukup banyak itu, kata tersebut hanya ditemukan di dalam bentuk kata kerjanya, baik di dalam bentuk kata kerja lampau maupun bentuk kata kerja sekarang/akan datang. Tak satu pun kata tersebut tertulis di dalam bentuk *mashdar, istithâ'ah* ( اسْتِطَاعَة = kesanggupan, kemampuan). Hal ini mengisyaratkan bahwa kemampuan selalu terkait dengan ruang dan waktu. Ada kalanya di dalam satu tempat dan waktu, seseorang atau sesuatu memiliki kemampuan, tetapi pada kesempatan lain, kemampuan yang sama itu tidak dimilikinya.

Dengan kebijaksanaan Allah, Dia menganugerahkan daya dan kemampuan yang berbeda-beda kepada setiap makhluk-Nya. Betapapun besarnya, kemampuan makhluk tetap sangat terbatas; hanya Allah swt. yang memiliki kemampuan tak terbatas karena Dia-lah sumber segala daya kemampuan. Sayangnya, keterbatasan kemampuan itu sering tidak disadari makhluk, terutama manusia.

Pada satu sisi, ada sebagian orang yang oleh keangkuhannya berani mendustakan kebenaran yang datang dari Allah sebagai buatan manusia dan menurut anggapannya, mereka pun sanggup membuatnya. Terhadap mereka yang angkuh itu, Allah menantang dan sudah pasti tak satu pun yang dapat menjawab tantangan Allah (QS. Yûnus [10]: 38 dan QS. Hûd [11]: 13).

Pada sisi lain, terdapat orang-orang yang tidak mau menggunakan kemampuannya. Sebenarnya, mereka mampu mendengar kebenaran karena memiliki indra pendengaran. Namun, mereka enggan mendengarkannya. Untuk mereka, Allah telah menyiapkan neraka Jahanam (QS. Al-Kahfi [18]: 100–101). Lebih naif lagi adalah manusia kerdil yang menghambakan diri kepada berhala-berhala. Benda-benda mati yang mereka sembah itu sama sekali tidak memiliki daya, kemampuan; bahkan, sekedar untuk menolong diri mereka (berhala-berhala) sendiri pun tidak (QS. Al-A'râf [7]: 191–197).

Karena kemampuan manusia yang tebatas, Allah tidak pernah membebaninya di luar kemampuannya. Di dalam QS. At-Taghâbun [64]: 16 disebutkan,

فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُوا۟ وَأَطِيعُوا۟ وَأَنفِقُوا۟ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ

*Fattaqûllâha mastatha'tum wa-sma'û wa athî'û wa anfiq- khairan lianfusikum*

*Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah, dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu*

Demikian pula di dalam hal ibadah sebagaimana disebutkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97, *Wa lillâhi 'alan-nâsi hijjul-baiti manistathâ'a ilaihi sabîlâ* ( وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا = Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu [bagi] orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah) dan muamalah; misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 286, *Lâ yukallifu-llahu nafsan illâ wus'ahâ* ( لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا = Allah tidak membebani seseorang kecuali menurut kesanggupannya).

Di dalam ibadah haji, disyaratkan adanya *istithâ'ah* (kesanggupan). Menurut pendapat Imam Syafi'i, Hanafi, Ahmad bin Hanbal yang mengutip pendapatnya Ibnu Abbas dan Umar bin Khattab, yang dimaksud dengan *istithâ'ah* adalah kemampuan secara fisik dan finansial, yaitu tersedianya dana selama perjalanan dan alat transportasi. Imam Malik menolak pendapat tersebut. Menurutnya, orang yang mampu berjalan kaki sampai ke Baitullah dan mampu mencari uang (bekerja) selama perjalanan itu maka tidak disyaratkan adanya dana dan alat transportasi.

Perbedaan disebabkan oleh cara pandang kedua belah pihak terhadap jawaban Nabi ketika ditanya tentang maksud *istithâ'ah,* seperti yang tercantum di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97. Nabi menjawab, "Tersedianya dana dan alat transportasi". Imam Hanafi dan Syafi'i memberlakukan hadits tersebut secara umum, yaitu berlaku atas setiap mukalaf tanpa kecuali. Sementara Imam Malik memberlakukan hadits tersebut hanya bagi orang yang tidak dapat mencari uang selama perjalanan dan tidak mampu berjalan kaki ke Baitullah.

Kemampuan fisik disyaratkan pula di dalam ibadah puasa. Menurut Imam Syafi'i dan Hanafî, orang-orang yang sudah sangat tua, yang sakit keras yang tidak ada harapan sembuh bebas dari kewajiban menjalankan puasa Ramadhan. Ini diganti dengan fidyah ( فِدْيَة ), yaitu memberi makan kepada orang miskin satu kali untuk setiap meninggalkan puasa Ramadhan menurut ukuran layak. Menurut Imam Malik, fidyah itu hukumnya tidak wajib, tetapi hanya sunat. Syekh Muhammad Abduh memasukkan para pekerja berat sebagai orang yang diberi keringanan *(rukhshah* = رُخْصَة ) di dalam menjalankan puasa Ramadhan, tetapi wajib fidyah.

❖ *Syafi'i* ❖

## ISYRÂQ ( إِشْرَاق )

*Isyrâq* ( إِشْرَاق ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *asyraqa–yusyriqu–isyrâq* ( أَشْرَقَ — يُشْرِقُ — إِشْرَاقًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata yang berasal dari akar kata syaraqa disebut 17 kali di dalam

Al-Qur'an, yakni kata *asyraqa* ( أَشْرَقَ ) disebut satu kali, *syarqiyyah* ( شَرْقِيَّة ) dua kali, *al-isyrâq* ( الإِشْرَاقُ ) satu kali, *musyriqîn* ( مُشْرِقِيْنَ ) dua kali, dan *al-masyriq* ( الْمَشْرِقُ ) di dalam bentuk *mufrad* disebut enam kali, di dalam bentuk mutsannâ, *al-masyriqaini* ( الْمَشْرِقَيْنِ ) dua kali, dan di dalam bentuk jamak, *al-masyâriq* ( الْمَشَارِقُ ) tiga kali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa kata syaraqa yang terdiri dari huruf *syîn, râ'*, dan *qâf*, ini asalnya mengacu ke arti 'bercahaya' dan 'membuka'. Misalnya, jika matahari terbit, dikatakan *syaraqatisy-syamsu* ( شَرَقَتِ الشَّمْسُ ), dan jika matahari bersinar (bercahaya), dikatakan *asyraqatisy-syamsu* ( أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ ). Jika dikatakan *lâ af'alu dzâlika mâ zarra syarîq* ( لاَ أَفْعَلُ ذَالِكَ مَا ذَرَّ شَرِيْقٌ ) itu berarti 'saya tidak akan mengerjakan hal itu selama (matahari) belum terbit'. Tentang istilah *ayyâm tasyrîq* ( أَيَّامُ التَّشْرِيْقُ = hari-hari tasyrik), ada pendapat yang mengatakan bahwa penamaan demikian karena daging sembelihan (korban) dikeringkan atau dijemur selama hari-hari tersebut di panas matahari.

Al-Qur'an menggunakan kata *masyriq* selalu dirangkaikan dengan lawannya *maghrib*, baik di dalam bentuk mufrad, *mutsannâ*, dan jamak. Menurut Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur'an*, penyebutan ketiga bentuk tersebut masing-masing memunyai isyarat tersendiri. Penyebutan bentuk *mufrad* (*al-masyriq wal-maghrib*) menunjuk kepada arah timur dan barat. Penyebutan bentuk *mutsannâ* (*al-masyriqaini wal-maghribaini*) menunjuk kepada dua tempat terbit dan terbenamnya yang berbeda pada musim dingin dan pada musim panas. Penyebutan bentuk jamak (*al-masyâriq wal-maghârib*) menunjuk kepada tempat terbit dan terbenamnya matahari setiap hari.

Berbeda dengan Al-Ashfahani, Mutawalli Sya'rawi memberikan penafsiran yang cukup menarik. Sya'rawi menafsirkan penggunaan ketiga bentuk tersebut dengan mengaitkannya dengan waktu dan tempat pada letak geografis yang berbeda-beda. Penyebutan bentuk *mufrad* menunjukkan bahwa tempat atau wilayah tertentu, masing-masing memiliki tempat terbit dan terbenamnya matahari. Penyebutan bentuk *mutsannâ* menunjukkan bahwa ketika pada suatu tempat, matahari itu terbit, itu berarti bahwa pada tempat lain, matahari tersebut terbenam, dan sebaliknya, jika pada suatu tempat matahari itu terbenam, itu berarti di tempat lain matahari tersebut terbit. Jadi, dengan demikian, ada dua tempat terbit dan terbenamnya matahari. Adapun penyebutan bentuk jamak mengacu ke banyaknya atau berbeda-bedanya waktu atau tempat terbit dan terbenamnya matahari. Dengan demikian, lanjut Sya'rawi, untuk skala yang lebih besar, setiap saat dan setiap detik, asma Allah selalu berkumandang di permukaan bumi ini pada waktu dan tempat yang berlainan.

Ketiga bentuk tersebut kerap didahului oleh kata *rabb* ( رَبّ = pendidik, pemelihara) yaitu Tuhan dengan segala sifat-Nya yang dapat menyentuh makhluk-Nya, seperti pemberi rezeki, pengampunan, kasih sayang, amarah, ancaman, dan siksa. Rangkaian kata *rabb* dengan ketiga bentuk kata di atas menggambarkan bahwa apapun yang terjadi pada peredaran waktu terbit dan terbenamnya matahari tidak terlepas dari pemeliharaan, pengaturan, dan pendidikan-Nya. Dari sini manusia diharapkan dapat memahami tanda-tanda kekuasaan dan kebesaran Tuhan di alam semesta ini.

Selanjutnya, kata *al-isyrâq* ( الإِشْرَاقُ ) yang di dalam Al-Qur'an hanya disebut sekali yaitu diperlawankan dengan *'asyiyyi* ( عَشِيّ = waktu sore) di dalam QS. Shâd [38]: 18, mengacu ke waktu pagi. Ayat ini menginformasikan kepada Nabi Muhammad saw. tentang tunduknya gunung-gunung bersama Nabi Daud as. yang bertasbih kepada Allah pada waktu pagi dan sore hari.

Bentuk lainnya adalah *musyriqîn* ( مُشْرِقِيْنَ ). Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Hijr [15]: 73 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 60 dan mengacu ke arti 'ketika matahari terbit'. Di dalam ayat yang pertama disebutkan di dalam konteks penyebutan azab yang ditimpakan kepada kaum Nabi Luth as.

yang terjadi ketika matahari terbit. Di dalam ayat yang kedua disebut di dalam konteks pengisahan balatentara Firaun yang mengejar balatentara Musa dan dapat menyusul mereka di laut Merah ketika matahari terbit.

Bentuk *syarqiyyan* ( شَرْقِيًّا ) dan *syarqiyyah* ( شَرْقِيَّة ) yang masing-masing disebut sekali, disebut untuk menunjuk (tempat atau arah) sebelah timur. Kata *syarqiyyan* di dalam QS. Maryam [19]: 16 disebut di dalam konteks pemberitaan Al-Qur'an tentang Maryam yang diasingkan dan dipisahkan dari keluarganya ke tempat (arah) sebelah timur rumahnya, *makânan syarqiyyan* ( مَكَانًا شَرْقِيًّا ). Adapun kata *syarqiyyah* di dalam QS. An-Nûr [24]: 35, disebut untuk menyifati nur Allah yang diumpamakan sebagai *misykat* yang di dalamnya ada pelita. Pelita itu di dalam kaca yang berkilau laksana bintang, yang dinyalakan dengan minyak pohon yang diberkati, yakni pohon zaitun yang bukan di 'timur' atau di 'barat'. Maksudnya; pohon zaitun itu tumbuh di puncak bukit, ia dapat sinar matahari baik di waktu matahari terbit maupun di waktu matahari akan terbenam, sehingga pohonnya tumbuh dengan baik dan buahnya menghasilkan minyak yang baik. ❖ *Salahuddin* ❖

## ISYTA'ALA ( اِشْتَعَلَ )

Kata *isyta'ala* ( اِشْتَعَلَ ) hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an yakni pada QS. Maryam [19]: 4. Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *syîn, 'ain,* dan *lâm,* mengandung arti 'menyebar dan berpisah-pisah ke berbagai arah di dalam suatu areal'. Dari kata ini lahir turunan kata berikut: *asy-sya'al* ( الشَّعَل = warna putih pada dahi dan ekor kuda). Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *asy-syu'lu* ( الشُّعْل ) adalah api yang menyala, sehingga ada ungkapan, *syu'latun min an-nar* ( شُعْلَةٌ مِنَ النَّارِ = nyala api). *Asy-sya'îlah* ( الشَّعِيْلَة = sumbu yang menyala). *Isyti'âl* yang merupakan bentuk lain dari turunan kata ini seringkali dipakai di dalam ungkapan *tasybih* (persamaan). Misalnya, persamaan dari segi warna di dalam ungkapan, *bayâdhun yasyta'ilu* ( بَيَاضٌ يَشْتَعِلُ = warna putih yang menyala), dan persamaan dari segi gerak di dalam ungkapan, *"isyta'ala fulânun gadhaban"* ( اشْتَعَلَ فُلاَنٌ غَضَبًا = orang itu memperlihatkan gerak kemarahan).

Kata *isyta'ala* ( اِشْتَعَلَ ) di dalam Al-Qur'an juga digunakan di dalam bentuk *tasybih.* Di dalam QS. Maryam [19]: 4, *isyta'ala* disebut di dalam konteks pengaduan Nabi Zakaria yang sangat merendah kepada Tuhannya bahwa tulang-tulangnya telah melemah, rambutnya telah menyala karena uban, *isyta'ala ar-ra'su syaiban* ( اِشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ), dan ia belum pernah merasa capek dan kecewa di dalam berdoa kepada Tuhannya. Pengaduan ini adalah prolog dari doanya—yang terlahir akibat kekhawatiran yang sangat mendalam—agar dikaruniai anak sebagai ahli waris dan pelanjut risalah yang dibawanya.

Ungkapan *isyta'ala ar-ra'su syaiban* ( اِشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ) adalah *tasybih* yang berarti 'uban telah menyebar di kepalanya sebagaimana api yang menyebar pada kayu bakar'. ❖ Salahuddin ❖

**JA'ALA ( جعل )**

Kata ini diartikan dengan 'menjadikan atau menciptakan'. Arti itu bersifat umum dan dapat digunakan untuk segala bentuk perbuatan. Kata *ja'ala* dengan kata turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 346 kali, terdapat di dalam 66 surah.

Al-Qur'an menggunakan kata *ja'ala* di dalam beberapa arti.

1. *Ja'ala* yang memunyai satu objek, berarti *khalaqa* ( خَلَقَ = menciptakan) dan *ikhtarâ'a* ( اِخْتَرَعَ = membuat atau menjadikan), yakni menjadikan, menciptakan, dan membuat sesuatu dari ketiadaan dan belum ada. Sebagai contoh kata *azh-zhulumât* dan *an-nûr* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 1, *wa ja'alazh-zhulumâti wan-nûr* ( ... وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ = ... dan Allah telah menciptakan gelap dan terang) berarti keduanya dijadikan dari ketiadaan dan belum ada sebelumnya.
2. *Ja'ala,* berarti 'menjadikan atau mengadakan sesuatu dari materi atau bahan yang sudah ada sebelumnya'. Hal ini dijelaskan Allah di dalam QS. An-Nahl [16]: 72 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 11, *wallâhu ja'ala lakum min anfusikum azwâjâ* ( وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا = dan Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenis kamu sendiri). *Azwâj* (pasangan) dijadikan Allah dari jenis manusia yang sudah ada sebelumnya.

   Di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 21 ditemukan keterangan tentang penggunaan kata *khalaqa* ( خَلَقَ ) dengan ungkapan yang sama seperti di dalam QS. An-Nahl [16]: 72 di atas. Kata *khalaqa* pada ayat ini menggambarkan kehebatan ciptaan Allah dan sebab-sebab penciptaan pasangan tersebut. Dengan penggunaan kata *ja'ala* dimaksudkan bahwa proses penciptaan pasangan bagi manusia berasal dari materi yang sudah ada sebelumnya dan hendaknya hal tersebut dapat dimanfaatkan sebaik-baiknya.
3. *Ja'ala,* berarti 'menuduh dengan dusta'. Arti ini terkandung di dalam QS. Al-Hijr [15]: 91, *"(yaitu) orang-orang yang telah menjadikan Al-Qur'an itu terbagi-bagi."* Ayat ini menunjukkan kedustaan perkataan kaum kafir terhadap kitab suci Al-Qur'an. Mereka menuduh bahwa Al-Qur'an itu adalah sihir, dongeng, dan buatan Rasulullah saw.
4. *Ja'ala* berarti 'menjadikan sesuatu dengan mengubahnya dari suatu bentuk (keadaan) kepada bentuk yang lain'. Pengertian ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 22, *al-ladzî ja'ala lakumul-ardha firâsyâ* ( ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا = Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan). Ayat ini memunyai dua objek. Objek yang pertama adalah bumi; dan yang kedua adalah hamparan. Karena bumi diciptakan Allah sedemikian rupa, ia dapat dijadikan hamparan, tempat tinggal dan lainnya oleh manusia.
5. *Ja'ala* berarti 'menetapkan atau memutuskan sesuatu untuk dijadikan suatu yang lain, baik benar maupun salah'. Contoh keputusan yang bersifat benar adalah QS. Al-Qashâsh [28]: 7,

sedangkan contoh keputusan yang salah adalah di dalam QS. Al-An'âm [6]: 136.

❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## JABAL ( جَبَل )

Kata *jabal* adalah bentuk tunggal yang berarti 'gunung', jamaknya *jibâl* ( جِبَال ) dan *ajbâl* ( أَجْبَال ). Di dalam Al-Qur'an kata *jabal* dan yang seasal dengan itu disebut 41 kali, tersebar dalam 34 surah. Di antara jumlah itu terdapat dua bentuk yang tidak berarti 'gunung', melainkan 'sejumlah atau sekelompok orang banyak', yang karena banyaknya itu kemudian diserupakan dengan gunung. Bentuk pertama adalah kata *jibillan* ( جِبِلًّا ) yang terdapat dalam QS. Yâsîn [36]: 62. Bentuk kedua ialah kata *al-jibillah* yang terdapat dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 184. Sisanya yang berjumlah 39 terdiri dari dua bentuk pula, yakni bentuk tunggal (*jabal*) enam kali dalam empat surah dan bentuk jamak (*jibâl*) 33 kali dalam 30 surah.

Dari semua kata *jabal*, dalam bentuk tunggal yang ada dalam Al-Qur'an, tidak satu pun yang memberi penjelasan tentang sifat dan fungsi gunung. Ternyata penyebutan gunung di sini berkaitan dengan keterangan lain yang merupakan inti ayat, seperti Allah menyuruh Nabi Ibrahim untuk meletakkan bagian dari burung-burung yang telah dipotong pada setiap gunung sebagai contoh menghidupkan makhluk yang telah mati (QS. Al-Baqarah [2]: 260).

*Gunung adalah pasak untuk mengokohkan atau memantapkan gerak bumi.*

Adapun dalam bentuk jamak (*jibâl*), kata itu tidak hanya membicarakan gunung-gunung di dunia, tetapi juga keadaan gunung-gunung ketika peristiwa kiamat terjadi. Dari 33 kali penyebutan *jibâl* dalam Al-Qur'an, 13 kali secara eksplisit menjelaskan gunung-gunung ketika terjadi peristiwa kiamat, seperti gunung-gunung dijadikan dapat berjalan (QS. Al-Kahfi [18]: 47, QS. An-Naml [27]: 88, QS. Ath-Thûr [52]: 10, dan QS. An-Naba' [78]: 20); gunung-gunung hancur (QS. Thâhâ [20]: 105, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 5, dan QS. At-Takwîr [81]: 3); gunung menjadi debu (QS. Al-Mursalât [77]: 10); gunung bagai bulu dihamburkan (QS. Al-Qâri'ah [101]: 5 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 9); gunung digoncang dan menjadi bagai pasir beterbangan (QS. Al-Muzzammil [73]: 14); dan gunung dibenturkan (QS. Al-Hâqqah [69]: 14). Di dalam QS. An-Naml [27]: 88 disebutkan, *"Kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka ia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat kokoh tiap-tiap sesuatu; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."*

Menurut sebagian ahli, gunung-gunung itu tidak hanya berjalan pada Hari Kiamat, tetapi juga pada waktu ini. Hal ini diperlihatkan oleh hasil temuan sains saat ini: lewat sebuah satelit secara periodik terekam jazirah Arab beserta gunungnya bergerak mendekati Iran beberapa sentimeter tiap tahunnya. Seluruh jazirah itu mengapung di atas lapisan bumi, di bawah kerak, yang lebih berat tetapi lunak karena suhu yang sangat tinggi, seperti halnya awan mengapung di atas lapisan udara. Sekitar lima juta tahun yang lalu, jazirah Arab bergerak memisahkan diri dari Afrika dan membentuk Laut Merah. Kini bagian lain yang meliputi daerah Somalia, sepanjang Pantai Timur ke Selatan benua itu, berada dalam proses pemisahan yang lamban dan telah membentuk "Lembah Belah" yang membujur ke Selatan melalui daratan dan danau-danau Afrika.

Amerika Latin juga memisahkan diri dari Afrika, Amerika Utara menjauhi Eropa, Australia menuju ke utara, dan India merapat ke Asia.

Dalam proses tumbukan antara lempeng-lempeng itu timbul lipatan-lipatan yang kemudian terangkat menjadi pegunungan seperti yang dapat dilihat pada pegunungan Alpina di Eropa dan perpanjangannya ke Timur, terus melalui Turki, Iran, Pakistan, dan India. Gunung-gunung lipatan itu terus berlanjut melalui Birma, Semenanjung Melayu, dan sepanjang pantai barat Benua Amerika.

Al-Qur'an juga menyebutkan fungsi dan kegunaan serba ganda dari adanya gunung-gunung di dunia ini. Para pemahat memahat dinding-dinding gunung batu untuk membuat rumah sebagai tempat tinggal yang aman (QS. Al-A'râf [7]: 74, QS. Al-Hijr [15]: 82, QS. An-Nahl [16]: 81, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 149). Gunung-gunung disebutkan oleh Al-Qur'an sebagai pasak untuk menstabilkan kulit bumi, dan juga untuk mengokohkan atau memantapkan gerak bumi dan mempertahankannya dalam posisi yang mantap (QS. An-Nahl [16]: 15, QS. An-Naml [27]: 88, dan QS. An-Naba' [78]: 7). Hal ini juga dipahami sebagai kekuasaan Allah. Allah menancapkan gunung-gunung di bumi agar bumi tidak tergoncang dan kehidupan bumi tidak terganggu. Tanpa gunung-gunung, tentu saja angin akan bertiup dengan kencang dan akan menyapu bersih semua yang ada di bumi, dan tanpa gunung-gunung juga air akan mengalir ke mana-mana. Di sisi lain, gunung-gunung juga memberi manfaat yang cukup banyak ragamnya, seperti memengaruhi musim di daerah sekitarnya, menyebabkan turunnya hujan, serta memberikan bahan mentah untuk keperluan lainnya (QS. An-Nûr [24]: 43). ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## JABBÂR, AL- (الجبّار)

*Al-Jabbâr* (الجبّار) terambil dari akar kata yang terdiri dari ketiga huruf *jîm, bâ',* dan *râ',* yang mengandung makna *keagungan, ketinggian,* dan *istiqamah.*

Kata ini sebagai sifat Allah swt. hanya ditemukan sekali dalam al-Qur'an, yakni dalam QS. al-Hasyr [59]: 23. Tetapi ditemukan delapan kali sebagai sifat seorang manusia yang angkuh. Semua ayat yang menggunakan kata ini sebagai sifat manusia, menunjukkan keburukan pelakunya. Karena itu para ulama berbeda pendapat tentang makna sifat ini jika disandang Allah swt.

Ada yang berpendapat bahwa kata *Jabbâr* yang disandang oleh Allah itu mengandung makna *ketinggian yang tidak dapat terjangkau.* Allah *Jabbâr,* karena ketinggian sifat-sifat-Nya yang menjadikan siapa pun tidak mampu menjangkau-Nya. Ada juga yang memahami kata ini dalam arti *menumbuhkan, menutup dan memperbaiki, agar tetap dalam keadaan semula/istiqamah.*

Kayu yang digunakan menopang tulang kaki–misalnya–dalam rangka memperbaiki kembali posisinya setelah patah atau retak, demikian juga gips atau batu kapur yang membalut kaki yang patah agar tidak berubah posisinya dinamai *jibârah* dan *jabîrah.* Kedua kata ini terbentuk dari akar kata yang sama dengan *jabbâr.* Seorang yang jatuh miskin kemudian dibantu sehingga mampu berdiri kembali, dilukiskan juga dengan akar kata yang sama.

Al-Biqa'i, pakar tafsir al-Qur'an dalam bukunya *Nadzm adh-Dhurâr* menafsirkan kata *Jabbâr* dengan, "Yang Mahatinggi sehingga memaksa yang rendah untuk tunduk kepada apa yang dikehendaki-Nya dan tidak terlihat atau terjangkau oleh yang rendah apa yang mereka harapkan untuk diraih dari sisi-Nya, ketundukan dan ketidakterjangkauan yang nampak secara amat jelas."

Ini berarti kalaupun ada yang berusaha menjangkau ketinggian-Nya, maka Dia akan memaksanya sehingga semua akan bertekuk di hadapan-Nya. ( وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ) *"Semua muka tunduk kepada Yang Maha Hidup lagi Maha Pengatur, dan sungguh celakalah orang-orang yang berbuat kedzaliman"* (QS. Thâhâ [20]: 111).

Salah satu ayat yang menguraikan keperkasaan Allah adalah firman-Nya:

ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ

*" Kemudian Dia (Allah) menuju ke langit (yang ketika*

*itu) berupa asap lalu berfirman kepadanya dan kepada bumi: "Datanglah kamu berdua dengan patuh atau terpaksa!" Keduanya menjawab: "Kami datang dengan patuh"* (QS. Fushshilat [41]: 11).

Di sini, kemudian kata *al-Jabbâr* biasa diartikan *Yang Maha Pemaksa* atau *Yang Maha Perkasa,* karena keperkasaan dan pemaksaan berkaitan dengan kekuatan, kekuasaan, atau kekerasan. Sifat *Jabbâr* teraktualisasi jika ada yang bermaksud menyaingi sifat kemuliaan-Nya. Allah berfirman dalam sebuah hadits qudsi, *"Kemuliaan adalah pakaian-Ku, keangkuhan adalah selendang-Ku, siapa yang mencoba merebutnya dari-Ku akan Ku-siksa"* (HR. Muslim). Karena itu agaknya *al-Jabbâr* sebagai sifat Allah yang hanya ditemukan sekali dalam al-Qur'an, dan diletak-kan setelah *al-'Azîz* ( ٱلْعَزِيزُ ) (QS. al-Hasyr [59]: 23). *'Izzah* ( عِزَّة [kemuliaan]) seperti yang dikemuka-kan maknanya sebelum ini, boleh jadi dipungkiri oleh sementara yang dikalahkan, sehingga bukti kemuliaan itu perlu ditampilkan dalam bentuk yang membungkam lawan, dan itulah manifesta-si sifat *Jabbâr Ilahi.*

Telah dikemukakan di atas, pendapat sementara ulama, yang menyatakan bahwa sifat ini tercela bagi manusia, bahkan manusia tidak mungkin akan mampu menyandangnya. Bukan-kah manusia tidak mampu "memaksa yang rendah untuk tunduk kepada apa yang dikehen-dakinya," sedang sifat ini menuntut kemampuan yang demikian, sebagaimana dikemukakan di atas? Al-Qur'an memberi perumpamaan bagai-mana sesuatu selain Allah tidak mampu–bukan saja mencipta lalat–tetapi memaksakan kehen-daknya kepada lalat, sehingga mereka tidak mampu merebut kembali apa yang dirampas oleh lalat.

وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ

*"Dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka tiadalah mereka dapat merebutnya kembali darinya. Amat lemahlah yang meminta dan amat lemah (pula) yang dimintai."* Demikian penegasan Allah dalam QS. Al-Hajj [22]: 73.

Namun demikian, Imam al-Ghazali ber-pendapat bahwa sifat ini dapat di sandang oleh manusia terpuji. Sifat ini bila diteladani oleh hamba Allah akan menjadikannya menduduki tempat yang lebih tinggi dari pengikutnya, bahkan mencapai puncak tersendiri dalam ketinggiannya, sehingga memaksa dengan sikap dan penampilannya untuk diteladani dan diikuti perilaku dan cara hidupnya. Dengan demikian dia memberi manfaat, tidak menarik manfaat; dia memengaruhi, tidak dipengaruhi; dia diikuti, tidak mengikuti. Tidak seorang pun yang memandangnya kecuali lebur dalam pandang-annya, rindu kepada-Nya, bahkan si pemandang tidak lagi menoleh kepada dirinya sendiri. Tidak satu pun yang mengharap dapat mengecohnya atau menduga dapat memperalatnya. Yang menyandang sifat ini menurut al-Ghazali adalah Nabi Muhammad saw. Beliau bersabda: *"Seandainya Musa hidup, dia tidak dapat kecuali mengikutiku"* (HR. Ahmad dari Jabir).

Hemat penulis, karena adanya kemung-kinan bagi hamba Allah untuk meneladani sifat tersebut, maka agaknya dapat dipahami menga-pa sifat *jabbâr* yang disandang manusia (tercela), dirangkaikan oleh Al-Qur'an dengan sifat *anîd* ( عَنِيد [keras kepala]) (QS. Hûd [11]: 59 dan QS. Ibrâhîm [14]: 15) atau *mutakabbir* ( مُتَكَبِّر [angkuh]) (QS. Ghâfir [40]: 35), dan pada saat disandangkan kepada nabi, tidak dirangkaikan dengan suatu sifat pun (QS. Qâf [50]: 45 dan QS. al-Qashash [28]: 19) atau kalaupun dirangkaikan dengan satu sifat buruk–bagi nabi–disusun dalam bentuk negasi. Ini ditemukan ketika menjelaskan tentang sifat Nabi Yahya as. ( وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا ) *"Dia bukanlah seorang Jabbâr yang durhaka"* (QS. Maryam [19]: 14). Demikian juga ketika menjelaskan tentang Nabi Isa as.: ( وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا ) *"Dia (Allah) tidak menjadikan aku seorang Jabbâr yang celaka"* (QS. Maryam [19]: 32).

Kalau kita memahami akar kata *jabbâr* dalam arti *menumbuhkan, menutup* dan *memperbaiki agar tetap dalam keadaannya semula (istiqâmah),*

sebagaimana dikemukakan di atas, maka Allah bersifat *Jabbâr* adalah yang memperbaiki dan mengembangkan apa yang rusak dan kurang dari hamba-hamba-Nya.

Manusia dalam hidupnya mengalami berbagai goncangan yang dapat melumpuhkannya. Kemiskinan mengancam, ketakutan mencekam, penyakit menerjang, kesedihan memuncak, hati gundah, pikiran kacau, dan masih banyak lagi yang merisaukannya. Di sini Allah sebagai *Jabbâr;* meluruskan apa yang bengkok, memperbaiki apa yang rusak, menghilangkan kecemasan dan menampik kerisauan, mengampuni dosa dan memaafkan kesalahan sehingga keadaan kembali sebagaimana sediakala. Karena itu, sementara orang arif bermunajat membisikkan suara hatinya dengan berkata: *"Wahai Jabbâr! Aku heran melihat yang mengenal-Mu, bagaimana dia memohon bantuan kepada yang selain-Mu, aku tak habis pikir kepada yang mengetahui sifat-Mu ini, bagaimana dia berpaling dari-Mu. Bukankah Engkau Yang Maha menutupi segala kekurangan, memperbaiki segala kerusakan, dan mengembalikan keadaan ke sebaik mungkin?"* Itulah makna yang kedua dari sifat Tuhan sebagai *Jabbâr*. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## JABÎN ( جَبِيْن )

Kata *jabîn* ( جَبِيْن ) berarti pelipis. Asal katanya adalah *jabuna-yajbunu-jubnan* ( جَبُنَ – يَجْبُنُ – جُبْنًا ). Menurut Ibnu Faris, kata yang merupakan turunan huruf *jîm, bâ'*, dan *nûn* memiliki tiga makna denotatif yang antara satu dan lainnya tidak berkaitan, yaitu **pertama**, 'keju' adalah sesuatu yang dimakan; **kedua**, 'penakut' adalah sifat bagi orang yang suka takut, atau, kata Al-Ashfahani, 'orang yang lemah hatinya'; dan **ketiga**, 'pelipis', yakni bagian dari wajah.

Kata *jabîn* di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu pada QS. Ash-Shâffât [37]: 103, berkenaan dengan kisah penyembelihan Ismail as. Ayat itu berbunyi: *"falammâ aslamâ wa tallahu lil jabîn"* ( فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ = Tatkala keduanya telah berserah diri dan Ibrahim membaringkan anaknya atas pelipisnya [nyatalah kesabarannya]). Maksudnya, tatkala keduanya telah berserah diri dan tunduk kepada perintah Allah tentang *qadlâ* dan *qadar*-Nya, Ibrahim as. menelungkupkan wajah anaknya (Ismail as.), sehingga dia tidak melihat wajah anaknya itu yang bisa menimbulkan rasa kasihan kepadanya. Diriwayatkan dari Mujahid bahwa Ismail as. berkata kepada ayahnya, *"Jangan engkau menyembelihku sedang engkau melihat wajahku. Sebab, boleh jadi engkau kasihan kepadaku, sehingga tidak tega kepadaku. Ikatlah tangan dan leherku, kemudian letakkan wajahku menghadap tanah. Ibrahim pun menuruti permintaan anaknya."* Dengan demikian, kata *jabîn/jubn* di dalam Al-Qur'an digunakan makna denotatif yang ketiga, 'pelipis'.

Menurut Ibnu Katsir, frasa *"tallahû lil jabîn"* ( تَلَّهُ لِلْجَبِينِ ) di dalam ayat di atas berarti 'membantingkan wajahnya ke tanah', atau, kata Abu As-Su'ud, 'membuat tersungkur wajahnya ke tanah' agar ketika menyembelihnya, Ibrahim as. tidak melihat wajah Ismail as. dan tidak menaruh kasihan kepadanya yang menyebabkan tidak menjalankan perintah Allah swt. Al-Qurthubi menyebutkan bahwa frasa *tallahû lil jabîn* ( تَلَّهُ لِلْجَبِينِ ) berarti 'membuat tersungkur wajahnya dengan menghadap kiblat'. Itu berarti bahwa kata tersebut digunakan dengan arti konotatif, 'wajah'.

Di dalam keadaan seperti itu, Allah swt. membenarkan tindakan Nabi Ibrahim as. bahwa ia telah melaksanakan perintah-Nya, meskipun Allah swt. menghendaki yang lain, yaitu dengan menggantikan posisi Ismail as. dengan seekor kibas. Hal ini menunjukkan betapa tinggi ketaatan dan kepatuhan Nabi Ibrahim as. kepada Tuhan meskipun ia harus mengorbankan putranya sendiri yang sangat dicintainya dan demikian pula putranya, Ismail as., yang ikhlas mengorbankan dirinya sendiri. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## JADD ( جَدّ )

Kata *jadd* adalah bentuk *mashdar* dari kata *jadda* ( جَدَّ ) – *yajiddu* ( يَجِدُّ ) – *jaddan* ( جَدًّا ) – *jiddatan* ( جِدَّةً ) – *yajuddu* ( يَجُدُّ ) – *jiddan* ( جِدًّا ), atau *jadda* ( جَدَّ ) – *yajaddu* ( يَجَدُّ ) – *juddan* ( جُدًّا ). Kata *jadd* dengan

berbagai bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 10 kali.

*Jadd* memunyai arti dasar 1) 'besar' atau 'agung' *(al-'azham)*; 2) 'jelas' atau 'pasti' (*al-qath'*); 3) 'bagian' atau 'kekayaan' (*al-hazhzh* = الحظ ). Di samping makna dasar tersebut, terdapat pula makna lain yang pemakaiannya disesuaikan dengan konteks pembicaraannya. Makna-makna tersebut, antara lain, 'baru', 'bersungguh-sungguh', 'garis' atau 'jalan', dan 'kakek'.

Sesuatu yang dilakukan dengan sungguh-sungguh adalah sesuatu yang sudah jelas dan pasti, baik dari segi bentuk maupun manfaat yang dicapai dan mudharat yang akan menimpa. Sesuatu yang baru adalah sesuatu yang belum berselang beberapa waktu terwujudnya. Jarak waktu merupakan batasan (*al-qath'*) antarmasa dan jarak antara bagian-bagian *(al-hazhzh)*. Pakaian yang baru, misalnya, disebut baru karena jarak antara saat memakainya untuk yang pertama kalinya dengan waktu proses pembuatannya (pemotongan bahannya) belum mencapai rentang waktu yang panjang. Seseorang dipanggil kakek karena yang memanggil dan yang dipanggil dipisahkan atau diputuskan oleh bapak dan setiap kakek adalah lebih besar terutama dari segi jumlah umurnya dibanding cucu yang memanggilnya kakek. Oleh karena itu, kakek harus dihormati. Adapun garis atau jalan merupakan pembatas antara satu sisi dengan sisi yang lain.

Di antara makna-makna *jadd* dan semua bentuk turunannya, baik makna dasar maupun makna konotatifnya, yang dipakai di dalam Al-Qur'an ialah makna-makna a) 'besar' atau 'agung' seperti yang terdapat pada QS. Fâthir [35]: 16; b) 'baru', di antaranya terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 5 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 49; dan c) 'garis' atau 'jalan', yaitu yang terdapat pada QS. Fâthir [35]: 27.

Isyarat yang terdapat pada beberapa ayat Al-Qur'an yang tersebut di atas menunjukkan bahwa apabila kata *jadîd* ( جديد ) merupakan pernyataan Allah swt., maka pengertian 'baru' pada kata itu merujuk pada arti 'belum pernah ada sebelumnya', yakni belum pernah diciptakan sebagai yang ditunjukkan oleh QS. Ibrâhîm [14]: 19 dan QS. Fâthir [35]: 16, sedangkan apabila kata *jadîd* tersebut merupakan ungkapan yang berbentuk pertanyaan makhluk yang dalam hal ini manusia, arti 'baru' tersebut mengandung maksud 'pembangkitan kembali materi yang pernah ada' seperti yang terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 5 dan QS. Sabâ' [34]: 7.

Kandungan-kandungan ayat yang di dalamnya terdapat kata *jadd* ialah 1) sikap keragu-raguan orang kafir terhadap adanya kebangkitan setelah kehidupan yang sekarang (QS. Ar-Ra'd [13]: 5, QS. Al-Isrâ' [17]: 49 dan 98, QS. As-Sajadah [32]: 10, QS. Sabâ' [34]: 7, serta QS. Fâthir [35]: 16); 2) menunjukkan dan membuktikan bahwa Allah swt. berkuasa atas segala sesuatunya. Allah swt. mampu mengganti makhluk yang ada sekarang dengan makhluk yang lain jika dikehendaki-Nya (QS. Ibrâhîm [14]: 19); dan 3) kebesaran atau keagungan Allah swt. dan tanda-tandanya (QS. Fâthir [35]: 27 dan QS. Al-Jinn [72]: 3).

Ayat-ayat tersebut muncul di dalam tema keimanan dengan subtema a) penjelasan tentang keislaman bangsa jin setelah mendengar Al-Qur'an; b) ancaman bagi sikap ragu-ragu orang kafir tentang kebangkitan kembali; c) keagungan Allah swt.; dan d) kemampuan membaca alam memengaruhi tingkat ketakwaan kepada Allah swt. ❖ *Cholidi* ❖

## JAHANNAM ( جَهَنَّم )

Di dalam Al-Qur'an kata *jahannam* disebut 77 kali. Menurut sebagian pakar, kata *jahannam* berasal dari bahasa Parsi yang diserap oleh bahasa Arab. Asal katanya adalah *jahnâm* ( جَهْنَام ).

*Jahannam* merupakan nama neraka yang diperuntukkan sebagai tempat menimpakan azab yang abadi di Hari Kiamat kelak, sebagai tempat pembalasan bagi orang-orang kafir yang mendustakan Hari Pembalasan.

Bila kata *jahannam* dihubungkan dengan konteks pembicaraan Al-Qur'an, akan ditemukan dua sisi cakupan maknanya. Suatu sisi menyangkut keterangan tentang sifat neraka

*jahannam*, dan sisi lain tentang sifat-sifat orang yang akan memasukinya kelak.

Sifat-sifat neraka *jahannam* itu antara lain dikemukakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 35, *"pada hari dipanaskan emas dan perak di dalam neraka sehingga meleleh lalu disedukan ke dahi para penghuninya."* Di dalam Ayat 81 pada surah yang sama juga disebutkan, *"Katakanlah bahwa api neraka jahanam itu lebih/terpanas dari segala yang ada."*

Kemudian, Al-Qur'an juga menguraikan secara global sifat-sifat penghuninya, yang terdiri dari jin dan manusia (QS. Al-A'râf [7]: 179), yaitu mereka [1) yang mengingkari Allah (kafir) (QS. Âli 'Imrân [3]: 12) dan orang musyrik (QS. Al-Isrâ' [17]: 39); [2) yang munafik (QS. An-Nisâ' [4]: 140 dan QS. At-Taubah [9]: 63); (3) yang melakukan dosa-dosa besar, berupa membunuh dengan sengaja (QS. An-Nisâ' [4]: 93) dan menyebarkan berita bohong (QS. Al-Burûj [85]: 10); (4) yang menyombongkan diri terhadap Allah (QS. An-Nahl [16]: 29 dan QS. Az-Zumar [39]: 60 serta 72); [5) para pembangkang yang durhaka terhadap Rasulullah (QS. Shâd [38]: 55–56 dan QS. Al-Jinn [72]: 23); serta (6) orang yang lebih banyak kejahatan dan keburukannya (QS. Al-Mu'minûn [23]: 103). ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## JÂHIL ( جَاهِل )

Kata *jâhil* adalah *ism fâ'il* ( اِسْم فَاعِل = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata kerja *jahila* ( جَهِلَ ) - *yajhalu* ( يَجْهَلُ ) - *jahlan* ( جَهْلًا )/*jahlatan* ( جَهْلَةً ). Secara bahasa, arti asal kata *jâhil* adalah 'tidak tahu' dan 'tidak tenang'. Di dalam kalangan mufasir, kata *jâhil* lazim pula diartikan 'memunyai sesuatu yang tidak layak dipercayai'. Di dalam konteks yang disebut terakhir inilah, kaum kafir penyembah patung atau berhala dinamakan kaum Jahiliyah. Di dalam Al-Qur'an, demikian Al-Ashfahani, kata *jâhil* umumnya digunakan untuk maksud celaan; namun, ada pula yang tidak untuk itu.

Di dalam Al-Qur'an, kata *jâhil* disebut sepuluh kali; satu kali di dalam bentuk tunggal dan sembilan kali di dalam bentuk jamak, terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67 dan 273, QS. Al-An'âm [6]: 35, QS. Al-A'râf [7]: 199, QS. Hûd [11]: 46, QS. Yûsuf [12]: 33 dan 89, QS. Al-Furqân [25]: 63, QS. Al-Qashash [28]: 55, serta QS. Az-Zumar [39]: 64. Semua kata *jâhil* yang terdapat di dalam ayat-ayat itu merujuk kepada arti 'tidak mengetahui atau bodoh'.

Kata *jâhil*, di dalam Al-Qur'an, terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 67, yang menceritakan kisah Nabi Musa dan kaumnya, Bani Israil. Kata *jâhilîn* di dalam ayat itu, menurut Ath-Thabarsi, sama atau searti dengan kata *mustahzi'în* ( مُسْتَهْزِئِيْنَ = orang yang mengolok-olok). Penggunaan kata *jâhilîn* ( جَاهِلِيْنَ ), katanya lebih lanjut, untuk menunjukkan bahwa perbuatan "mengejek" itu hanya dilakukan oleh orang-orang bodoh. Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha mengemukakan bahwa kata *jâhilîn* di dalam ayat itu melukiskan ketidaktahuan Bani Israil akan hikmah yang terkandung di dalam perintah Allah agar mereka menyembelih sapi. Kata *jâhilîn* di dalam ayat itu dikemukakan dengan arti celaan terhadap Bani Israil, sedangkan kata *al-jâhil* di dalam surah yang sama, QS. Al-Baqarah [2]: 273, yang juga berarti 'tidak tahu', bukan dimaksudkan untuk celaan.

Selain dari bentuk *ism fâ'il*, Al-Qur'an juga menggunakan bentuk *fi'il* dari patron *jahila - yajhalu*. Bentuk *fi'il* itu di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, yang seluruhnya berupa *fi'il mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang menunjukkan sekarang atau akan datang) yang berbentuk jamak, *tajhalûna* ( تَجْهَلُوْنَ ) dan *yajhalûna* ( يَجْهَلُوْنَ ) (lihat QS. Al-A'râf [7]: 138, QS. Hûd [11]: 29, QS. an-Naml [27]: 55, QS. Al-Ahqâf [46]: 23, dan QS. Al-An'âm [6]: 111). Pengembangan dari kata *jahl* yang terdapat di dalam ayat-ayat itu ada yang berarti 'tidak tahu' dan ada pula yang berarti 'memunyai sesuatu yang tidak layak dipercayai', ada yang mengandung arti celaan dan ada pula yang tidak.

Adapun yang berarti 'tidak mengetahui' dan bersifat celaan terdapat, misalnya, di dalam QS. an-Naml [27]: 55, sedangkan yang tidak bersifat celaan terdapat, misalnya, di dalam QS. Al-An'âm [6]: 111, sementara yang berarti 'tidak

mengetahui' dan sekaligus berarti 'memercayai sesuatu yang tidak layak dipercayai' terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 138.

Di dalam Al-Qur'an terdapat pula bentuk *mashdar*, *jahâlah* ( جَهَالَة ), dan disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. an-Nisâ' [4]: 17, QS. Al-An'âm [6]: 54, QS. an-Nahl [16]: 119, dan QS. Al-Hujurât [49]: 6. Kata *jahâlah* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut semuanya merujuk pada arti 'ketidaktahuan' dan digunakan bukan untuk arti celaan.

Bentuk lain yang masih seasal dengan apa yang telah diuraikan di atas adalah kata *jâhiliyah*. Kata *jâhiliyah* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 154, QS. Al-Mâ'idah [5]: 50, QS. Al-Ahzâb [33]: 33, QS. Al-Fath [48]: 26. Kata *jâhiliah* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut merujuk kepada orang-orang kafir penyembah berhala. Dengan demikian, kata *jâhiliah* di sini dapat diartikan sebagai 'memercayai dan menyembah sesuatu yang tidak semestinya'. ❖ *Suryan A. Jamal* ❖

## JAHÎM ( جَحِيْم )

Kata *jahîm* berasal dari kata *jahama* ( جَحَمَ ) – *jahmatan* ( جَحْمَة ) berarti 'puncak panasnya api'. *Jahama* ( جَحَمَ ) – *yajhumu* ( يَجْحُمُ ) juga berarti 'puncak kemarahan', dikiaskan dengan puncak panasnya api karena hal itu mencerminkan panasnya hati yang meluap-luap. Bila dikatakan *jahamat al-asad 'ainuhû* ( جَحَمَتْ الأَسَدُ عَيْنُهُ = singa itu melotot matanya), disebut dengan *jahamat* karena matanya bersinar terang.

Di dalam Al-Qur'an, *jahîm* merupakan salah satu nama untuk *nâr* ( نَار = neraka). Kata *jahîm* ini disebut 26 kali pada 18 surah. Di samping kata ini, masih terdapat nama-nama lain untuk neraka, yaitu *jahannam* ( جَهَنَّم = sesuatu yang sangat dalam), *hâwiyah* ( هَاوِيَة = jurang), *sa'îr* ( سَعِيْر = api yang menyala), *saqar* ( سَقَر = terik yang menghanguskan), *lazhâ* ( لَظَى = nyala api), dan *huthamah* ( حُطَمَة = sesuatu yang mematahkan). Oleh sebagian ulama, nama-nama neraka itu dianggap sebagai petunjuk adanya bermacam-macam tingkatan (lapisan) neraka. Sayyid Abdullah Haddad, misalnya, mengatakan bahwa neraka itu terdiri dari tujuh lapisan, dimulai dari neraka yang paling ringan: [1) *jahannam*, konon disediakan bagi ahli tauhid yang berdosa, (2) *saqar*, (3) *lazhâ*, (4) *huthamah*, (5) *sa'îr*, (6) *jahîm*, dan (7) *hâwiyah*. Namun, kalau dilihat dari sisi "dosa" yang menyebabkan seseorang masuk ke neraka, dengan berpedoman pada nama-nama itu, tampaknya tidak terlalu tepat untuk menyimpulkan bahwa nama-nama itu menunjukkan lapisan-lapisan seperti itu. Kekafiran, salah satu dosa terberat menurut Islam, sebagai yang digambarkan di dalam Al-Qur'an, menyebabkan seseorang memasuki hampir semua neraka ini. Sementara itu, kemusyrikan yang merupakan dosa terberat sebagai yang digambarkan di dalam Al-Qur'an, menyebabkan seseorang memasuki *jahannam* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 98) dan *jahîm* (QS. At-Taubah [9]: 113, QS. Ash-Shâffât [37]: 163).

Selain itu, orang yang masuk ke neraka *hâwiyah* seperti yang disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah orang yang timbangan amal salehnya lebih ringan dibandingkan dengan timbangan dosanya. Agaknya dapat dikatakan bahwa semua adalah nama-nama neraka dan tidak menutup kemungkinan bahwa nama-nama itu mengimplikasikan adanya perbedaan antara masing-masing.

Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa *jahîm* dinyalakan pada Hari Kiamat (QS. At-Takwîr [81]: 12) dan ketika itu juga diperlihatkan kepada manusia (QS. An-Nâzi'ât [79]: 36). Orang yang beriman (QS. Al-Mu'min [40]: 7) dan orang yang bertakwa (QS. Ad-Dukhân [44]: 51–56, dan QS. Ath-Thûr [52]: 17-18) akan terbebas dari siksa *jahîm* ini.

Adapun orang-orang yang akan masuk neraka *jahîm* ini adalah [1) orang musyrik (QS. At-Taubah [9]: 113, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 23, serta QS. Ash-Shâffât [37]: 97 dan 163); [2) orang kafir (QS. Al-Mâ'idah [5]: 10 dan 86, QS. Al-Muthaffifîn [83]: 10 dan 13, serta QS. Al-Hadîd [57]: 190); (3) orang yang mendustakan ayat-ayat Tuhan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 10 dan 86, QS. Al-

Muthaffifîn [83]: 10 dan 13, serta QS. Al-Hadîd [57]: 19); (4) orang yang berusaha menentang ayat-ayat Tuhan dengan melemahkan kemauan seseorang untuk beriman (QS. Al-Hajj [22]: 51); (5) orang yang sesat ( الغاوون = *Al-Ghâûn*) (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 91); (6) orang yang meragukan datangnya Hari Kiamat (QS. Ash-Shâffât [37]: 52–55 dan QS. Al-Infithâr [82]: 11); (7) orang zalim (QS. Ash-Shâffât [37]: 63–64); (8) orang yang taklid di dalam kemusyrikan kepada orang tua yang sesat (QS. Ash-Shâffât [37]: 68–70); (9) orang yang banyak berbuat dosa (QS. Ad-Dukhân [44]: 43–47); [10) orang yang mendapatkan kitabnya di akhirat dari sebelah kiri (QS. Al-Hâqqah [69]: 25–31); [11) orang yang melampaui batas, lagi lebih mengutamakan kehidupan dunia (QS. An-Nâzi'ât [79]: 37 dan 39); [12) orang yang durhaka (QS. Al-Infithâr [82]: 14 dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7); serta [13) orang yang lalai karena bermegah-megah. Nabi Muhammad saw. tidak akan diminta untuk mempertanggung-jawabkan sikap dan perbuatan penghuni jahannam itu (QS. Al-Baqarah [2]: 119) dan Allah melarang beliau mendoakan orang musyrik khususnya dan penduduk *jahîm* umumnya (QS. At-Taubah [9]: 113). ❖ *Badri Yatim* ❖

## JAHR ( جَهْر )

Kata *jahr* adalah bentuk *mashdar* dari *jahara* ( جَهَرَ ) - *yajharu* ( يَجْهَرُ ) - *jahran* ( جَهْرًا ) - *jahratan* ( جَهْرَةً ) *jihâran* ( جِهَارًا ), yang menurut Ibnu Faris berarti 'memproklamasikan sesuatu', 'membuka dan meninggikannya' (*i'lânusy-syai'i wa kasyfuhû wa 'uluwwuh* = إِعْلَانُ الشَّيءِ وَكَشْفُهُ وعُلُوُّهُ ). Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, *jahr* berarti 'jelas' atau 'nyata' (*zhahara* = ظَهَرَ ), dan juga berarti 'kenyataan melalui indra penglihatan'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, selain kenyataan melalui indra penglihatan, kata *jahr* juga mengandung arti 'kenyataan melalui indra pendengaran'.

Kata *jahr* di dalam bentuk *mashdar* di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali, yaitu di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 148, QS. Al-A'râf [7]: 205, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 110, QS. Al-Hujurât [49]: 2, QS. Al-A'lâ [87]: 7, QS. an-Nahl [16]: 75, dan QS. Al-An'âm [6]: 3. Kata yang berbentuk *jahrah* ( جَهْرَة ) disebut tiga kali, dan yang berbentuk *jihâr* ( جِهَار ) disebut satu kali. Adapun di dalam bentuk *fi'il mâdhi* (kata kerja yang berbentuk lampau), *fi'il mudhâri'* (kata kerja yang berbentuk sekarang atau akan datang) dan *fi'il amr* (kata kerja perintah), masing-masing disebut satu kali, sedangkan di dalam bentuk *fi'il nâhi* (kata kerja yang berbentuk larangan) disebut dua kali.

Kata *jahr* di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 148 berhubungan dengan larangan Tuhan melontarkan ucapan-ucapan buruk kepada seseorang, seperti mencela, memaki, dan menerangkan keburukan-keburukan orang lain, atau menyinggung perasaan seseorang. Hal ini hanya dibolehkan bagi orang yang teraniaya. Orang yang teraniaya boleh mengungkapkan keburukan-keburukan orang yang menganiayanya kepada hakim atau penguasa di dalam rangka membela diri di dalam agama.

Kata *jahr* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 205 berhubungan dengan perintah berzikir dan menyebut nama Tuhan dengan merendahkan diri dan rasa takut serta tidak mengeraskan suara (*dûna al-jahr min al-qaul* = دُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ ). Muhammad Baqir An-Nasiri menjelaskan maksud ayat ini dengan ungkapan *irfa'û ashwâtakum wa lâ tajharû jahran balîghâ* ( اِرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ وَلَا تَجْهَرُوْا جَهْرًا بَلِيْغًا = angkatlah suaramu sedikit dan janganlah terlalu keras).

*Jahr* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 3, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 110, dan QS. Al-A'lâ [87]: 7 berkaitan dengan ilmu Tuhan. Dia mengetahui perkataan yang diucapkan dengan terang-terangan dan juga mengetahui apa yang dirahasiakan. Dia mengetahui apa yang nyata dan apa yang tersembunyi.

Kata *jahr* di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 2 berkaitan dengan adab dan tatakrama terhadap Rasulullah, yaitu tidak boleh meninggikan suara lebih dari suara Nabi, dan tidak boleh berkata kepadanya dengan suara keras.

Adapun penggunaan kata *jahrah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 55 dan QS. an-Nisâ' [4]: 153

berkaitan dengan keingkaran dan permintaan kaum Bani Israil (umat Nabi Musa), bahwa mereka belum akan beriman kecuali bila bisa melihat Allah dengan terang (dengan mata kepala).

Al-Qurthubi menjelaskan maksud kata *jahrah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 55 ini di dalam dua aspek. **Pertama**, sebagai sifat dialog dan permintaan mereka kepada Musa secara terang-terangan. **Kedua**, merupakan sifat bagi apa yang mereka minta kepada Musa, yaitu melihat Allah secara nyata atau terang-terangan. Lebih lanjut Al-Qurthubi menambahkan, Allah men-*ta'kid*-kan (menguatkan)nya dengan kata *jahrah*, adalah untuk membedakan antara melihat dengan mata kepala dan melihat dengan perantaraan mimpi. Jadi, *jahrah* di sini maksudnya memang melihat langsung dengan mata kepala.

Kata *jahrah* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 47 berkaitan dengan pertanyaan Tuhan, bila siksaan Allah datang secara tiba-tiba ataupun dengan terang-terangan (*baghtatan aw jahratan* = بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً ), adakah yang dibinasakan Allah selain orang yang zalim? Menurut Al-Qurthubi, maksud kata *jahrah* di sini ialah 'siang hari', yaitu siksaan datang pada siang hari.

Pengungkapan kata *jihârâ* ( جِهَارًا ) di dalam QS. Nûh (71): 8 berkaitan dengan seruan kepada kaumnya dengan cara terang-terangan (*jihârâ*) dan secara diam-diam tidak berhasil.

Kemudian, penggunaan kata *jahr* di dalam bentuk *fi'il mâdhi* pada QS. ar-Ra'd [13]: 10, di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* pada QS. Thâhâ [20]: 7, dan di dalam bentuk *fi'il amr* pada QS. Al-Mulk [67]: 13 berkaitan dengan ilmu Tuhan, yang mengetahui segala sesuatu, baik yang nyata/terang-terangan maupun yang tersembunyi atau dirahasiakan. *Jahr* di dalam *bentuk fi'il nâhî* pada QS. Al-Isrâ' [17]: 110 merupakan larangan mengeraskan suara di dalam shalat dan tidak pula terlalu rendah. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## JALÂL, AL- ( الجَلَال )

Kata *al-jalâl* ( الجَلَال ) terambil dari akar kata *al-jillah* ( الجِلَّة ) yang pada mulanya berarti *unta yang besar.* Dari makna ini kemudian *al-jalâl*–dari segi bahasa–dipahami sebagai *sifat dari badan yang besar, kedudukan yang tinggi,* atau *peranan yang penting.*

Terdapat dua ayat yang menunjuk kepada sifat ini dengan redaksi *Dzû/Dzî al-Jalâl wa al-Ikrâm* ( ذُو/ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ [Pemilik *al-Jalâl*]) dalam QS. ar-Rahmân [55]: 27 dan 78. Pemilik *al-Jalâl* adalah *al-Jalîl.*

Ar-Razi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kata *Jalâl* mengandung isyarat menafikan, seperti bahwa Allah bukan dalam bentuk fisik, tidak butuh, tidak lemah dan sebagainya. Jika pendapat ini diterima, maka Allah *al-Jalîl* adalah Dia Yang Mahaagung dari segala yang tidak wajar bagi-Nya.

Imam al-Ghazali mengemukakan pendapat yang lebih rinci. Menurutnya, Allah yang menyandang sifat-sifat *Jalâl* (keagungan dan kesempurnaan) mengandung makna bahwa Dia Mahakaya/Tidak butuh, Mahasuci, Maha Mengetahui, Mahakuasa, dan lain-lain, sehingga dengan demikian kata tersebut dapat dibedakan antara sifat-Nya sebagai *al-Kabîr* ( الْكَبِيْر ), *al-'Azhîm* ( الْعَظِيْم ), dan *al-Jalîl* ( الْجَلِيْل *[Dzû al-Jalâl]). Al-Kabîr* menunjuk kebesaran Dzat-Nya, *al-Jalîl* kebesaran sifat-Nya sedang *al-'Azhîm* merupakan gabung-an dari kebesaran Dzat dan sifat yang dinisbah-kan kepada jangkauan mata hati. Sifat *Jalâl*–lanjut al-Ghazali–kalau dinisbahkan kepada mata hati yang mampu menangkapnya, dinamai *Jamâl* ( جَمَال [keindahan]), dan yang menyandang sifat itu dinamai *Jamîl* ( جَمِيْل [cantik/indah]).

Memang pada mulanya kata "indah" atau "cantik" digunakan untuk melukiskan sesuatu yang bersifat material yang dijangkau oleh mata kepala dan dinilai oleh pemilik mata sesuai serta berkenan. Tetapi kemudian ia mencakup juga hal-hal yang bersifat immaterial dan dijangkau oleh mata hati. Sesuatu yang immaterial yang cantik dan indah, jika dijangkau oleh mata hati, akan melahirkan kelezatan dan kegembiraan melebihi kelezatan dan kegembiraan yang diraih

oleh mata kepala, ketika memandang sesuatu yang cantik dan indah pada dunia materi.

Allah Yang Mahaindah. Segala keindahan dan kebesaran bersumber dari-Nya dan karena itu orang-orang arif yang menjangkau sekelumit dari keindahan-Nya melalui mata hati mereka merasa sangat berbahagia dan mencintai-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## JÂLÛT ( جَالُوْت )

*Jâlût* adalah sebutan nama untuk seseorang (*ism li syakhsh*), yakni nama seorang raja yang memunyai tubuh besar dan kekar dari etnis Amalek (salah satu etnis penyembah berhala yang hidup setelah kerasulan Musa as. dan Harun as.).

Di dalam Al-Qur'an, kata *jâlût* terulang sebanyak tiga kali, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 249, 250 dan 251.

Dikisahkan di dalam Al-Qur'an tentang sebagian kaum Bani Israil yang diusir oleh kaum Amalek dari kampung halaman dan dipisahkan dari keluarga mereka karena takut dan lemah imannya. Di dalam soal kenegaraan, kebiasaan mereka ini selalu diatur oleh seorang raja, dan soal agama diatur oleh seorang nabi yang juga ditaati oleh raja tersebut. Nabi yang menjadi pemimpin agama ketika itu bernama Samuel. Katika Samuel mengetahui tabiat mereka yang ingin mengangkat seorang raja, beliau meragukan kesetiaan mereka karena sering menyaksikan mereka takut di dalam peperangan di jalan Allah. Keraguan Samuel mereka tanggapi: "Mengapa kami takut berperang, padahal telah cukup alasan bagi kami untuk berperang. Kami telah diusir dari kampung halaman kami dan dipisahkan dari keluarga."

Mendengar pengakuan dan kesungguhan mereka, Samuel mengangkat seorang raja yang bernama Thalut, sebagaimana firman Allah mengatakan, *wa qâla lahum nabiyyuhum innal-lâha qad ba'atsa lakum Thâlûta malikâ*... ( وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا = dan nabi mereka telah berkata kepada mereka: "sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi raja untukmu"...) (QS. Al-Baqarah [2]: 247). Tetapi mereka tidak mau mengakui Thalut sebagai raja karena bukan keturunan raja atau nabi, tetapi seorang penyamak kulit dan penggembala. Mereka berkata, "Bagaimana kami akan patuh kepadanya, sedangkan kami lebih berhak memerintah dari padanya." Samuel menjawab, "Allah telah mengangkat Thalut sebagai raja dan dia dikaruniai ilmu yang banyak oleh Allah dan memunyai tubuh yang perkasa untuk memimpin kaum Bani Israil." Thalut inilah, kata Samuel, yang akan memimpin mereka berperang melawan bangsa Amalek yang telah mengusir mereka dari kampung halaman mereka dulu.

Salah satu bukti bahwa Thalut telah diangkat oleh Allah sebagai raja adalah dengan kembalinya "peti pusaka" bernama *tâbût* yang hilang beberapa tahun lamanya karena dirampas oleh orang-orang Amalek. Peti pusaka itu berisikan peninggalan nabi Musa dan Harun seperti tongkat Musa, sandal dan alas kaki Harun beserta beberapa potong pecahan batu pipih yang dibawa oleh Musa dari bukit Sinai. Peti pusaka inilah yang menimbulkan semangat dan selalu dibawa berperang oleh Bani Israil tersebut. Peti itu dikembalikan oleh orang-orang Amalek karena berjangkitnya berbagai macam penyakit dan malapetaka yang menimpa mereka. Mereka beranggapan bahwa peti ini membawa sial, lalu mereka kembalikan dengan memasukkannya ke sebuah pedati yang ditarik oleh dua ekor sapi. Peti itu sampai ke tangan Bani Israil bertepatan dengan terpilihnya Thalut sebagai raja. Akhirnya mereka tunduk juga dan mengakui Thalut sebagai raja mereka.

Ketika mereka diajak berperang melawan orang-orang Amalek, terlebih dahulu Thalut memberi petunjuk dan rambu-rambu agar tidak meminum air sungai yang mengalir di padang pasir, kalau diminum cukup seceduk saja. Petunjuk dan rambu-rambu ini harus mereka patuhi di dalam peperangan, karena ia merupakan cobaan dari Allah sebagaimana dicantumkan di dalam Al-Qur'an, *"Siapa yang meminum air sungai itu, maka bukan termasuk pasukanku, tetapi bagi*

*yang tidak meminum atau meminum seceduk saja, maka ia termasuk pengikutku"* (QS. Al-Baqarah [2]: 249).

Oleh karena peperangan itu berlangsung pada musim panas, sebagian mereka tidak menghiraukan petunjuk dan rambu-rambu tersebut dan bahkan berkata, *qâlû lâ thaâqata lanâl-yauma bi Jâlûta wa junûdih...* ( قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ), mereka berkata, "Pada hari ini kami tidak sanggup melawan raja Jalut bersama bala tentaranya..." (QS. Al-Baqarah [2]: 249). Kemudian sebagian mereka meminum air sungai itu dan tidak ikut menyeberang bersama yang lainnya.

Setelah orang-orang yang beriman dan yang tetap setia kepada Thalut berhasil menyeberang sungai itu, mereka tidak gentar kendati ada sebagiannya yang telah meminum air sungai tersebut. Bahkan mereka berkeyakinan jika meninggal di dalam peperangan akan menjumpai Allah di Hari Kiamat nanti. Dengan keyakinan mereka berkata,...*kam min fi'atin qalîlah ghalabat fi'atan katsîratan bi izhnil-lâh...* ( ...كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ = ...berapa banyak kelompok yang kecil bisa mengalahkan kelompok yang besar dengan izin Allah...) (QS. Al-Baqarah [2]: 249).

Kemudian Allah menjelaskan,

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُوا رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ

*(wa lammâ barazû li jâlûta wa junûdihi, qâlû rabbanâ afrig 'alainâ tsabran wa tsabbit aqdâmanâ wa anshurnâ 'alal-qaumil-kâfirîn)*

*"Dan ketika mereka telah menampak Jalut bersama bala tentaranya, mereka berkata, "Ya Allah berilah kami kesabaran, kuatkanlah pendirian kami dan tolonglah kami dari orang-orang kafir"* (QS. Al-Baqarah [2]: 250).

Berkat kesabaran, keteguhan dan pertolongan Allah tersebut, pasukan Thalut yang berjumlah sedikit tetapi beriman kepada Allah dapat mengalahkan pasukan Jalut penyembah berhala yang berjumlah banyak dengan persenjataan yang lengkap tersebut.

Sebelum terjadi peperangan yang dahsyat itu, raja Jalut yang tinggi besar dan memakai baju besi itu dengan kesombongannya mengajak kaum Bani Israil untuk bertanding satu lawan satu. Dari pihak Bani Israil tidak satupun yang berani melawannya. Namun ketika itu tampil seorang pengembala kambing bernama Daud yang menyatakan kesediannya dengan memakai senjata dari alat pelempar batu yang biasa dia pakai untuk menghalau kambingnya. Karena sukar menembus baju besi Jalut, maka dengan kepandaiannya melempar batu, Daud membidikkan lemparannya tepat mengenai sasaran antara dua mata Jalut yang mengakibatkan ia roboh. Kemudian Daud mengambil pedang Jalut dan memenggalkan ke leher Jalut sehingga kepalanya terpisah dari badannya. Setelah itu pasukan Thalut yang berjumlah sedikit itu berhasil mengalahkan pasukan Jalut yang banyak dengan perlengkapan perang yang lengkap tersebut. Daud yang mengalahkan Jalut inilah kemudian yang menjadi Nabi dan Rasul.

❖ *Yaswirman* ❖

## JAMA'A ( جَمَعَ )

Kata *jama'a-yajma'u-jam'an* ( جَمَعَ - يَجْمَعُ - جَمْعًا ) adalah *fi'il muta'addî* (transitif) yang maknanya sama dengan *jamma'a* ( جَمَّعَ ) dan *ajma'a* ( أَجْمَعَ ), sedangkan bentuk *lâzim* (intransitif)-nya adalah *ijtama'a* ( إِجْتَمَعَ ), *tajamma'a* ( تَجَمَّعَ ), dan *istajma'a* ( اِسْتَجْمَعَ ). Menurut Ibnu Faris, kata yang berakar *jîm - mîm – 'ain,* menunjuk pada arti denotatif 'berkumpulnya sesuatu', sedangkan Ar-Raghib Al-Ashfahani menambahkan, 'berkumpulnya sesuatu sehingga berdekatan satu sama lain'.

Kata *jama'a* ( جَمَعَ ) dan segala kata bentukannya terdapat 129 kali di dalam Al-Qur'an. 14 kali di dalam bentuk *fi'il mâdhî* dengan wazan *jama'a* ( جَمَعَ ) dua di antaranya yang *mabnî majhûl* dan delapan yang *mabnî ma'lûm,* wazan *ajma'a* ( أَجْمَعَ ) dua kali, serta wazan *ijtama'a* ( اجْتَمَعَ ) dua kali. 12 kali di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* dari wazan *jama'a* ( جَمَعَ ). Dua kali di dalam bentuk *fi'il amr* dari wazan *ajma'a* ( أَجْمَعَ ). 53 kali di dalam bentuk *jamî'* ( جَمِيع ). Satu kali di dalam bentuk *mujtami'ûn* ( مُجْتَمِعُوْنَ ). 30 kali di dalam bentuk *jâmi'* ( جَمِيع ). 13

kali di dalam bentuk *mashdar, jam'* ( جَمْع ). Empat kali di antaranya di dalam bentuk *mutsannâ, jam'ân* ( جَمْعَان ). 26 kali di dalam bentuk *ajma'ûn/ ajma'în* ( أَجْمَعُوْن/أَجْمَعِيْن ), jamak dari *ajma'a* ( أَجْمَع ). Dua kali di dalam bentuk *ism maf'ûl, majmû'* ( مَجْمُوْع ). Dua kali di dalam bentuk *majma'* ( مَجْمَع ) dan satu kali di dalam bentuk *jumu'ah* ( جُمُعَة ).

Penggunannnya di dalam bentuk *fi'il* dengan wazan *jama'a* ( جَمَعَ ) baik *fi'il mâdhi ma'lûm, jama'a* ( جَمَعَ ) dan *majhûl, jumi'a* ( جُمِعَ ) maupun *fi'il mudhâri'*-nya, semuanya menunjukkan pada arti 'mengumpulkan sesuatu' baik yang kongkrit maupun yang abstrak, baik yang dilakukan oleh Allah maupun oleh manusia. Yang kongkrit misalnya Allah mengumpulkan manusia pada hari akhirat (QS. Âli 'Imrân [3]: 25, QS. Al-Kahf [18]: 99, QS. Al-Mursalât [77]: 38, QS. At-Taghâbun [64]: 9, QS. An-Nisâ' [4]: 87, QS. Al-An'âm [6]: 12, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 26, QS. Al-Mâ'idah [5]: 109, QS. Al-Qiyâmah [75]: 3, QS. Sabâ' [34]: 26, dan QS. asy-Sy-râ [42]: 15); manusia mengumpulkan harta (QS. Al-Ma'ârij [70]: 18, QS. Al-Humazah [104]: 2, QS. Âli 'Imrân [3]: 157, QS. Yûnus [10]: 58, dan QS. az-Zukhruf [43]: 32). Pada dua ayat pertama memberi ancaman terhadap orang yang menyimpan, menumpuk harta, dan tidak mau mengeluarkan zakatnya, yaitu akan dimasukkan ke neraka (*wail*); matahari dan bulan akan disatukan pada Hari Kiamat (QS. Al-Qiyâmah [75]: 9), pada saat itu manusia kebingungan dan ketakutan serta berkata, *ainal-mafarr* ( أَيْنَ الْمَفَرّ = kita berlindung atau lari ke mana?); mengumpulkan (mengawini) dua wanita bersaudara (QS. an-Nisâ' [4]: 23), hal itu termasuk diharamkan oleh Allah; Firaun mengumpulkan tukang-tukang sihirnya menghadapi Nabi Musa (QS. asy-Syu'arâ' [26]: 38); mengumpulkan tentara (QS. Âli 'Imrân [3]: 173), di dalam ayat itu dijelaskan bahwa berita yang disampaikan kepada orang Mukmin tentang keadaan musuh yang sedang menghimpun pasukan untuk menyerang umat Islam, tidak menggetarkan hati mereka; bahkan, berita itu semakin menguatkan hatinya; menyatukan semua manusia di dalam petunjuk Allah (QS. Al-An'âm [6]: 35), di situ disebutkan oleh Allah bahwa sekiranya Allah menghendaki maka Allah dapat menjadikan semua manusia di dalam hidayah-Nya, ini sebagai penghibur bagi Rasul agar tidak terlalu bersedih bila tidak semua orang menerima ajarannya, sedangkan yang abstrak terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 60, Firaun mengumpulkan segala tipu dayanya untuk menghadapi Nabi Musa dan ajarannya.

Penggunaan bentuk *fi'il* dengan wazan *ajma'a* ( أَجْمَعَ ) yang berbentuk *fi'il mâdhî* terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 15 dan 102. Adapun yang *fi'il amr* terdapat pada QS. Yûnus [10]: 71 dan QS. Thâhâ [20]: 64. Pada dasarnya kata *ajma'a* ( أَجْمَعَ ) berarti 'mengumpulkan sesuatu yang berpisah-pisah'. Kemudian, kata tersebut digunakan di dalam arti 'sepakat' karena di situ mengandung arti menyatunya pendapat dari beberapa orang yang berbeda, demikian juga, digunakan di dalam arti 'memutuskan sesu ı' atau 'niat dan tekad yang sudah bulat untuk melakukan sesuatu', seperti di dalam hadits, *"Man lam yujmi'ish-shiyâma minal-laili falâ shiyâma lah* ( مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلاَ صِيَامَ لَهُ = Barang siapa yang tidak berniat/bertekad bulat pada malam hari untuk puasa (wajib) besoknya maka puasanya tidak sah). Penggunaan untuk makna itu juga mengandung arti menyatukan beberapa hal yang berbeda, di dalam hal ini kecendrungan yang sebelumnya berputar-putar pada beberapa alternatif lalu kecendrungan-kecendrungan diri itu disatukan pada satu pilihan. Di dalam QS. Yûsuf [12]: 15 dan 102, mengandung arti 'kesepakatan dan kebulatan tekad', kedua ayat tersebut menyatakan bahwa saudara-saudara Yusuf sepakat dan bertekad bulat untuk membuang Yusuf ke dalam sebuah sumur tua yang kering. Kemudian, di dalam QS. Yûnus [10]: 71, mengandung arti 'menghimpun' dan 'kebulatan tekad'. Ayat tersebut mengemukakan pernyataan Nabi Nuh kepada kawannya bahwa jika mereka merasa berat tinggal bersamanya dan menerima ajarannya maka mereka dipersilakan membulatkan keputusan dan menghimpun sekutu-sekutunya untuk membinasakan dirinya dan dia menyatakan bahwa dia hanya

bertawakkal kepada Allah, sedangkan di dalam QS. Thâhâ [20]: 64 mengandung arti 'menghimpun', di mana dijelaskan bahwa Fir'aun menyeru kepada pengikutnya agar menghimpun segala daya (sihir) mereka untuk menghadapi Nabi Musa.

Penggunaan bentuk *jam'u*, di samping digunakan di dalam arti *mashdar* yakni 'pengumpulkan' juga digunakan di dalam arti yang lain, yaitu 'kelompok manusia', 'tentara', 'janin yang telah berusia 40 hari di dalam rahim', 'semua jenis kurma yang asing', dan 'sebutan bagi Muzdalifah'. Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut digunakan di dalam beberapa arti:

1. Berarti kelompok (QS. Al-Qamar [54]: 45 dan QS. Al-'Âdiyât [100]: 5). Di dalam ayat pertama dinyatakan bahwa golongan musyrik yang merasa kuat pasti bakal kalah dan mundur, sedangkan ayat kedua mengemukakan salah satu sifat kuda yang dijadikan sumpah oleh Allah adalah menyerbu ke tengah-tengah kumpulan (kelompok) musuh.
2. Menunjukkan arti Hari Kiamat dengan sebutan *yaumul-jam'i* ( يَوْمَ الْجَمْعِ = hari pengumpulan) (QS. asy-Syûrâ [42]: 7 dan QS. at-Taghâbun [64]: 9).
3. Menunjukkan arti *taukîd* ( تَوْكِيْد = penguat) atau sebagai *maf'ûl muthlaq* (QS. Al-Kahf [18]: 99). Di situ dikemukakan bahwa pada saat sangkakala ditiup maka saat itu benar-benar Tuhan akan mengumpulkan semua manusia.
4. Digunakan sebagai *mashdar* biasa di dalam arti 'mengumpulkan' (QS. Al-A'râf [7]: 48, QS. Al-Qashash [28] 78, QS. asy-Syûrâ [42]: 29, dan QS. Al-Qiyâmah [75]: 17). Di dalam QS. asy-Syûrâ [42]: 29, menegaskan bahwa Allah mampu mengumpulkan segala yang telah diciptakan-Nya jika Dia menghendaki.

Adapun penggunaannya di dalam bentuk *mutsannâ, jam'ân* ( جَمْعَان ), semuanya menunjukkan pada 'dua kelompok yang bermusuhan', seperti pasukan Nabi saw. dengan kaum musyrik atau orang kafir di dalam perang Uhud dan Badar. Dikatakan, *yaumal-taqal-jam'ân* ( يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ = saat bertemunya dua kelompok) (QS. Âli 'Imrân [3]: 155 dan 166 serta QS. Al-Anfâl [8]: 41). Demikian juga kelompok Nabi Musa as. yang dikejar oleh kelompok Firaun, dikemukakan bahwa tatkala kedua kelompok sudah bisa melihat satu sama lain, pengikut Musa as. khawatir dan berkata bahwa mereka dapat tersusul oleh musuh, tetapi Musa as. berkata, "Tidak" seraya mengingatkan bahwa Tuhan akan selalu bersamanya. Penggunaan bentuk *ijtama'a* ( اِجْتَمَعَ ) di dalam Al-Qur'an, baik di dalam bentuk *fi'il* maupun di dalam bentuk *ism fâ'il, mujtami'ûn* ( مُجْتَمِعُوْنَ ) semuanya berarti 'berkumpul' (QS. Al-Isrâ [17]: 88, QS. Al-Hajj [22]: 73, dan QS. asy-Syu'arâ' [26]: 39). Pada ayat pertama berbicara di dalam konteks kemukjizatan Al-Qur'an yang menyatakan bahwa sekalipun jin dan manusia berkumpul untuk membuat semisal Al-Qur'an, niscaya mereka tidak akan mampu walaupun saling membantu.

Penggunaan bentuk *majma'* ( مَجْمَع ) digunakan untuk menunjukkan pada orang atau tempat yang dijadikan tempat pertemuan. Tempat bertemunya dua lautan (air tawar dan air asin) dinamai *majma'ul-bahrain* ( مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ ), tempat pertemuan disebut *majma'ah* ( مَجْمَعَة ), gundukan tanah atau pasir juga disebut *majma'ah* ( مَجْمَعَة ). Di dalam Al-Qur'an, penggunaan kata tersebut ditemukan satu kali di dalam arti pertemuan dua lautan (QS. Al-Kahf [18]: 60), di situ dimukakan kisah Nabi Musa mencari ilmu dan menyatakan tidak akan berhenti berjalan sebelum sampai ke pertemuan dua lautan (tempat orang yang dia cari untuk dijadikan guru).

Penggunaan *jâmi'* (*ism fâ'il*) yang berarti 'yang mengumpulkan'. Kata yang padat dan berisi biasa disebut *jawâmi'ul-kalim* ( جَوَامِعُ الْكَلِم ). Al-Qur'an sendiri dinamai demikian karena kandungan dan isinya padat. *Jâmi'* juga berarti 'perut' (dalam dialek Yaman) karena ia menghimpun segala macam makanan. Belenggu juga disebut *jâmi'ah* karena mengumpulkan dua tangan di atas tengkuk. Tuhan juga di dalam salah satu sifat-Nya disebut *Jâmi'*. Menurut Ibnu Atsir, itu karena Dia yang mengumpulkan segala

makhluk di akhirat. Ada juga yang berpendapat, karena Dialah yang menyatukan segala makhluk yang serupa dan segala makhluk yang berlawanan di dalam wujud ini. Al-Qur'an menggunakan kata ini di dalam tiga tempat, dua kali sebagi sifat Tuhan,Yang Menghimpun manusia di hari akhirat (QS. Âli 'Imrân [3]: 9) dan Yang Mengumpulkan orang-orang munafik dan kafir di neraka Jahannam (QS. An-Nisâ' [4]: 140). Satu kali lagi sebagai urusan yang memerlukan pertemuan atau sesuatu yang membuat orang berkumpul, *amrun jâmi'un* ( أَمْرٌ جَامِعٌ ) (QS. An-Nûr [24]: 62). Ayat ini menjelaskan tentang adab pergaulan orang Mukmin terhadap Rasul di mana disebutkan, bahwa apabila mereka berada bersama-sama Rasul di dalam suatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak meninggalkan Rasul sebelum meminta izin kepadanya. Ada yang menafsirkan *amrun jâmi'un* di situ sebagai hari Jumat, ada juga yang menafsirkannya sebagai semua yang memerlukan pertemuan, seperti peperangan.

Penggunaan *majmû'* ( مَجْمُوعٌ ) terdapat dua kali dan semuanya berbicara dalam konteks hari akhirat yang menegaskan, bahwa semua manusia pasti akan dikumpulkan pada hari akhirat (QS. Hûd [11]: 103 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 50).

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## JÂMI' ( جامع )

Kata *Jâmi'* ( جامع ), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *jîm, mîm,* dan *'ain.* Maknanya berkisar pada *keterhimpunan.* Kota Mekah dinamai *Jami',* karena manusia berhimpun di sana. Jum'at adalah hari ketika orang berhimpun di masjid. *Yaum al-Jami'* ( يَوْمُ الْجَامِعِ ) adalah hari berhimpunnya seluruh manusia di padang Mahsyar.

Dalam al-Qur'an, kata *jâmi'* ditemukan sebanyak tiga kali. Dua menyifati Allah, yang pertama dalam konteks menghimpun manusia pada Hari Kiamat: (QS. Âli 'Imrân [3]:9) sedang yang kedua menghimpun orang kafir dan munafik di neraka (QS. an-Nisâ' [4]: 140).

Kata *jâmi'* yang ketiga menyifati *urusan,* yakni urusan yang menyangkut himpunan banyak orang/masyarakat (QS. an-Nûr [24]: 62).

Allah *al-Jâmi'* mengandung arti bahwa Dia yang akan menghimpun semua manusia.

قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ

*Katakanlah: "Sesungguhnya orang-orang yang terdahulu dan orang-orang yang terkemudian, benar-benar akan dihimpun di waktu tertentu pada hari yang ditentukan"* (QS. al-Wâqi'ah [56]: 49-50).

Allah menghimpun masing-masing dalam kelompok yang sama; yang taat dihimpun di surga dan yang durhaka dihimpun di neraka.

Imam al-Ghazali, sebagaimana kebiasaannya, memahami makna sifat Allah ini dalam arti yang luas. Allah *al-Jâmi'* menurutnya adalah Dia yang menghimpun yang sama, yang berbeda, dan yang bertolak belakang. Allah menghimpun yang sama antara lain menghimpun manusia seluruhnya di permukaan bumi, dan kelak di padang Mahsyar. Dia menghimpun yang berbeda, seperti menghimpun semua langit, planet-planet, udara, bumi, samudera, binatang, tumbuh-tumbuhan, barang tambang yang beraneka macam, semuanya dengan bentuk, warna, rasa dan sifat yang berbeda-beda. Dia menghimpunnya di bumi, kemudian menghimpun segalanya di alam raya. Termasuk dalam penghimpunan ini, apa yang terhimpun dalam diri manusia dan binatang, berupa tulang, otot, urat, otak, kulit, darah dan lain-lain. Sedang menghimpun yang bertolak belakang adalah semacam menghimpun dalam diri binatang antara panas dan dingin, lembab dan kering. Yang ini adalah puncak penghimpunan. Demikian al-Ghazali.

Setelah merujuk kepada al-Qur'an kita dapat menambahkan, bahwa kata kerja yang terdiri dari ketiga huruf di atas, yang pelakunya Allah pada umumnya —kalau enggan berkata semuanya— dikemukakan oleh al-Qur'an dalam konteks kecaman. Perhatikan QS. al-Mursalât [77]: 37-38, at-Taghâbun [64]: 9, dan al-Qiyâmah [75]: 3).

Di sisi lain, Allah juga dengan mengguna-

kan ketiga huruf di atas, menegaskan bahwa, *"Rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan"* ( وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ) (QS. az-Zukhruf [43]: 32), dan bahwa hendaklah manusia menyambut petunjuk-petunjuk Allah dan:

بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

*"Dengan karunia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Karunia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang yajma'ûn (mereka kumpulkan)"* (QS. Yûnus [10]: 58).

Satu hal yang secara tegas dinyatakan Allah bahwa Dia tidak menghendaki untuk menghimpun seluruh manusia dalam satu keimanan. Camkan firman-Nya dalam (QS. al-An'âm [6]: 35). Jika Allah menghendaki itu, niscaya manusia tidak dianugerahi akal, serta kebebasan memilih, atau dengan kata lain, Dia menciptakan manusia sama dengan malaikat atau bintang.

Ada juga ayat yang menggunakan kata yang terdiri dari ketiga huruf tersebut yang pelakunya manusia, kata ini pada umumnya mengisyaratkan hal-hal yang negatif. Keseluruhan kata *jama'* yang pelakunya manusia adalah mereka yang durhaka. Perhatikan (QS. Thâhâ [20]: 60,. al-Ma'ârij [70]: 17-18). QS. al-Humazah [104]: 1-2. Kata *jumi'a* ( جُمِعَ ), *ajmi'û* ( أَجْمِعُوا ), *yajma'ûn* ( يَجْمَعُونَ ), *jam'an* ( جَمْعًا ), *jam'ukum* ( جَمْعُكُمْ ) kesemuanya dikemukakan dalam konteks kecaman atau ancaman. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## JAMAL ( جَمَل )

Kata *jamal,* menurut Ibnu Faris, penulis kitab *Maqâyîsil-Lughah,* memunyai beberapa arti asal yaitu 'kumpulan', 'besar', 'ciptaan', dan 'bagus' atau 'cantik'. Umpamanya, *ajmaltu asy-syai'* ( أَجْمَلْتُ الشَّيْءَ = aku mengumpulkan atau menjumlahkan sesuatu), *ajmaltuhu* ( أَجْمَلْتُهُ = aku menghasilkannya), *rajulun jamîl* ( رَجُلٌ جَمِيلٌ = laki-laki yang tampan). Kata *jamal,* menurut Ibrahim Anis, berarti 'unta yang besar'. Unta dinamakan *jamal* karena tubuhnya besar.

Kata *jamal* di dalam bentuk tunggal disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS.

*Orang yang mendustakan ayat-ayat Allah tidak akan masuk surga hingga unta masuk ke lubang jarum.*

Al-A'râf [7]: 40. Kata lain yang seasal dengan *jamal* adalah *jamâl* ( جَمَال ) yang disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 6. Kata *jamîl* ( جَمِيل ) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 18 dan 83, serta QS. Al-Hijr [15]: 85. Kata *jamîlâ* ( جَمِيلًا ) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 28 dan 49, QS. Al-Ma'ârij [70]: 5, serta QS. Al-Muzzammil [73]: 10. Kata *jimâlat* ( جِمَالَت ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 33, dan kata *jumlah* ( جُمْلَة ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 32.

Kata *jamal* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri terhadap-Nya. Pintu-pintu langit tidak dibuka bagi mereka (maksudnya amal dan doa mereka tidak diterima). Mereka juga tidak akan masuk surga hingga unta masuk ke lubang jarum.

Kata *jamal* di dalam QS. An-Nahl [16]: 6 disebut dengan makna 'indah'. Konteks ayat ini mengenai penciptaan binatang ternak oleh Allah yang besar manfaatnya bagi manusia. Mereka memperoleh pandangan yang indah ketika membawanya kembali ke kandang dan ketika melepaskannya ke tempat penggembalaan.

Kata *jamîl* di dalam QS. Yûsuf [12]: 18 dan 83 berkaitan dengan kisah Yusuf, yang mendapat

perlakuan tidak baik dari saudara-saudaranya; padahal, Yusuf anak kesayangan Ya'qub. Namun, Ya'qub menerimanya dengan penuh kesabaran atau kesabaran yang indah (*shabrun jamîl* = صَبْرٌ جَمِيْلٌ).

Kata *jamîl* di dalam QS. Al-Hijr [15]: 85 berkaitan dengan kisah Nabi Shaleh bersama kaumnya (biasa disebut kaum Tsamud). Tuhan menyuruh Shaleh memaafkan kesalahan mereka dengan cara yang baik (*ash-shafh al-jamîl* = الصَّفْحُ الْجَمِيْلُ). Kata *jamîl* di sini lebih tepat diberi makna 'baik'.

Demikian juga kata *jamîlâ* di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 28 dan 49, QS. Al-Ma'ârij [70]: 5, serta QS. Al-Muzzammil [73]: 10, semuanya itu dengan makna 'bagus, indah atau baik'. Kata *jimâlat* di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 33 adalah bentuk jamak dari kata *jamal* yang berarti 'unta'. Kata *jumlah* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 32 bermakna 'sekaligus'. Konteks ayat ini mengenai pertanyaan orang kafir, mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan sekali turun saja. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## JANÂ ( جَنَى )

Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *janâ* adalah 'memetik buah dari pohonnya'. Selain itu, kata *janâ* juga berarti 'melakukan dosa/kesalahan'. Kata *jinâyah* ( جِنَايَة = kejahatan) termasuk ke dalam pengertian kedua ini. *Al-jânî* ( الْجَانِي = buah yang dipetik), *Al-janiyyah* ( اَلْجَنِيَّةُ = kain sutera, dan juga berarti dosa), *Al-janiy* ( الْجَنِي = pemetik buah, dan juga berarti yang berbuat dosa/kejahatan).

Kata *janâ* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 54, kata *janiyya* disebut juga satu kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 25. Kata *janâ* di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 54 berkaitan dengan nikmat surga. Penghuni surga bertelekan di atas permadani yang sebelah dalamnya dilapisi sutra. Di dalam surga ada buah-buahan yang dapat dipetik dari dekat. Kata *janiyyâ* ( جَنِيًّا ) di dalam QS. Maryam [19]: 25 dipergunakan di dalam konteks kisah kelahiran Nabi Isa bin Maryam. Allah memerintahkan kepada Maryam (ibu Isa) agar menggoyang pangkal pohon kurma ke arahnya. Dengan demikian, buah kurma yang masak jatuh berguguran. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## JANAF ( جَنَف )

Asal makna kata *janaf,* menurut Ibnu Faris dan Muhammad Ismail Ibrahim, adalah 'menyimpang', 'berlaku zalim', atau 'tidak adil'.

Kata *janaf* ( جَنَف ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182. Kata *mutajânif* ( مُتَجَانِف ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3. Kata *janafa* ( جَنَف ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182 berhubungan dengan masalah wasiat. Bila seseorang khawatir terhadap orang yang berwasiat itu berlaku berat sebelah (tidak adil) atau berbuat dosa, lalu ia mendamaikan mereka maka tidaklah ada dosa baginya. Yang dimaksud dengan mendamaikan di sini ialah menyuruh orang yang berwasiat berlaku adil di dalam berwasiat sesuai dengan ketentuan syarak.

Kata *mutajânif* ( مُتَجَانِف ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 digambarkan di dalam konteks pembicaraan tentang jenis-jenis barang/makanan yang diharamkan Allah, yaitu bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat disembelih. Namun, di dalam keadaan terpaksa karena kelaparan, tanpa sengaja/cenderung berbuat dosa, jenis-jenis barang tersebut boleh dimakan, sekedar untuk mempertahankan hidup.
❖ *Hasan Zaini* ❖

## JANB ( جَنْب )

Kata *janb* ( جَنْب ) berasal dari *janiba* ( جَنِب ) – *yajnubu* ( يَجْنُبُ ) – *janban wa janâbatan* ( جَنْبًا وَجَنَابَةً ) yang berarti 'di sisi', 'di samping', dan bisa juga berarti 'jauh' dan 'menjauhkan'. Menurut Ar-Raghib dan Ibnu Faris, kata *janb* bisa memunyai dua arti. **Pertama**, berarti 'dekat' atau 'di samping', 'di sisi' (*an-nâhiyah* = النَّاحِيَةُ); **kedua**, berarti 'jauh' dan 'menjauhkan' (*al-bu'du* = الْبُعْد ). Di dalam Al-Qur'an kata *janb* disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Az-Zumar [39]: 56, dan QS. Yûnus [10]: 12. Semua

kata *janb* di dalam ayat ini memunyai arti yang tidak jauh berbeda dengan yang disebutkan di atas. Kalau *janb* ( جَنْب ) dihubungkan dengan kata yang lain, artinya agak berbeda, seperti kata *ash-shâhib bil-janb* ( الصَّاحِبُ بِالْجَنْبِ ), berarti 'yang sejawat' dan *li janbihî* ( لِجَنْبِهِ ), *junûbuhum* ( جُنُوْبُهُمْ ), yang berarti 'berbaring'.

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36 ini Allah swt. menekankan perlunya saling berbuat baik terhadap sesama, khususnya terhadap ibu bapak, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan yang jauh, termasuk terhadap teman sejawat (*ash-shâhib bil-janb* = الصَّاحِبُ بِالْجَنْبِ ), orang yang merantau untuk belajar (*ibn sabîl*), serta hamba sahaya.

Menurut Thabathabai, berbuat baik itu sama dengan mencari keridhaan Allah, mengharapkan pahala akhirat, tidak mengikuti hawa nafsu, dan tidak berbuat syirik. Menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud dengan *ash-shâhib bil-janb* ( الصَّاحِبُ بِالْجَنْبِ ) adalah teman sejawat di dalam perjalanan, sedangkan menurut Az-Zamakhsyari, *ash-shâhib bil-janb* ( الصَّاحِبُ بِالْجَنْبِ ) adalah orang yang menemani kita baik dalam perjalanan, tetangga sebelah rumah, maupun teman dalam menuntut ilmu. Bahkan, teman duduk di samping kita juga termasuk ke situ.

Adapun kata *janb* yang digunakan dengan ungkapan *li janbihî* ( لِجَنْبِهِ ) yang terdapat dalam QS. Yûnus [10]: 12 berarti 'dalam keadaan berbaring'. Kata itu digunakan Al-Qur'an untuk menjelaskan bahwa manusia apabila ditimpa bahaya, berdoa kepada Tuhan di dalam keadaan berbaring, duduk atau berdiri.

Kata *junûb* ( جُنُوْب ) berasal dari kata yang sama dengan *janb* ( جَنْب ), yaitu dari *janaba* ( جَنَبَ ), *yajnubu* ( يَجْنُبُ ), *janâbatan* ( جَنَابَةً ) yang berarti *al-bu'du* ( الْبُعْد ), 'jauh' dan 'menjauhkan'.

Menurut Ahmad Faris bin Zakaria, asal kata *al-janâbah*, yang berarti kondisi seseorang yang telah melakukan hubungan suami-istri, atau keluar sperma, yang menyebabkan tidak suci, berasal dari pengertian kata *al-bu'du* ( الْبُعْد ), yaitu suatu perbuatan yang menjadikan pelakunya menjauh dari shalat, masjid, membaca Al-Qur'an dan sebagainya, sesuai dengan ketentuan hukum syariat.

Di dalam Al-Qur'an kata *junûb* ( جُنُوْب ) (terdapat *waw* antara *nûn* dan *bâ*) disebut lima kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 103, QS. Âli 'Imrân [3]: 191, QS. At-Taubah [9]: 35, QS. Al-Hajj [22]: 36, dan QS. As-Sajadah [32]: 16. Kata-kata *junûb* ( جُنُوْب ) yang terdapat di dalam ayat di atas diartikan sebagai 'berbaring', sedangkan kata *junub* ( جُنُب ) (tanpa *waw* antara *nun* dan *ba*) disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 36 dan 43, QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, serta QS. Al-Qashâsh [28]: 11. Kata-kata *junub* ( جُنُب ) yang terdapat pada ayat-ayat terakhir ini diartikan sebagai 'tidak suci' atau 'menjauhkan diri dari hal-hal yang dilarang menurut hukum syariat, seperti shalat, membaca Al-Qur'an, dan ke masjid'.

Kata *junûb* (dengan arti 'berbaring') pada QS. An-Nisâ' [4]: 103 menurut Thabathabai adalah *kinâyah* (kiasan). Artinya, kiasan terhadap orang yang melakukan zikir kepada Allah di dalam segala situasi dan kondisi dan zikir itu dilakukan secara terus-menerus. Ayat ini juga berkaitan dengan QS. Âli 'Imrân [3]: 191 yang menjelaskan faedah zikir kepada Allah di dalam keadaan apa pun. Kebiasaan ini merupakan ciri orang yang berakal (*ulul al-albâb* = أُوْلُوْ الْأَلْبَاب ), yaitu mereka yang senantiasa mengamati dan mencari hikmah dan rahasia di balik ciptaan Allah. Mereka inilah orang-orang yang dijanjikan Allah surga di akhirat nanti.

Kata *junûb* ( جُنُوْب ) dengan tambahan huruf *waw* setelah *nûn* berbeda dengan kata *junub* tanpa *waw* pada QS. An-Nisâ' [4]: 43 yang berarti 'tidak suci' atau menjauh dari shalat dan sebagainya. Pada Ayat 43 QS. An-Nisâ' ini Allah swt. menjelaskan bahwa orang Mukmin dilarang mengerjakan shalat di dalam keadaan *junub* ( جُنُب ) (tidak suci karena bersetubuh dengan istri, atau karena sebab lainnya). Ia harus bersuci terlebih dahulu; jika di dalam perjalanan (musafir) ia boleh bertayamum, kemudian baru mengerjakan shalat. Jadi, pada Ayat 43 QS. An-Nisâ' *junub* ( جُنُب ) berarti 'tidak suci' karena keluar mani

(sperma) atau sebab lainnya sehingga menjauhkan pelaku *junub* ( جُنُب ) dari perbuatan yang dilarang oleh hukum syara'.

Pada QS. Al-Qashash [28]: 11 kata *junub* ( جُنُب ) memiliki arti 'jauh (lawan dekat)', yaitu berkaitan dengan kisah Nabi Musa as. yang dihanyutkan ibunya di sungai Nil hingga jauh dan kemudian dipungut oleh keluarga Firaun.

Adapun pada QS. As-Sajadah [32]: 16 kata *junûb* ( جُنُوْب ) diartikan dengan 'lambung' atau 'perut', yaitu lambung orang-orang Mukmin itu jauh dari tempat tidurnya. Artinya orang-orang Mukmin yang mengerjakan shalat malam mengharapkan ridha dan ampunan Allah; mereka sering tidak tidur di malam hari sehingga diberi kiasan "lambung" mereka jauh dari tempat tidur.

Jadi, kata *janb* ( جَنْب ) dan *junub* ( جُنُب ) di dalam Al-Qur'an tidak semata-mata berarti 'sisi', 'di samping', dan 'jauh' atau 'menjauhkan', tetapi juga berarti 'berbaring' (di dalam arti kiasan). Selain itu, konteks junub juga memberi arti 'perbuatan yang menjauhkan seseorang dari shalat, membaca Al-Qur'an, dan pergi ke masjid' (dua yang terakhir masih terdapat perbedaan pendapat di antara ulama, khususnya ulama fiqih). Kata *junub* ( جُنُب ) ini bagi kaum Muslim sudah sangat populer diartikan sebagai tidak suci dari hal-hal yang ditentukan hukum syara'. ❖ *Hatamar* ❖

## JANNA ( جَنَّ )

Kata *janna* di dalam bentuk kata kerja masa lalu (*mâdhî*) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 76. Di dalam bentuk-bentuk lainnya, kata itu disebut sebanyak 221 kali; misalnya di dalam bentuk *jânn* ( جَانّ ) sebanyak tujuh kali seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 27, di dalam bentuk *al-jinn* ( الْجِنّ ) 22 kali seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 100, di dalam bentuk *jinnah* ( جِنَّة ) 10 kali seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 184, di dalam bentuk *majnûn* ( مَجْنُوْن ) 11 kali seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 6, dan di dalam bentuk *jannah* ( جَنَّة ) dengan segala bentuk *tatsniyah* ( تَثْنِيَة = dua) dan jamaknya 161 kali seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 35.

Kata *janna* yang berasal dari *janana* ( جَنَن ) pada asalnya berarti 'tertutup', yaitu tidak dapat dijangkau oleh pancaindra manusia. Dari akar kata inilah pengertiannya berkembang sejalan dengan perkembangan konteks pemakaiannya sehingga terbentuk berbagai kata lain. Misalnya, kata *janîn* ( جَنِيْن ) diartikan dengan 'bayi yang masih berada di dalam kandungan ibunya'. Diartikan demikian karena bayi tersebut masih tertutup oleh perut ibunya. Salah satu makhluk halus ciptaan Tuhan disebut jin karena hakikat dan wujudnya tidak dapat diketahui oleh indra manusia. Seorang yang gila disebut *majnûn* karena akalnya tertutup. Kebun yang dipenuhi dengan tumbuh-tumbuhan sehingga menutupi pandangan manusia dinamai *jannah;* kata ini diartikan juga dengan 'surga' karena hakikat surga tertutup dari pengetahuan indra dan akal manusia, atau karena di sana terdapat hal-hal yang oleh Nabi saw. diketahui sebagai tidak pernah terlihat oleh mata, terdengar oleh telinga, dan terjangkau oleh akal pikiran manusia.

Ayat-ayat yang menyebut kata *janna* dengan segala bentuknya itu memberi keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk arti-arti sebagai berikut:

1. Gelap, tidak ada cahaya disebabkan mata hari telah terbenam dan malam pun tiba (QS. Al-An'âm [6]: 76);
2. Surga, tempat orang-orang yang beriman dan beramal saleh kelak di Hari Kemudian (QS. An-Nisâ' [4]: 124);
3. Janin, yaitu bayi yang masih berada di dalam kandungan (QS. An-Najm [53]: 32);
4. Perisai yang dapat digunakan untuk melindungi diri dari senjata musuh atau untuk memperkuat ucapan-ucapan bohong agar orang lain memercayainya (QS. Al-Mujâdilah [58]: 16);
5. Gila, sakit jiwa, rusak ingatan, atau tertutup akal seperti yang sering dituduhkan Firaun kepada Nabi Musa (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 27) atau kata-kata yang diucapkan orang-orang kafir kepada Nabi Muhammad (QS. Al-Hijr [15]: 6);
6. Kebun yang ditumbuhi oleh tanaman-

tanaman yang subur dan menghasilkan buah-buahan yang lezat serta membawa kemakmuran suatu negeri (QS. Sabâ' [34]: 15) atau ditumbuhi oleh tumbuh-tumbuhan yang buahnya pahit (QS. Sabâ' [34]: 16);

7. Jin, yaitu makhluk halus yang berakal ciptaan Tuhan; mereka menerima syariat sebagaimana syariat yang diterima umat Nabi Muhammad saw. (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 56).

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## JÂR ( جَار )

Kata *jâr* adalah bentuk *mufrad* untuk kata *jîrân wa jiwâr* ( جِيْرَان وَجِوَار ). Kata ini terambil dari akar kata yang rangkaian huruf-hurufnya mengandung makna 'bertetangga', 'berdampingan', 'pelindung', 'penolong', atau 'sekutu'. Di dalam hadits Nabi saw. ditemukan kata *jâr* ( جَار ) dengan arti 'tetangga', yakni hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim yang bersumber dari Abu Hurairah, "... *Waman kâna yu'minu bi-llâhi wal-yaumil-âkhiri falyuhsin ilâ jârihi...*" ( وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُحْسِنْ اِلَى جَارِه = ...Dan barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaklah ia berlaku baik kepada tetangganya...).

Secara leksikal, kata *jâr* memunyai beberapa arti. Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul 'Arab* mengartikan kata ini dengan 'orang yang berdampingan rumah', 'orang yang memperoleh perlindungan', 'penolong', dan 'rumah-rumah yang berdekatan'. Louis Ma'luf di dalam *Al-Munjid fil-Lughah* menuliskan makna kata *al-jâr* dengan 'orang yang meminta perlindungan' atau 'orang yang memberi perlindungan kepada seseorang'. Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fî Gharîbil Qur'ân* memberi arti kata *jâr* dengan 'orang yang menempati tempat tinggal yang berdekatan'.

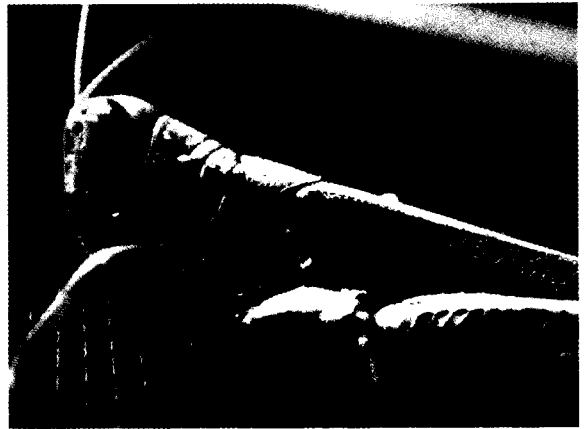
Di dalam Al-Qur'an, kata *jâr* ( جَار ) ditemukan sebanyak tiga kali pada dua ayat, yakni QS. An-Nisâ' [4]: 36 (dua kali) dan QS. Al-Anfâl [8]: 48. Pada ayat yang pertama, kata *al-jâr* disebutkan dua kali, yang kesemuanya mengandung makna 'tetangga', sebagaimana firman Allah swt., "... *wal-jâri dzîl-qurbâ wal-jâril-junubi*" ( وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ = ... tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh). Terdapat perbedaan pendapat ulama tentang batasan pengertian *al-jâr* ( اَلْجَار = tetangga). Ali bin Abi Thalib misalnya, memberi batasan dari segi jarak untuk makna 'tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh', yaitu sejauh seruan yang bisa didengar. Nauf Asy-Syami menafsirkan 'tetangga dekat' adalah orang Islam dan 'tetangga jauh' adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani. Sebagian mufasir berpendapat, bahwa siapa yang menempati suatu tempat atau berada di dalam suatu kota adalah bertetangga. Sebagian ulama menafsirkan *al-jâri dzîl-qurbâ* ( اَلْجَارِ ذِى اَلْقُرْبَى ) adalah tempat tinggal yang berdekatan dan *al-jâril-junubi* ( اَلْجَارِ اَلْجُنُبِ ) adalah tempat tinggal yang berjauhan. Ibnu Syihab Az-Zuhri mengemukakan, bahwa batasan makna *al-jâr* ( اَلْجَار = tetangga) adalah empat puluh rumah ke arah setiap penjuru. Al-Qurthubi sendiri berpendapat bahwa baik Muslim maupun non-Muslim yang berdekatan dan yang berjauhan mencakup arti 'bertetangga' walaupun tidak ada hubungan kekerabatan. Oleh karena itu, menurut Al-Maraghi, ayat ini memberi petunjuk kepada orang yang bertetangga agar saling menolong, mengasihi, dan saling berbuat baik, sekalipun kepada keluarga yang non-Muslim. Mengingat, Nabi saw. sendiri bersikap baik dan ramah terhadap tetangganya yang Yahudi. Hal ini dibuktikan, bahwa ketika menyembelih seekor kambing, beliau memberikan sebagian dagingnya kepada tetangganya tersebut.

Ayat kedua yang menggunakan kata *jâr* ( جَار ) adalah QS. Al-Anfâl [8]: 48. *Jâr* dalam pengertian ini adalah 'pelindung'. Al-Maraghi menjelaskan, bahwa balatentara setan disebarkan ke dalam barisan kaum musyrikin untuk menggoda dan merasuki ruh mereka yang jahat dengan hal-hal yang dapat memperdaya sekaligus berjanji untuk menjadi pelindung mereka. Dalam pada itu, balatentara malaikat pun

disebarkan ke dalam barisan kaum Muslim untuk mengilhami dan merasuki ruh mereka yang baik dengan hal-hal yang dapat meneguhkan hati dan menambah kepercayaan mereka akan janji bahwa Allah pasti menolong mereka. Ketika kedua pasukan telah saling melihat dan hampir bertempur maka setan dan balatentaranya berlalu di tengah-tengah kaum musyrikin agar para malaikat yang bergabung dengan kaum Muslim tidak sampai menemui mereka. Lalu, setan pun berlari mengkhianati janjinya sebagai pelindung.

Dengan demikian, kata *al-jâr/jâr* di dalam Al-Qur'an mencakup dua arti, yaitu 'tetangga' dan 'pelindung', sebagaimana makna pokoknya. Hakikat makna *al-jâr* dengan 'tetangga' ialah setiap orang harus memperlakukan tetangganya dengan baik seperti dirinya sendiri, tidak berlaku aniaya dan jahat terhadapnya, serta tidak pula menyusahkannya. Setiap orang memiliki kewajiban berlaku baik kepada tetangganya sekaligus memunyai hak diperlakukan secara baik oleh tetangganya, baik tetangga dekat maupun tetangga jauh, baik tetangga itu dari keluarga Muslim maupun dari keluarga non-Muslim, seperti Yahudi dan Nasrani. Adapun makna *jâr* dengan 'pelindung' adalah di dalam konteks pembicaraan tentang setan yang telah mengkhianati janjinya sebagai pelindung terhadap pengikut-pengikutnya (kaum musyrik), yakni ketika setan membuat orang-orang musyrik memandang baik perbuatan mereka dan senantiasa berada di samping untuk menjadi pelindung mereka, tetapi pada saat berkecamuknya perang Badr, ternyata setan meninggalkan tanggung jawabnya sebagai pelindung. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## JARÂD ( جَرَاد )

Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *jarâd* ( جَرَاد ) yang bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau)-nya *jarada* ( جَرَدَ ) ini secara bahasa adalah 'sesuatu yang nyata dan tampak jelas' karena tidak ada yang menutupinya. Kemudian, kata ini mengalami perluasan pengertian sesuai dengan kon-

*Pada Hari Kiamat manusia akan keluar dari kubur dengan berbondong-bondong seperti belalang (jarâd) yang beterbangan.*

teksnya. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, kata *jarada* juga berarti 'mengupas atau menguliti'. *Jarradal-'ûda* ( جَرَّدَ الْعُوْدَ ) berarti 'menguliti kayu'. Belalang disebut *jarâd* ( جَرَاد ) karena ia mengosongkan bumi dengan memakan tumbuh-tumbuhan yang ada di atasnya; tanahnya kelihatan dengan jelas karena tidak ada tumbuh-tumbuhan yang menutupinya. Kata lain yang seasal dengan *jarâd* adalah *jarîdah* ( جَرِيْدَة = surat kabar), *al-jardah* ( الْجَرْدَة = pakaian yang telah usang), *al-jurdu* ( الْجُرْدُ = puncak gunung pada ketinggian 1300-3000 meter), *al-jarâd wal-jarûd* ( الْجَرَادُ وَالْجَرُوْدُ = tempat yang tak bertumbuh-tumbuhan), *al-jard* ( الْجَرْدُ = kemaluan laki-laki atau perempuan, perisai, dan sisa harta), serta *al-jarîd* ( الْجَرِيْدُ = pelepah kurma).

Kata *jarâd* disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 133 dan QS. Al-Qamar [54]: 7. Kata *jarâd* ( جَرَاد ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 133 dalam konteks kisah Musa as., yang mendapat tantangan dari Firaun dan pengikutnya. Di dalam ayat ini disebutkan bahwa Allah mengirimkan siksa kepada mereka di dalam bentuk taufan, belalang, kutu, katak, dan darah (air minum mereka berubah menjadi darah) sebagai bukti yang jelas, tetapi mereka tetap menyombongkan diri. Kata *jarâd* ( جَرَاد ) di dalam QS. Al-Qamar [54]: 7 berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat. Mereka menundukkan pandangan ketika keluar dari

kubur di dalam keadaan berbondong-bondong seakan-akan mereka belalang yang beterbangan.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## JARAH ( جَرَحَ )

Kata *jarah* ( جَرَحَ ) di dalam Al-Qur'an, baik di dalam bentuk tunggal maupun bentuk jamak, disebut empat kali di dalam empat ayat, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 60, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 4 dan 45.

Secara etimologis kata *jarah* ( جَرَحَ ) berarti 'usaha atau luka', yakni usaha, atau pukulan yang dilakukan terhadap tubuh manusia, baik dengan benda tumpul maupun benda tajam, yang mengakibatkan terjadinya luka pada jasad sehingga memerlukan pengobatan.

Di dalam pemakaiannya, kata *jarah* juga bermakna 'cacat atau rusak', seperti penolakan hakim terhadap kesaksian seseorang di depan pengadilan karena di dalam kesaksian yang diberikan ada *jarh* ( جَرْح = cacat).

Kemudian, bila kata *jarah* di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan konteks pembicaraan yang diutarakannya, pengertiannya dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

1. *Jarah* dengan makna *kasaba* ( كَسَبَ ), yakni berusaha melakukan sesuatu di dalam kesadarannya, (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21). Pengertian yang sama juga ditemukan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 60.
2. *Jarah* juga dapat berarti pukulan yang dilakukan pada tubuh, baik tubuh manusia (QS. Al-Mâ'idah [5]: 45) maupun tubuh hewan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 4).

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 dikemukakan bahwa di dalam Taurat, Allah telah menetapkan bahwa nyawa dibalas dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka pun dengan qisasnya.

Di dalam hukum Islam bentuk hukum qisas itu dapat dikategorikan ke dalam tiga bentuk, yakni sanksi yang dijatuhkan terhadap orang yang menghilangkan nyawa orang lain, memotong/menghilangkan bagian-bagian tubuh meskipun kecil, seperti jari-jemari, gigi, telinga, hidung dan lain-lain, serta sanksi terhadap pelukaan yang dilakukan terhadap tubuh orang lain.

Khusus menyangkut hukum qisas bagi pelaku pelukaan (*jarh*) *khithâb* ( خِطَاب = tuntutan), ayat Al-Qur'an sesungguhnya hanya menyangkut orang Yahudi, tetapi berlaku juga bagi umat Islam. Hal tersebut belakangan ini diperkuat oleh berbagai hadits Rasulullah saw.

Kewajiban qisas bagi pelaku pelukaan itu hanyalah apabila dilakukan dengan sengaja; akan tetapi, apabila pelukaan itu terjadi tidak karena sengaja maka yang diwajibkan adalah diat.

Seiring dengan pengertian pelukaan, ditemukan di dalam ayat 4 QS. Al-Mâ'idah bahwa semua hasil buruan/tangkapan hewan terlatih, baik berupa anjing, binatang buas, maupun burung yang hanya melakukan pelukaan (tidak memakan) hewan buruannya maka hasil buruannya halal dimakan meskipun tidak sempat untuk disembelih. Namun, bila hewan terlatih tersebut masih memakan–tidak hanya menggigit dan melukainya sehingga mati–maka hasil tangkapannya tidak halal untuk dimakan. Pada Ayat 4 QS. Al-Mâ'idah itu sebenarnya bisa diterapkan kedua pengertian tersebut di atas, melukai dan berusaha. Melukai dipakai karena hewan terlatih tersebut hanya melukai binatang buruannya, tidak memakannya. Pengertian kedua adalah hewan terlatih tersebut berusaha untuk menangkap hewan buruannya.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## JÂRIYAH ( جَارِيَة )

Di dalam Al-Qur'an kata *jâriyah* disebut tiga kali di dalam tiga surah. Namun, kata *jarâ* dengan segala bentuknya disebut 63 kali di dalam 43 surah, terdiri dari kata *jarâ* ( جَرَى ), *tajrî* ( تَجْرِى ), *jarayna* ( جَرَيْنَ ), *tajriyah* ( تَجْرِيَة ), *yajrî* ( يَجْرِى ), *jâriyah* ( جَارِيَة ), *jawâr* ( جَوَار ), dan lain-lain, di antaranya QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 12.

*Jâriyah* dari segi terminologi terdiri dari huruf *jim – ra – ya* ( ج-ر-ي ), *jarâ*. Menurut etimologi berarti 'mengalirkan sesuatu dengan derasnya' bagaikan arus sungai, terus-menerus tanpa henti. Kata *jâriyah* digunakan juga terhadap

nikmat dan karunia dari Allah yang tak kunjung berhenti mengalir terhadap semua mahluknya, tanpa pandang bulu. Ungkapan yang sama juga bisa digunakan untuk kapal/sampan yang berlayar di lautan luas tanpa berhenti, juga digunakan untuk matahari yang senantiasa beredar diorbitnya.

Kata *jarâ* juga bisa digunakan untuk wakil karena ia menggantikan posisi orang yang diwakilinya. Juga bisa digunakan sebagai kata ganti dari perempuan karena perempuan pada hakikatnya senantiasa berperan di dalam kehidupan rumah tangga.

Di dalam konteks pembicaraan dalam Al-Qur'an ditemukan dua pengertian kata *jâriyah*.

1. Mengalir tanpa henti, sesuai dengan makna asalnya, (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 12) Ayat ini menggambarkan keadaan sungai yang mengalir di surga kelak tanpa henti. Aliran tersebut akan berjalan terus menerus tanpa akhir;
2. Kapal/bahtera yang berlayar mengarungi lautan tanpa henti, (QS. Al-Hâqqah [69]: 11). Ayat tersebut mengisahkan bahtera Nabi Nuh as. yang berlayar tanpa ada tempat berhenti tatkala air bah melanda negerinya, sampai menggenangi gunung yang tertingggi sekalipun. Kemudian, di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 3, Allah menggambarkan secara umum keadaan kapal yang berlayar, tanpa mengaitkannya dengan suatu peristiwa.

Dengan demikian, bila kata *jâriyah* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan konteks pembicaraannya, akan ditemukan pengertian yang mengacu pada pengertian asalnya, 'mengalir'. Namun, kadangkala Al-Qur'an menyebutkan bendanya, tetapi yang dimaksudkan adalah sifat dan keadaannya, seperti di dalam dua ayat pada butir kedua di atas. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## JASAD ( جَسَد )

Di dalam Al-Qur'an, kata *jasad* disebut empat kali di dalam empat surah, yakni QS. Al-A'râf [7]: 148, QS. Tâhâ [20]: 88, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 8, dan QS. Shâd [38]: 34.

Kata *jasad* dari segi bahasa berarti 'tubuh/badan manusia'. Pengertian tubuh di sini bersifat khusus dan spesifik, yakni berkaitan dengan manusia saja. Karena itu, *jasad* adalah apa-apa yang berkaitan dengan tubuh manusia, seperti tubuh hewan. Namun, di dalam pemakaian sehari-hari kerap kali *jasad* dikaitkan dengan hal-hal di luar tubuh manusia. Pemakaian semacam itu bersifat metaforis dan bersifat umum, bukan merujuk pada salah satu anggota tubuh manusia. Maknanya mencakup seluruh tubuh secara lengkap atau bagian-bagiannya secara terpisah.

Bila kata *jasad* dihubungkan dengan konteks pembicaraan yang dikemukakan Al-Qur'an maka ditemukan dua pengertian yang berbeda:

1. *Jasad* berarti 'tubuh manusia' (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 8). Di dalam ayat tersebut, Allah menerangkan kepada Nabi Muhammad bahwa para nabi dan rasul sebelumnya juga memakan makanan serta hidup dalam masa tertentu pula. Dari keterangan tersebut dapat disimpulkan bahwa segala sesuatu yang berbentuk jasad membutuhkan makanan, dan sebaliknya, segala sesuatu yang membutuhkan makanan termasuk di dalam kategori jasad. Dengan demikian, jelaslah bahwa malaikat dan jin tidak termasuk di dalam kata jasad karena mereka tidak membutuhkan makanan. Di samping itu, mereka bersifat immateri (rohani) yang tidak bisa dikatakan memunyai jasad.
2. *Jasad* juga bisa berarti 'bentuk yang sangat sempurna' (QS. Thâhâ [20]: 88). Di dalam ayat tersebut dikemukakan bahwa Samiri (tadinya salah seorang umat Nabi Musa) membuat patung anak lembu dan memerintahkan Bani Israil menyembahnya. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## JÂTSIYAH ( جَاثِيَة )

Kata *jâtsiyah* merupakan bentuk *ism fâ'il* dari *jâtsa, yajtsû* atau *yajtsî, jutsuwwah wa jitsiyyah*. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim dan Ibrahim Anis, kata ini berarti 'duduk di atas dua lutut' atau

'berdiri di atas ujung-ujung anak jari' (*jalasa 'alâ rukbataihi au qâma 'alâ athrâfi ashâbi'ihî* = جَلَسَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ أَوْ قَامَ عَلَى أَطْرَافِ أَصَابِعِهِ ). *Ummatun jâtsiyah* ( أُمَّةٌ جَاثِيَةٌ = bertekuk lutut karena ketakutan). Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *jâtsiyah* sebagai 'sekumpulan orang yang berdiri dan duduk'. Pengertian yang terakhir ini bertitik tolak dari pengertian *jutswah* ( جُثْوَة ), *jatswah* ( جَثْوَة ) dan *jitswah* ( جِثْوَة ), yang berarti 'batu yang berasal dari kumpulan tanah seperti kuburan', atau 'tumpukan batu', atau 'bukit kecil dari tanah'.

*Al-Jâtsiyah* adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an yang menempati urutan ke-45 dan termasuk kelompok surah-surah *Makkiyyah,* yang terdiri atas 37 ayat. Nama *Al-Jâtsiyah* (yang berlutut) diambil dari kata *jâtsiyah* yang terdapat pada Ayat 28.

Kata *jâtsiyah* hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam Ayat 28 surah ini. Kata *jitsiyyâ* ( جِثِيًّا ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 72. Kata *jâtsiyah* di dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 28 ini berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat, yaitu mereka semua dikumpulkan di hadapan mahkamah Allah yang Mahatinggi yang memberikan keputusan terhadap perbuatan yang telah mereka lakukan di dunia. Pada hari itu semua manusia bertekuk lutut di hadapan Allah.

Muhammad Husain At-Thabathabai dalam tafsirnya menjelaskan, bahwa maksud ayat ini, Nabi Muhammad dan nabi-nabi lainnya akan melihat semua umat duduk berlutut di dalam keadaan tunduk dan takut pada Hari Kiamat. Mereka semua dipanggil untuk melihat buku catatan amal mereka.

Menurut Al-Qurthubi, yang dimaksud dengan umat di dalam ayat ini adalah semua pemeluk agama. Sedangkan menurut Yahya ibn Salam yang juga dikutip Al-Qurthubi, hanya orang kafir. Menurut pendapat lain, hal ini berlaku umum, baik orang kafir maupun orang Mukmin sama-sama menunggu waktu pengadilan Ilahi.

Al-Qurthubi juga mencantumkan beberapa pendapat ulama dalam menakwilkan kata *jâtsiyah*. **Pertama**, pada hari itu orang berjalan di atas lutut dan ujung anak jarinya. **Kedua**, *jâtsiyah* maksudnya berhimpun, yaitu semua pemeluk agama akan berkumpul pada saat itu. **Ketiga**, pada hari itu mereka berpisah (kebalikan pendapat di atas). Ini pendapat Ikrimah. **Keempat**, arti *jâtsiyah* ialah bertekuk lutut, duduk di atas lutut (*al-julûs 'alâ al-rukbi*). Al-Qurthubi menegaskan bahwa asal makna kata *jutswah* adalah kumpulan segala sesuatu (*al-jama'ah min kulli syai'*).

Kata *jitsiyyâ* yang terdapat di dalam QS. Maryam [19]: 68 dan 72 juga berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat. Pada hari itu orang-orang yang ingkar dan zalim akan dibangkitkan bersama setan serta digiring ke neraka jahanam di dalam keadaan berlutut, sedangkan orang-orang takwa akan diselamatkan Tuhan. Ibnu Abbas sebagaimana dikutip oleh At-Thabathabai menjelaskan bahwa maksud ayat ini, ialah mereka akan hadir pada Hari Kiamat dalam suatu rombongan besar yang bertumpuk sehingga di antara satu dan yang lain saling menginjak. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## JAZÂ' ( جَزَاء )

Kata *jazâ'* merupakan kata dasar dari *jazâ – yajzî – jazâ'*. Kata *jazâ'* dalam berbagai bentuknya disebut 116 kali, tersebar di dalam 47 surah dan 109 ayat.

Menurut Al-Ashfahani di dalam kitab *Mu'jam*-nya, kata *jazâ'* berarti 'suatu balasan yang bermanfaat, cukup, memadai, atau pantas' (*al-ghinâ' wal-kifâyah* = الْغِنَاءُ وَالْكِفَايَةُ ).

Kata *jazâ'* yang diartikan dengan *al-kifâyah*, bukan *mukâfa'ah* ( مُكَافَأَة = senilai atau seimbang), hanya memberikan batasan minimal dan tidak memberikan batasan maksimal. Dengan demikian, apabila satu dibalas dengan satu, sudah dapat dikatakan sebagai balasan yang cukup, memadai, atau pantas. Apabila satu dibalas dengan dua atau lebih, tidak akan menyalahi/ merusak pengertian *jazâ'* sebagai balasan yang cukup, memadai, atau pantas. Oleh karena itu,

apabila kata *jazâ'* disebut tanpa menyertakan keterangan apa-apa sesudahnya, baik kata maupun indikasi, kata *jazâ'* tersebut mengandung arti 'balasan yang—setidak-tidaknya—seimbang dengan apa yang dilakukan (*al-'amal* = الْعَمَل ) yang menyebabkan dia berhak menerima jika balasan dimaksud berupa sesuatu yang menyenangkan, atau wajib menanggungnya jika balasan tersebut berupa sesuatu yang tidak menyenangkan'. Itulah sebabnya, ketika Allah swt. menjelaskan bahwa balasan atas satu kejahatan seimbang dengan kejahatan yang dilakukan, Allah swt. memberikan keterangan yang mengikuti kata *jazâ'* yang dimaksudkan sebagai tersebut di dalam firman Allah swt. di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 40 yang berbunyi, *wa jazâ'u sayyiatin sayyiatun mitsluhâ* ... ( وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا = dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa). Seandainya tidak ada kata *mitsluhâ* pada ayat tersebut, tentunya kita boleh saja beranggapan bahwa mungkin saja Allah swt. akan membalas kejahatan dengan berlipat ganda sebagaimana Allah swt. membalas kebaikan dengan berlipat ganda.

Kata *jazâ'* mencakup balasan baik dan balasan (ganjaran) buruk. Di antara 116 kata *jazâ'* di dalam Al-Qur'an terdapat 42 kali yang berarti balasan baik; 49 kali yang berarti balasan buruk, dan 25 kali berarti balasan yang umum atau netral (tanpa menyebutkan baik atau buruk).

Kata *jazâ'*, di dalam berbagai bentuknya, umumnya berkaitan dengan balasan Allah swt. di akhirat, kecuali ada 1) QS. Al-Baqarah [2]: 85 tentang balasan berupa kenistaan hidup di dunia bagi Bani Israil; 2) QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 tentang hukuman bagi pelaku tindak pidana (*hirâbah* = حِرَابَة ) dan Ayat 95 tentang hukuman bagi orang yang membunuh binatang buruan sedang di dalam keadaan ihram; 3) QS. Yûsuf [12]: 22 dan 25 tentang hikmah yang diberikan Allah swt. kepada Nabi Yusuf as. sebagai balasan atas kebaikan-kebaikan yang dimilikinya dan hukuman yang diusulkan oleh Zulaikha atas diri Nabi Yusuf as.; 4) QS. Al-Qashash [28]: 25 tentang imbalan berupa penghargaan dari Nabi Syuaib as. kepada Nabi Musa as.; serta 5) QS. Ash-Shâffât [37]: 80, 105, 110, 121, dan 131 tentang imbalan berupa keselamatan dan kesejahteraan yang dilimpahkan oleh Allah swt. kepada Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Harun, dan Ilyas as.

Sesuai dengan makna aslinya, yaitu *al-ghanâ' wa al-kifâyah* (manfaat dan balasan yang cukup, memadai, dan pantas), merupakan suatu pilihan yang cerdas menamai suatu pembalasan dengan *jazâ'*. Diketahui bahwa setiap pembalasan—baik atau buruk—pasti akan membawa manfaat bagi berbagai pihak. Balasan baik akan bermanfaat sebagai perangsang atau bagi orang untuk melakukan suatu kebaikan, sedangkan balasan buruk bermanfaat untuk menghalangi orang melakukan tindak kejahatan.

Kata *jaza'* tidak hanya muncul di dalam konteks hubungan di antara manusia dan Allah swt. (QS. Âli 'Imrân [3]: 144), tetapi juga di dalam konteks hubungan antarmanusia, seperti firman Allah swt., *Innamâ nuth'imukum li wajhillâh lâ nurîdu minkum jazâ'an wa lâ syukûrâ* ( إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا = Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah untuk mengharapkan keredaan Allah, kami tidak menghendaki balasan dari kamu dan tidak pula [ucapan] terima kasih) (QS. Al-Insân [76]: 9). ❖ *Cholidi* ❖

## JIBRÎL ( جِبْرِيْل )

Kata *jibrîl*, menurut ahli bahasa, disebut juga *jibrîn* dan *jibraîl* ( جِبْرِيْن وَجِبْرَئِيْل ) yang oleh Ibnu Jinni se-*wazan* dengan *fi'lail* ( فِعْلَيْل ), sedang *hamzah* di dalam kata tersebut adalah *zâidah* ( زَائِدَة = tambahan) dari kata *jibrîl*. Pendapat lain menyebutkan bahwa kata tersebut merupakan kata majemuk dari kata *jibr* ( جِبْر ) yang berarti 'hamba' dan *'îl* ( إِيْل ) yang berarti 'Tuhan'. Jadi, kata *jibrîl* berarti *''abd Allah'* ( عَبْدُ الله = hamba Tuhan). Dari segi istilah, *jibrîl* adalah nama malaikat yang bertugas menurunkan wahyu. Selain Jibril, ia juga disebut *ar-rûhul amîn* ( الرُّوْحُ الأَمِيْن = ruh yang dipercaya) dan *rûhul qudus* ( رُوْحُ القُدُس = ruh suci), sedangkan di dalam hadits, selain nama-nama tersebut, Jibril juga disebut *an-nâmûsul-akbar*

( النَّامُوْسُ الأَكْبَرُ = malaikat terbesar) yang bertugas menyampaikan risalah kepada para nabi dan rasul, seperti yang pernah disaksikan langsung oleh Nabi Musa as. Di samping itu, Jibril disebut *rasûlan* ( رَسُوْلاً = utusan), yang dengan perantaraannya Allah menyampaikan wahyu kepada para nabi, seperti disebutkan di dalam QS. Asy-Syu'arâ [42]: 51. Yang jelas bahwa Jibril adalah malaikat yang bertugas menyampaikan wahyu kepada para nabi, sedangkan malaikat yang lainnya dikatakan sebagai pembawa wahyu kepada hamba Allah yang saleh, seperti yang disebutkan di dalam QS. An-Nahl [16]: 2.

Kata *jibrîl* disebutkan sebanyak tiga kali di dalam Al-Qur'an yang terdapat di dua surah dengan makna yang sama, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97, 98 dan QS. At-Tahrîm [66]: 4. Ketiga ayat tersebut menyebutkan bahwa *jibrîl* adalah malaikat Allah yang bertugas menurunkan wahyu kepada para nabi dan rasul.

Istilah lain selain Jibril yang bermakna sama, seperti disebutkan sebelumnya, yaitu *ar-rûh* ( الرُّوْحُ = ruh) seperti di dalam QS. Al-Qadr [97]: 4, *ar-rûhul amîn* ( الرُّوْحُ الأَمِيْنُ = ruh yang dipercaya) seperti di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 193; dan *rûhul qudus* ( رُوْحُ القُدُسِ = ruh suci) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 87.

Di dalam QS. Al-Qadr [97]: 4 kata *ar-rûh* oleh mayoritas ulama tafsir diartikan malaikat Jibril yang pada malam *lailat al-qadar* turun bersama malaikat-malaikat lain. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 87 menjelaskan sikap orang-orang Yahudi yang selalu menentang nabi dan rasul, padahal mereka itu berasal dari kalangan mereka sendiri. Di dalam ayat ini, kalimat *"wa ayyadnâhu bi rûhil qudus"* ( وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ = dan kami memperkuatnya dengan ruh suci) itu terkait dengan kejadian Nabi Isa as. Kelahiran Nabi Isa adalah kejadian luar biasa, yaitu lahir tanpa bapak, yaitu "dengan tiupan ruh suci oleh Jibril kepada diri Maryam". Ada dua pendapat, *rûhul qudus* itu malaikat Jibril ataukah ruh yang ditiupkan oleh Jibril ke dalam perut Maryam yang sedang mengandung. Dari dua pendapat ini, yang sangat mungkin diterima adalah pendapat pertama, yaitu bahwa *rûhul qudus* itu adalah malaikat Jibril. Dan Jibril adalah malaikat yang bertugas mengemban wahyu, sebagaimana firman Allah di dalam QS. An-Nahl [16]:102. Jadi, *rûhul qudus* yang bertugas membawa wahyu, tidak lain kecuali malaikat Jibril. Ayat-ayat lain yang menjelaskan, bahwa *rûhul qudus* itu adalah Jibril bisa ditemukan, seperti di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 4, yang di dalam ayat tersebut menjelaskan tugas *rûhul qudus* (Jibril) untuk mengemban wahyu dari Allah kepada para nabi dan rasul. Adapun di dalam QS. Asy-Syu'arâ [26]: 193-195, Jibril juga disebut sebagai *ar-rûhul âmîn.* Di dalam hal ini , Nabi Muhammad saw. telah diperkuat dengan wahyu Allah yang diturunkan malalui Jibril. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

## JIBT ( جِبْتٌ )

Pada mulanya kata *jibt* adalah nama berhala, kemudian dipergunakan bagi apa saja yang disembah manusia selain Allah, yaitu setan, tukang sihir, atau tukang tenung.

Kata *jibt* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 51. Ayat tersebut berkaitan dengan sikap sebagian ahli kitab yang beriman kepada sesembahan selain Allah. Menurut Ahmad Musthafa Al-Maraghi, asal makna kata *jibt* ialah 'sesuatu yang jelek yang tidak terdapat kebaikan padanya'. Namun, yang dimaksud dengan *jibt* di dalam ayat tersebut adalah sifat waham, khurafat, dan dajal.

Muhammad Husain At-Thabathabai dan Al-Qurthubi berpendapat, bahwa asal kata *jibt* adalah *jibs* ( جِبْس = sesuatu yang tidak ada unsur kebaikan di dalamnya). Lebih lanjut Al-Qurthubi mengemukakan pendapat ulama di dalam menakwilkan kata *jibt* dan *thâgût* ( طَاغُوْتٌ ) di dalam ayat ini. Menurut Ibnu Abbas, Ibn Jubair dan Abul Aliyah, *jibt* adalah 'tukang sihir' menurut dialek Habasyah, dan *thâgût* adalah 'tukang tenung'. Menurut Umar ar., *jibt* adalah 'sihir' dan *thâgût* adalah 'setan'. Menurut Qatadah, *jibt* adalah 'setan' dan *thâgût* 'tukang tenung'. Menurut riwayat Ibnu Wahhab dari Malik bin Anas, *thâgût* adalah 'setiap sesembahan selain Allah', sedangkan *jibt* adalah

'setan'. Pendapat lain mengatakan, keduanya (*jibt* dan *thâgût*) adalah 'apa saja yang disembah selain Allah atau yang ditaati untuk melakukan maksiat kepada Allah'. Pendapat yang lain lagi mengatakan, *jibt* adalah 'iblis', sedangkan *thâgût* 'para pengikutnya'. Ada pula yang mengatakan, bahwa *jibt* adalah 'setiap yang diharamkan Allah', sedangkan *thâgût* 'setiap yang membuat manusia durhaka'. Menurut penilaian Al-Qurthubi, pendapat Malik lebih baik. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## JIDÂL ( جِدَال )

Kata *jidâl* adalah bentuk *mashdar* dari *jâdala* – *yujâdilu* – *jidâlan wa mujâdalatan* ( جَادَلَ – يُجَادِلُ – جِدَالاً – وَمُجَادَلَةً ). Kata tersebut sesungguhnya sudah mengalami perubahan, yakni penambahan satu huruf di antara huruf pertama *fâ' al-fi'l* ( فَاءُ الفِعْلِ ) dan huruf kedua *'ain al-fi'l* ( عَيْنُ الفِعْلِ ). Asal yang sesungguhnya adalah *jadala* – *yajdulu*/ *yajdilu* – *jadlan wa judûlan* ( جَدَلَ – يَجْدُلُ/يَجْدِلُ – جَدْلاً وَجُدُوْلاً ) yang berarti 'keras' (*shalb* = صَلْب ) atau 'kuat' (*qawî* = قَوِى ) atau dari kata *jadala* – *yajdalu* – *jadalan* ( جَدَلَ – يَجْدَلُ – جَدَلاً ) yang berarti 'membantah, berselisih, atau bercekcok' (*khushûmah* = خُصُوْمَة ) dan 'memalingkan atau membelokkan' (*fatl* = فَتْل ). Ketiga arti tersebut memunyai keterkaitan. Berbantah-bantah merupakan bentuk lain dari dialog yang biasanya dilakukan dengan nada dan keinginan yang keras serta membutuhkan argumentasi yang kuat untuk dapat memalingkan lawan dari pendapat yang semula.

Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam bukunya *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* menyebutkan, arti *jidâl* adalah 'berunding secara tegang' dan/atau 'berusaha untuk saling mengalahkan', tetapi dengan cara memberikan penjelasan dengan penuh kesungguhan. Adapun Ath-Thabarsi mengartikan *mujâdalah* sebagai 'memalingkan musuh (lawan berdialog) dari pendapat (mazhab) yang lama dengan cara mengajukan argumen'.

Kata *jidâl*, di dalam berbagai bentuknya, di dalam Al-Qur'an disebut 29 kali. Dari kesemua kata tersebut hanya satu kali yang berbentuk asli (bentuk tiga huruf) dan selebihnya sudah mengalami perubahan berupa penambahan huruf *alif* ( أَلِف ) setelah huruf pertamanya. Penambahan satu huruf semacam ini memungkinkan untuk penambahan makna, seperti makna saling melakukan (*musyârakah* = مُشَارَكَة ). Maka, dari makna 'membantah' berubah menjadi 'saling berbantah' dan dari makna mendebat berubah menjadi 'berdebat' atau 'berdialog secara argumentatif'.

*Jidâl* (*mujâdalah*) yang terdapat di dalam Al-Qur'an menunjukkan sekurang-kurangnya ada dua macam tujuan melakukan *mujâdalah*. **Pertama**, *mujâdalah* untuk mencapai kebaikan, seperti *mujâdalah* di dalam rangka menjelaskan informasi yang sebenarnya (QS. An-Nahl [16]: 125 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 46). **Kedua**; *mujâdalah* untuk keburukan, seperti *mujâdalah* di dalam rangka menyembunyikan informasi yang sebenarnya dan menggantikannya dengan informasi yang tidak benar (QS. Al-Anfâl [8]: 6, QS. Al-Kahf [18]: 56, QS. Al-Hajj [22]: 3 dan 8, serta QS. Al-Mu'min [40]: 5, 56, dan 69) atau *mujâdalah* di dalam rangka membela orang-orang yang khianat (QS. An-Nisâ' [4]: 107 dan 109).

Konteks pembicaraan ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *jidâl* dan/atau turunannya pada umumnya berkenaan dengan sikap negatif yang dimiliki oleh setan (QS. Al-An'âm [6]: 121), orang-orang yang kafir (QS. Al-An'âm [6]: 25), dan khianat (QS. An-Nisâ' [4]: 107 dan 109).

Unsur *mujâdalah* di dalam Al-Qur'an ialah 1) berdialog sekalipun di dalam bentuk perbantahan; 2) ada tujuan untuk menundukkan pihak lawan; 3) ada tujuan agar pihak lawan mengikuti pendapat kita; dan 4) ada argumen yang diajukan.

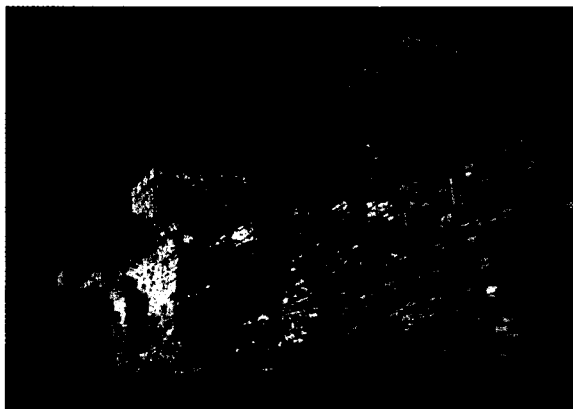
*Mujâdalah* merupakan salah satu metode dakwah yang ditawarkan Al-Qur'an (*wa jâdilhum bi allatî hiya ahsan* (QS. An-Nahl [16]: 125). ❖ *Cholidi* ❖

## JIDÂR ( جِدَار )

Kata *jidâr* ( جِدَار ) berasal dari kata *jadara* ( جَدَرَ ); akar katanya *jim, dal,* dan *ra'* dan memunyai dua arti dasar: 'tembok', 'munculnya sesuatu yang berupa tumbuh-tumbuhan atau selainnya'.

Jamaknya *judurun* ( جُدُرٌ ) atau *judrân* ( جُدْرَانٌ ). Dasar tembok disebut *jadar* ( جَدَرٌ ) seperti di dalam hadits, *Isqi yâ Zubair wa da'il-mâ'a yarji'u ilal-jadari* ( اِسْقِ يَازُبَيْرُ وَدَعِ الْمَاءَ يَرْجِعُ إِلَى الجَدَرِ = Siramkan, wahai Zubair, dan biarkan air kembali ke dasar tembok). *Jidâr* digunakan untuk tembok/dinding yang tinggi, sedangkan kata lain *hâith* ( حَائِطٌ ) digunakan untuk yang mengelilingi.

Kata *jadara* dan turunannya disebutkan empat kali di dalam Al-Qur'an, (QS. At-Taubah [9]: 97, Al-Kahfi [18]: 77 dan 82, dan Al-Hasyr [59]: 14).

Kata *jidâr* yang terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 77 dan 82, berhubungan dengan kisah Nabi Musa dengan Nabi Khidr; keduanya menemukan di dalam perjalanan sebuah bangunan/tembok yang akan runtuh, lalu diperbaiki oleh Nabi Khidr. Tindakan perbaikan tembok itu dianggap tidak rasional oleh Nabi Musa karena penduduk desa tempat tembok itu berdiri tidak memperlihatkan sikap persahabatan kepada keduanya; bahkan, mereka menolak permintaan keduanya untuk dijamu sebagai musafir yang sedang kelaparan. Peristiwa ini adalah salah satu dari tiga hal yang dianggap aneh, bahkan mengagetkan Nabi Musa, yang menyebabkan ia tidak mampu menahan kesabarannya untuk bertanya kepada gurunya, Khidr. Akibatnya Musa dianggap melanggar janji yang telah disepakati bersama sebelumnya. Akhirnya, dengan hati berat, Musa harus berpisah dengan Khidr. Dua peristiwa lain yang mendahului peristiwa penemuan tembok tersebut yang juga aneh bagi Nabi Musa, diinformasikan oleh ayat-ayat sebelumnya, yaitu peristiwa tindakan Khidr melubangi perahu yang ditumpanginya dan tindakannya membunuh seorang anak tanpa dosa.

*Jidâr; Orang-orang munafik kalaupun ikut berperang, mereka ingin berlindung di dalam benteng-benteng atau di balik tembok yang kukuh seperti ini.*

Oleh sebagian ulama, apa yang ada di bawah bangunan itu, yang oleh Allah disebut *kanz* ( كَنْزٌ ) diperselisihkan. Kebanyakan dari mereka mengatakan bahwa *kanz* itu adalah 'ilmu', sebagian lain mengatakan 'harta'.

Pada kata *judur* ( جُدُرٍ ) di dalam QS. Al-Hasyr terdapat empat macam bacaan di kalangan ulama: 1) *Judurin* ( جُدُرٍ ) bentuk jamak; bacaan ini dipilih oleh Abu 'Ubaidah dan Abu Hatim dengan alasan bahwa bentuk ini sepadan dengan kata *quran* ( قُرًى ) sebelumnya, yang juga adalah bentuk jamak. Bacaan ini juga menjadi bacaan umum. 2) Ibnu Abbas, Mujahid, Ibnu Katsir, Ibnu Muhaisin, dan Ibnu Umar membaca *jidâr* ( جِدَارٍ ) di dalam bentuk *mufrad*. 3) sebagian ulama Mekkah membaca *jadr* ( جَدْرٍ ), kata ini searti dengan *jidâr*. 4) Sebagian pula membaca *judr* ( جُدْرٍ ) bentuk jamak dari *jidâr*. Perbedaan bacaan tersebut tidak menimbulkan perbedaan makna kata itu.

Di dalam ayat itu dan ayat-ayat sebelumnya, Allah membuka rahasia orang-orang munafik yang tidak menepati janjinya terhadap orang-orang Yahudi. Mereka (orang munafik) pernah berjanji kepada orang-orang Yahudi Bani Nadir, akan memberikan pertolongan apabila mereka mendapat serangan dari orang-orang Islam dan akan ikut keluar bersama mereka apabila mereka diusir. Janji-janji itu tidak ada yang ditepati karena mereka adalah orang-orang pengecut. Bahkan, kalau pun ikut berperang, mereka harus berada di dalam benteng-benteng yang kukuh atau berlindung di balik tembok. Demikian yang ditegaskan di dalam ayat tersebut. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## JIHÂD ( جِهَاد )

Istilah *jihâd* di dalam berbagai bentuknya

terulang sebanyak 41 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *jihâd* yang berasal dari kata *juhd* ( جُهْد ) dan *jahd* ( جَهْد ), berarti 'kekuatan, kemampuan, kesulitan, dan kelelahan'. Dari pengertian itu dipahami bahwa jihad membutuhkan kekuatan, baik tenaga, pikiran maupun harta. Pada sisi lain, dipahami bahwa jihad pada umumnya mengandung risiko kesulitan dan kelelahan di dalam pelaksanaannya.

Kata *al-juhd* hanya dijumpai sekali di dalam Al-Qur'an, yakni QS. At-Taubah [9]: 79. Ayat ini berbicara mengenai sikap dan penghinaan orang munafik terhadap orang-orang beriman yang memberikan sedekah dengan sukarela, sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya. Adapun kata *al-jahd* ditemukan lima kali di dalam Al-Qur'an, masing-masing di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 53, QS. Al-An'âm [6]: 109, QS. An-Nahl [16]: 38, QS. An-Nûr [24]: 53, dan QS. Fâthir [35]: 42, semuanya berbicara di dalam konteks sumpah, baik sumpah yang benar maupun sumpah yang bohong. Akan tetapi, ayat-ayat tersebut cukup memberikan petunjuk tentang kesungguhan pelakunya di dalam bersumpah walaupun belum tentu benar.

Di dalam terminologi Islam, kata *jihâd* diartikan sebagai 'perjuangan secara sungguh-sungguh mengerahkan segala potensi dan kemampuan yang dimiliki untuk mencapai tujuan', khususnya di dalam melawan musuh atau di dalam mempertahankan kebenaran, kebaikan, dan keluhuran.

Meskipun begitu, istilah jihad yang dijumpai dalam Al-Qur'an tidak semuanya berarti berjuang di jalan Allah karena ada juga ayat yang menggunakan kata jihad untuk pengertian 'berjuang dan berusaha seoptimal mungkin untuk mencapai tujuan', walaupun tujuan yang dimaksud belum tentu benar. Hal seperti ini dijumpai di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 8 dan QS. Luqmân [31]: 15. Kedua ayat tersebut berbicara di dalam konteks hubungan antara anak yang beriman dan orang tuanya yang kafir.

Kata *jihâd* yang mengandung pengertian 'berjuang di jalan Allah', ditemukan pada 33 ayat: 13 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhi* ( فِعْل مَاضٍ = kata kerja bentuk lampau), lima kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja bentuk sekarang atau yang akan datang), tujuh kali di dalam bentuk *fi'l amr* ( فِعْل أَمْر = kata kerja perintah), empat kali di dalam bentuk *mashdar*, dan empat kali di dalam bentuk *ism fâ'il* ( إِسْم فَاعِل = kata benda yang menunjukkan pelaku). Ayat-ayat tersebut memberikan indikasi bahwa *jihâd* mengandung pengertian yang luas, yakni perjuangan secara total yang meliputi seluruh aspek kehidupan, termasuk di dalamnya perang fisik atau mengangkat senjata terhadap para pembangkang atau terhadap musuh.

Dengan begitu, istilah *jihâd* tidak selalu berkonotasi perang fisik, bahkan terdapat beberapa ayat yang berbicara tentang *jihâd*, tetapi tidak berkonotasi perang, khususnya ayat-ayat *Makkiyah* seperti QS. Al-'Ankabût [29]: 6 dan 69. Ayat-ayat tersebut memberikan indikasi bahwa *jihâd* yang dimaksudkan adalah mencurahkan seluruh kemampuan yang dimiliki untuk mencapai ridha Allah. Karena itu, orang yang berjihad di jalan Allah tidak mengenal putus asa, menyerah, atau berkeluh kesah. Bahkan, QS. Al-Furqân [25]: 52 yang juga termasuk ayat *Makkiyah*, secara tegas memerintahkan berjihad terhadap orang-orang kafir dengan *jihâd* yang besar. Akan tetapi, ayat ini pun tidak dapat dipahami sebagai *jihâd* di dalam bentuk kontak senjata, mengingat bahwa selama Nabi saw. mengembangkan misi kerasulannya di Mekkah, beliau tidak pernah melakukan kontak senjata dengan orang-orang kafir. Padahal, ayat-ayat ini secara jelas dan tegas memerintahkan agar menghadapi orang-orang kafir dengan jihad yang besar. Bahkan, ketika orang-orang musyrik mengadakan tekanan dan penyiksaan terhadap umat Islam, terdapat indikasi bahwa kaum Muslim berupaya menghadapi kekejaman tersebut tidak dengan berperang, tetapi beliau menyatakan kepada sahabatnya, *"Ishbirû fa innî lam u'mar bil-qitâli"* ( اِصْبِرُوْا فَإِنِّي لَمْ أُوْمَرْ بِالْقِتَالِ = bersabarlah kalian karena aku belum mendapat perintah untuk berperang). Dengan begitu, perintah berjihad di dalam QS. Al-

Furqân [25]: 52 di atas bukanlah perintah berperang. Perintah berjihad terhadap orang-orang kafir adalah dengan menggunakan Al-Qur'an, yakni menyampaikan ajaran Al-Qur'an dengan informasi rasional atau pendekatan-pendekatan lainnya yang dapat menarik perhatian mereka kepada Islam. Terbukti bahwa banyak orang kafir yang tertarik kepada Islam karena pendekatan yang lunak dan simpatik.

Di samping itu, QS. At-Taubah [9]: 73 dan QS. At-Tahrîm [66]: 9, secara tegas memerintahkan berjihad terhadap orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Terhadap orang kafir, jihad di dalam bentuk kontak senjata telah dilaksanakan oleh Nabi, tetapi terhadap orang-orang munafik, Nabi tidak melakukannya. Ini pun memberikan kesan bahwa jihad terhadap orang-orang munafik bukanlah jihad dalam bentuk mengangkat senjata sebab secara formal mereka adalah umat Islam; mereka juga tidak secara terang-terangan mengadakan aksi untuk menghancurkan Islam. Karena itu, usaha maksimal yang dapat dilakukan untuk menghadapi mereka adalah membendung pengaruh buruk yang ditimbulkan mereka.

Meskipun begitu, tidak dapat diingkari bahwa jihad dapat pula mengambil bentuk peperangan, tetapi jihad di dalam pengertian ini bersifat kondisional, bukan pengertian satu-satunya. Yang jelas bahwa jihad sebagai cara untuk memelihara dan mempertahankan ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat harus dilaksanakan secara terus-menerus. Karena itu pula maka jihad dalam pelaksanaannya harus bermotifkan tekad yang bulat untuk mencari ridha Allah. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menyatakan bahwa pengerahan tenaga, pikiran, dan harta benda secara optimal tidak boleh menyimpang dari jalan yang diridhai oleh Allah, seperti diisyaratkan di dalam beberapa ayat; misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 218, QS. Al-Mâ'idah [5]: 35 dan 54, QS. Al-Anfâl [8]: 72 dan 74, QS. At-Taubah [9]: 19, 24, dan 41, QS. Al-Hajj [22]: 78, QS. Al-Hujurât [49]: 15, dan QS. Ash-Shaff [61]: 11. Ayat-ayat tersebut memberi petunjuk bahwa orang yang mengerahkan tenaga, pikiran, dan harta bendanya akan memperoleh ridha Allah bila mereka berjuang dengan ikhlas pada jalan yang diridhai Allah.

Mengenai luasnya ruang lingkup dan cakupan jihad di jalan Allah, seperti yang ditunjukkan di dalam Al-Qur'an, meliputi jihad dengan diri dan jihad dengan harta, seperti disebutkan dalam beberapa ayat, misalnya: QS. Al-Anfâl [8]: 72, QS. At-Taubah [9]: 20, 41, dan 88, QS. An-Nisâ' [4]: 95, QS. Al-Hujurât [49]: 15, serta QS. Ash-Shaff [61]: 11. Istilah *jihad* di dalam ayat-ayat tersebut dikaitkan dengan alat yang digunakan untuk berjihad, yaitu harta dan diri. Hal ini dapat dimaklumi karena jihad tidak dapat dilaksanakan tanpa modal dan karena itu maka jihad disesuaikan dengan modal serta tujuan yang ingin dicapai. Sebelum tujuan tercapai dan selama modal masih ada di tangan, selama itu pula jihad masih tetap dituntut.

Di samping jihad dengan harta, juga disebutkan bersama-sama jihad dengan *anfus* ( أَنْفُس ), yang dapat berarti 'hati, jenis, nyawa, dan totalitas manusia'. Maka, ketika Al-Qur'an memerintahkan berjihad dengan *anfus*, ia dapat mencakup jihad dengan nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, dan pikiran, bahkan juga waktu dan tempat.

Perintah berjihad dengan menggunakan segala potensi dan kemampuan yang dimiliki manusia disebutkan pula di dalam QS. Al-Hajj [22]: 78. Hal itu berarti bahwa jihad merupakan puncak dari segala aktivitas. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## JISM ( جِسْم )

Kata *jism* ( جِسْم ) berarti 'badan, tubuh, substansi, dan semua yang memunyai panjang, lebar, dan kedalaman'. Kata ini memunyai akar kata *jîm, sîn,* dan *mîm,* yang makna dasarnya adalah 'berkumpulnya sesuatu'. Dari akar kata ini dibentuk kata *jasîm* ( جَسِيْم ) dan *jusâm* ( جُسَام ) yang berarti 'yang besar tubuhnya', dan *jusmân* ( جُسْمَان ) yang semakna dengan *jism.*

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar kata *jîm – sîn – mîm* hanya disebut dua kali, yaitu *al-jism*

( الْجِسْمِ ) pada QS. Al-Baqarah [2]: 247 dan *ajsâmuhum* ( أَجْسَامُهُمْ ) pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 4.

Penyebutan *jism* ( جِسْم ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 247 mengandung makna 'tubuh atau jasmani yang perkasa' sebagai salah satu persyaratan menjadi penguasa, pemimpin, atau raja. Secara khusus ayat tersebut menunjuk pada keistimewaan Raja Thalut (di dalam Injil Perjanjian Lama disebut Saul) yang diberi amanat oleh Nabi Samuel untuk memerintah Bani Israil setelah era Nabi Musa dalam menghadapi ancaman bala tentara musuh yang dipimpin Raja Jalut (Goliath). Pada mulanya Bani Israil tidak mau menerima Thalut sebagai raja mereka karena ia bukan dari kabilah besar, melainkan dari kabilah kecil di kalangan Bani Israil, dan juga bukan hartawan. Nabi Samuel menjelaskan bahwa pemilihan Thalut sebagai raja bukan pendapat dan pilihan pribadinya, tetapi berdasar pilihan Allah yang mengaruniainya keluasan ilmu pengetahuan dan keperkasaan tubuh. Thalut lebih pintar, lebih berani, lebih kuat, dan sabar di dalam peperangan daripada orang-orang Bani Israil lainnya. Oleh karena itu, orang yang diangkat sebagai pemimpin bangsa haruslah orang yang berilmu pengetahuan dan memiliki jasmani yang perkasa dan bagus.

Pada Ayat 47 Surah Al-Munâfiqûn, kata *jism* ( جِسْم ) dalam bentuk jamak, *ajsâmuhum* ( أَجْسَامُهُمْ ) mengacu ke tubuh, jasmani, atau perawakan orang-orang munafik yang menimbulkan kekaguman dan ketertarikan orang-orang yang memandangnya, termasuk orang-orang Islam. Kaum munafik yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah kaum munafik Madinah di masa Nabi Muhammad saw. yang dikepalai oleh Abdullah ibnu Ubay ibnu Salul. Penampilan lahiriyah mereka memukau orang lain dengan perawakan tubuh jasmani yang menawan, atau dengan pakaian indah gemerlapan sehingga ucapan mereka diperhatikan dan diindahkan. Ayat ini memperingatkan kaum Muslim agar jangan terpukau oleh *ajsâm*, tubuh, penampilan luar yang indah dari orang-orang munafik yang bermuka dua, dan agar tetap berpedoman kepada kebenaran ilahi dalam mencari kebenaran hakiki dan keadilan sejati, sekalipun yang menyampaikan kebenaran ilahi itu orang yang jasmani dan tubuhnya tidak menarik dan tidak menimbulkan kekaguman.

Dari pengungkapan Al-Qur'an, *jism* (di dalam bentuk tunggal) mengacu pada tubuh yang bagus, yang perkasa, sebagai salah satu persyaratan menjadi seorang pemimpin bangsa. Bentuk jamaknya (*ajsâm*) mengacu pada tubuh-tubuh yang bagus, yang mengagumkan, yang disalahgunakan oleh orang-orang munafik untuk memperdayakan orang-orang beriman; atau pada tubuh-tubuh yang bagus dari kaum munafik karena dibungkus oleh pakaian indah gemerlapan lagi mahal yang memukau orang lain sehingga mau memercayai dan meyakini ucapan si munafik sekalipun berisi kebohongan dan kedustaan terhadap Allah. ❖ *M.Rusydi Khalid* ❖

## JIYÂD ( جِيَاد )

Kata *jiyâd* ( جِيَاد ) adalah bentuk jamak yang diperselisihkan oleh para pakar bahasa mengenai bentuk *mufrad*nya. Ibnu Faris dan Al-Mubarrad berpendapat bahwa kata *jiyâd* ( جِيَاد ) tersebut adalah jamak dari *jawâd* ( جَوَاد ), sementara Ibnu Manzhur berpendapat bahwa kata *jiyâd* itu jamak dari *jayyid* ( جَيِّد ) walaupun demikian meraka sepakat bahwa kata tersebut apabila disifatkan pada kuda, maka ia berarti 'cepat' atau 'kuda yang cepat larinya'. Para pakar tersebut juga berbeda pendapat mengenai makna dasar kata ini dan kata lainnya yang seakar dengannya. Ibnu Faris dan Al-Mubarrad berpendapat bahwa makna dasarnya adalah *at-tasammuhu bisy-syai' wa kasratul-'athâ'* ( التَّسَمُّحُ بِالشَّيْءِ وَكَثْرَةُ الْعَطَاءِ = mendermakan sesuatu dan banyak memberi). Dari situ orang pemurah disebut *jawâd* ( جَوَاد = dermawan) karena suka menderma dan banyak memberi. Kuda yang kencang larinya juga disebut *jawâd* ( جَوَاد = dermawan) atau *jayyid* ( جَيِّد ) karena banyak mengeluarkan energi, sedangkan menurut Ibnu Manzhur, makna dasar kata tersebut adalah 'baik' sebagai kata antonim dari *radî* ( رَدِيْء =

buruk). Orang pemurah, kuda yang cepat larinya, dan hujan yang lebat, semuanya mengandung makna 'baik' sehingga disebut *jawâd* ( جَوَاد ), *jayyid* ( جَيِّد ), dan *jaud* ( جَوْد ).

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua, yaitu bentuk *jiyâd* ( جِيَاد ) yang terdapat di dalam QS. Shâd [38]: 31 dan bentuk *jûdî* ( جُوْدِي ) yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 44.

Penggunaan kata *jiyâd* ( جِيَاد ) di dalam QS. Shâd [38]: 31 tersebut dirangkaikan dengan kata *shâfinât* ( صَافِنَات ) dan keduanya menunjuk pada sifat kuda. Kata *jiyâd* ( جِيَاد ) menunjuk pada 'kuda yang kencang larinya', sedangkan kata *shâfinât* ( صَافِنَات ) menunjuk pada 'kuda yang tenang dan tegap di waktu berhenti atau berdiri'. Dengan

*Jiyâd; Kuda yang kencang larinya.*

demikian, rangkaian kata *ashshâfinâtul-jiyâd* ( اَلصَّـٰفِنَـٰتُ اَلْجِيَادُ ) menunjukkan pada kuda yang memiliki sifat sempurna, baik pada saat berhenti maupun pada saat berlari. Bila ia berhenti maka ia berdiri dengan tegap dan tenang dan bila ia berlari maka larinya sangat kencang; jika ia memburu pasti ia meraih buruannya dan jika ia diburu pasti tidak terkejar.

Adapun penggunaan kata *jûdî* ( جُوْدِي ) pada QS. Hûd [11]: 44 tersebut menunjuk pada nama sebuah gunung atau tempat. Ayat itu berkenaan dengan terlaksananya janji Allah kepada Nabi Nuh as. Untuk membinasakan orang-orang kafir dan menyelamatkan orang-orang yang beriman. Setelah bumi tenggelam oleh banjir yang besar lalu surut kembali, Nabi Nuh bersama orang-orang yang beriman dan sejumlah binatang yang ada di dalam perahu mendarat di bukit *Jûdî* yang terletak di Armenia sebelah selatan, berbatasan dengan Mesopotamia. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

## JIZYAH ( جِزْيَة )

Kata *jizyah* disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 29. Ditinjau dari segi asalnya, kata *jizyah* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *jazâ – yajzî* ( جَزَى - يَجْزِى ). Kata yang seasal dengan ini ditemukan 119 kali di dalam Al-Qur'an, tersebar di dalam berbagai surah.

Secara etimologis, kata *jizyah* berarti 'penempatan sesuatu pada tempat yang lain dan imbalannya'. Termasuk kategori ini ialah pembalasan yang baik dengan yang baik dan yang buruk dengan yang buruk, yang disebut dengan *jaza'*. Secara terminologis *jizyah* berarti sejumlah harta tertentu yang diambil dari warga non-Muslim yang disebut sebagai *ahl az-zimmah* ( أَهْلُ الذِّمَّة ). Pengertian ini tidak lepas dari arti dasar di atas karena *jizyah* dipungut sebagai imbalan bagi perlindungan diri mereka, dan perimbangan dengan zakat yang dikenakan atas warga Muslim. Dengan demikian, ada perlakuan yang sama dan adil antara warga Muslim dan non-Muslim yang taat kepada pemerintah Islam. Dengan *jizyah* itu, mereka berhak dilindungi dan memperoleh jaminan keamanan dari berbagai kezaliman, penganiayaan, dan gangguan, baik terhadap jiwanya, kehormatannya, harta kekayaannya, dan hak mereka di dalam melaksanakan ajaran agama mereka maupun berbagai aktivitas individual dan sosial mereka yang bersifat keduniawian.

Al-Qur'an hanya menyebut ahli kitab sebagai pembayar *jizyah*. Bardasarkan catatan sejarah yang direkam sunah, Rasulullah saw. telah menetapkan *jizyah* atas orang-orang Nasrani penduduk Najran pada tahun keenam Hijriah, beberapa tahun sebelum peperangan Tabuk. Selanjutnya, beliau memungut *jizyah* atas pemeluk Majusi di daerah Hajar serta orang-orang Yahudi

dan Nasrani dari daerah Yaman, yaitu tiap-tiap laki-laki dewasa dikenakan satu dinar. Tentang pemeluk Majusi, beliau bersabda, "Perlakukanlah mereka sebagaimana memperlakukan ahli Kitab." Atas dasar pernyataan ini maka pungutan *jizyah,* kata Ibnu Qayyim, dapat dikenakan atas warga non-Muslim lainnya, seperti orang musyrik, selama ia laki-laki dewasa. Dengan demikian, *jizyah* tidak dikenakan atas kaum wanita, anak-anak, hamba sahaya, dan orang gila. Demikian pula fakir miskin, orang buta, orang yang telah tua renta atau menderita sakit, dan para pendeta, kecuali mereka mampu.

Kewajiban *jizyah* hanya setahun sekali dan Al-Qur'an tidak menentukan jumlahnya. Rasulullah saw. hanya menetapkan satu dinar terhadap warga non-Muslim di Yaman atau sejenis pakaian yang senilai dengan itu. Umar menetapkan empat dinar atau empat puluh dirham atas warga Syam. Perbedaan tersebut agaknya disebabkan perbedaan kondisi perekonomian warga kedua wilayah tersebut. Yaman dikenal sebagai daerah yang ekonominya lemah, sedangkan Syam sebaliknya. Imam Malik berpendapat bahwa jumlah *jizyah* diserahkan kepada kebijakan pemerintah dengan mempertimbangkan kondisi ekonomi si wajib *jizyah;* tidak boleh melampaui batas kemampuannya sehingga memberatkan. *Jizyah* hendaknya sejalan dengan prinsip keadilan, toleransi, dan kemudahan dalam Islam. Itulah sebabnya, Dozy, seorang orientalis dari Belanda, dalam bukunya, *Islam,* sebagaimana dikutip oleh Muhammad Farid Wajdi dalam *Dâirat Ma'ârif Al-Qarn Al-'Isyrîn* menyatakan, bahwa *jizyah* di dalam Islam jauh lebih ringan dibandingkan berbagai pungutan pajak yang dikenakan oleh Imperium Romawi terhadap rakyat pribumi wilayah yang ditaklukkannya. Karena itulah, banyak bangsa yang tergerak kepada penaklukan Arab (Islam) dan meminta perlindungan mereka. Selanjutnya, jika si wajib *jizyah* memeluk Islam maka otomatis kewajiban itu gugur dan sebagai gantinya ia harus membayar zakat jika syarat-syaratnya telah terpenuhi. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

## JULÛD ( جُلُوْد )

Kata *julûd* ada dua kemungkinan kategorinya. **Pertama,** *julûd* merupakan salah satu bentuk kata benda (*mashdar*) dari *jaluda – yajludu – jaladat, julûd, jalad, majlûd* ( جَلُدَ-يَجْلُدُ-جَلَدَة، جُلُوْد-جَلَد-مَجْلُوْد ). **Kedua,** kata *julûd* merupakan bentuk jamak dari *jild* ( جِلْد ); bentuk jamaknya yang lain ialah *ajlâd* ( أَجْلاَد ).

Kata *julûd* dengan semua bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut tiga belas kali. Dua kali pada QS. An-Nûr [24]: 2 dan 4 di dalam bentuk kata kerja perintah (*fi'l amr* = فِعْل أَمْر ) dari *jalada – yajlidu* yang berarti 'pukullah'. Sebelas kali di dalam bentuk kata benda dengan perincian dua kali pada QS. An-Nûr [24]: 2 dan 4 di dalam bentuk kata *mashdar* dari *jalada – yajlidu* dan sembilan kali di dalam bentuk jamak dari *jild* yang berarti 'kulit'.

Kata *julûd* yang berkategori *mashdar* ada beberapa kemungkinan maknanya. Makna-makna tersebut di antaranya adalah 'keras' (*ash-shalabah* = الصَّلَبَة ), 'sangat kuat' (*asy-syadîd al-qawî* = الشَّدِيْدُ الْقَوِى ), dan 'sabar' (*al-shabr* = الصَّبْر ). Selain *wazn* ( وَزْن = patron) di atas masih terdapat *wazn* yang lain dan masing-masing memunyai makna sendiri-sendiri; yaitu *jalada – yajlidu – jald* ( جَلَدَ-يَجْلِدُ-جَلْد ) yang berarti 'memukul' (*adh-dharb* = الضَّرْب ), dan *jalida – yajladu – jalad* ( جَلِدَ-يَجْلَدُ-جَلَد ) yang bermakna 'terkena sesuatu yang keras' (*ashâbahul-jâlid* = أَصَابَهُ الْجَالِد ).

Kata *jild* sebagai bentuk tunggal dari *julûd* ( جُلُوْد ) memiliki makna 'kulit badan' (*qisyr al-badan* = قِشْر الْبَدَن ) atau "penutup tubuh hewan" (*ghisyâ' jasadil-hayawân* = غِشَاءُ جَسَدِ الْحَيَوَان ). Oleh karena itu, menurut Al-Ashfahani, kata *jaladahu* ( جَلَدَهُ ) berarti *dharabahu bil-jild* ( ضَرَبَهُ بِالْجِلْدِ = dia memukulnya dengan cemeti kulit) atau *dharaba jildahu* ( ضَرَبَ جِلْدَهُ = dia memukul kulitnya). Dengan demikian, *al-julûd*—sebagai bentuk jamak—bermakna 'beberapa kulit' atau 'kulit-kulit'. Bentuk *jild* tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an.

Dari aneka ragam arti yang terkandung di dalam kata *julûd* dan segala bentuk perubahannya ternyata dapat tercakup pada makna *al-*

*quwwah wash-shalâbah* ( الْقُوَّة وَالصَّلَابَة = kuat dan keras). Sesuatu yang keras tentunya kuat dan untuk menjadi kuat harus keras; seorang yang sabar pasti kuat dan mantap hatinya dan orang kuat hatinya tentunya sabar; setiap kulit harus tahan menerima terpaan dari luar dan sesuatu yang menghalangi tubuh dari terpaan sesuatu disebut kulit (penutup). Begitu seterusnya.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa kata *julud* merupakan suatu ungkapan untuk menyatakan badan (*abdân* = أَبْدَان ) secara keseluruhan sebagaimana kata *al-qulûb* ( قُلُوْب = hati) sebagai ungkapan untuk menyatakan jiwa (*nufûs* = نُفُوْس ) secara keseluruhan. Al-Qur'an QS. An-Nisâ' [4]: 56 dan QS. Az-Zumar [39]: 23 tampaknya sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Al-Ashfahani di atas.

Al-Qur'an di dalam memilih kata *julûd* dan turunannya agaknya disesuaikan dengan konteks pembicaraannya. Bentuk kata kerja perintah ditambah dengan kata bendanya—yang berupa kata dasar dan berstatus untuk mendefinitifkan yang diperintahkan agar memiliki kepastian—ditampilkan ketika berbicara mengenai sanksi terhadap suatu perbuatan maksiat yang berat dan berefek negatif yang luas—dalam hal ini perbuatan zina antara bujang dan gadis (*ghairu muhshan* = غَيْرُ مُحْصَن ) dan tuduhan berzina tanpa ada bukti yang sah—yang tidak hanya terbatas pada diri pelakunya sendiri, tetapi sangat mungkin menjangkau orang lain.

Ash-Shabuni menambahkan bahwa Allah memilih *fajlidû* ( فَاجْلِدُوْا ), bukan *fadhribû* ( فَاضْرِبُوْا ), menunjukkan bahwa memang tujuan dari hukuman ini adalah untuk menyakiti badan pelakunya. Hal ini, lanjut Ash-Shabuni, mengingat betapa besarnya maksiat yang dilakukannya.

Di dalam konteks pembicaraan tentang siksaan di akhirat—yang memiliki peluang untuk diampuni jika orang yang bersangkutan bertobat dan tobatnya diterima oleh Allah swt.—dan penjelasan mengenai kesaksian yang dikemukakan oleh kulit manusia terhadap dirinya sendiri di akhirat kelak serta memanfaatkan kulit binatang tertentu untuk memenuhi sebagian kebutuhan manusia, Allah hanya menggunakan kalimat berita, bukan kalimat perintah (*jumlah insyâ'iyyah* = جُمْلَة إِنْشَائِيَّة ).

Kata *julûd* yang berarti 'kulit' di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali dan bentuk yang lain—sebanyak empat kali—mengandung arti 'pukul' (*adh-dharb* = الضَّرْب ). Adapun arti yang berkenaan dengan persoalan hukuman berjumlah sepuluh kali dan tentang sikap diri manusia yang beriman terhadap Allah dan Al-Qur'an disebut dua kali di dalam QS. Az-Zumar [39]: 23.

❖ *Cholidi* ❖

## JUMU'AH ( جُمُعَة )

Kata *jumu'ah* merupakan kata turunan dari *jama'a – yajma'u – jam'an* ( جَمَعَ - يَجْمَعُ - جَمْعًا ). *Al-jam'* ( الْجَمْع ) memiliki makna denotatif yaitu 'berhimpun/berkumpulnya sesuatu dengan sesuatu yang lain'. Seorang ibu yang meninggal dan di dalam perutnya ada janin disebut *mâtat bi jum'* ( مَاتَتْ بِجُمْع ) karena ia masih menyatu dengan janinnya. Di samping makna denotatif, *al-jam'* memunyai beberapa makna konotatif yang penggunaannya disesuaikan dengan konteks pembicaraan. Sebagai contoh, apabila dikaitkan dengan konteks musyawarah maka *al-jam'* berarti 'sepakat' dan untuk makna yang demikian biasanya dipilih bentuk *al-ijmâ'* ( الإِجْمَاع ) dengan patron kata dari *if'âl* ( إِفْعَال ), sedangkan apabila pembicaraan dikaitkan dengan wanita (baca: istri), maka *al-jam'* ( الْجَمْع ) dapat berarti 'bersebadan', dan untuk makna semacam ini biasanya digunakan bentuk *mufâ'al* ( مُفَاعَل ) yang mengandung makna 'saling'. Makna lain yang mungkin dipasangkan pada kata itu ialah 'semua' (QS. Yâsîn [36]: 32 dan 53), 'golongan/kelompok' (QS. Âli 'Imrân [3]: 155 dan 166, QS. Al-Anfâl [8]: 41, serta QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 61).

Pada umumnya ayat-ayat yang menggunakan *jam'* dan kata turunannya, di dalam Al-Qur'an disebut 128 kali, berbicara di dalam konteks 1) membesarkan hati Rasulullah dan pengikutnya di dalam melaksanakan perjuangan; 2) janji ganjaran pahala (*al-wa'd* = الْوَعْد ) atau

ancaman Allah swt. (*al-wa'îd* = الْوَعِيْد ) terhadap kelompok tertentu, sesuai dengan yang mereka lakukan; dan 3) ancaman Allah ditujukan kepada kelompok makhluk tertentu (ancaman ini sesungguhnya untuk mempertegas keagungan dan keunggulan Allah swt. atas segala makhluk-Nya). Ternyata makna-makna konotatif dan denotatif tersebut memiliki keterkaitan yang erat, yaitu 'menyatu atau berkumpul sehingga kelihatan seperti satu adanya'.

Kata *al-jumu'ah,* yang di dalam Al-Qur'an hanya disebut satu kali, merupakan salah satu dari nama-nama hari yang terdapat di dalam seminggu, yaitu hari setelah hari Kamis dan sebelum Sabtu. Pada zaman Jahiliyah hari tersebut bernama *yaum al-'Arûbah* ( يَوْمُ الْعَرُوْبَة ).

Di dalam suatu riwayat, Ibnu Sirin menyebut bahwa suatu hari sebelum sampainya Rasulululah saw. di Madinah—ketika berhijrah dari Mekkah ke Madinah dan sebelum turunnya QS. Al-Jumu'ah [62]—penduduk Madinah berkumpul dan di antara mereka, yakni orang Anshar, ada yang mengajukan persoalan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani memiliki hari-hari tertentu yang mereka manfaatkan untuk berkumpul; umat Yahudi dengan hari Sabtunya dan umat Nasrani dengan hari Ahad (Minggu)-nya. Oleh karena itu, umat Islam menjadikan hari *'Arûbah* sebagai hari yang dimanfaatkan untuk berkumpul dan beribadah kepada Allah (baca: *dzikr Allâh* = ذِكْرُ الله ) dan mensyukuri segenap nikmat-Nya. Di dalam pertemuan yang pertama kali itu, yang berlangsung di rumah As'ad ibn Zurrah, mereka mengubah nama *al-'Arûbah* dengan nama yang baru, yaitu *Al-Jumu'ah* (Indonesia: Jumat). Untuk kepentingan pertemuan hari itu As'ad bin Zurah, sebagai tuan rumah, menyembelih seekor kambing atau domba.

Menurut riwayat lain, sebagaimana disebutkan di dalam buku *Lisânul-'Arab,* orang yang pertama kali menamakan hari *Al-'Arûbah* tersebut dengan *al-Jumu'ah* adalah Ka'ab bin Lu'ai. Kemudian dengan berbagai alasan—sebagaimana yang tercantum di dalam beberapa hadits yang di antaranya diriwayatkan oleh Muslim, Malik, dan Abu Daud—hari Jumat, di dalam komunitas Muslim, dikenal sebagai suatu hari yang paling mulia di antara hari-hari yang lain.

Adapun cara menyebut/membacanya kata itu ada tiga macam, yaitu *Al-Jumu'ah* ( الجُمُعَة ), *al-juma'ah* ( الجُمَعَة ), dan *al-jum'ah* ( الجُمْعَة ). Namun, Al-Qur'an turun hanya dengan dua bentuk bacaan yaitu *al-jumu'ah* sebagaimana yang dibaca oleh kelompok terbesar dari kalangan ulama dan *al-jum'ah* sebagai yang dibaca oleh Az-Zuhri dan Al-A'masy.

Kemudian kata *al-jumu'ah* oleh Allah dijadikan nama dari salah satu surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an, yaitu surah ke-62. QS. Al-Jumu'ah ini diturunkan Allah swt. setelah QS. Ash-Shaff [61). QS. Al-Jumu'ah tergolong surah *Madaniyah* dan ayatnya berjumlah sebelas dengan kandungan sebagai berikut: 1) pengutusan Nabi Muhammad merupakan karunia Allah terhadap umat manusia; 2) peringatan bagi umat Islam agar tidak mengikuti jejak atau sikap orang-orang Yahudi yang tidak mengamalkan isi kitab mereka; 3) tentang beberapa hal kegiatan muamalat yang dilarang untuk dilakukan ketika sedang dilaksanakan shalat Jumat.

Sebelum QS. Al-Jumu'ah [62) diturunkan, Allah telah mensyariatkan shalat Jumat bagi Nabi Muhammad beserta umatnya. Shalat Jumat untuk pertama kalinya dilakukan oleh Rasulullah di masjid yang terdapat di suatu lembah tempat tinggal keluarga Salim bin 'Auf, sedangkan masjid yang pertama kali didirikan adalah masjid di Quba' (suatu lembah tempat tinggal Amr bin 'Auf yang letaknya lebih kurang lima kilometer dari kota Madinah) yang dibangun oleh Rasulullah beserta sahabatnya ketika di dalam perjalanan hijrahnya ke Madinah. Dengan demikian, ayat tentang shalat Jumat ini bukan merupakan perintah Allah yang pertama tentang kewajiban shalat Jumat. ❖ *Cholidi* ❖

## JUNÂH ( جُنَاح )

Kata *junâh* berakar pada kata *janaha* ( جَنَحَ ) yang berarti 'condong', 'cenderung', 'berpihak'. Di dalam Al-Qur'an, kata ini dengan segala deri-

vasinya terulang sebanyak 34 kali; dua kali di dalam bentuk kata kerja, tujuh kali di dalam bentuk kata benda *janâh* ( جَنَاح ), (jamaknya *ajnihah* ( أجْنِحَة ), dan 25 kali di dalam bentuk kata benda *junâh* ( جُنَاح ). Kata *junâh* sendiri terdapat di 14 surah.

Kata benda *janâh* berarti 'sesuatu yang berada di samping'. Kalau diterapkan pada burung, berarti sayap; diterapkan pada manusia berarti tangan, ketiak, lambung, lengan; diterapkan pada ikan berarti sirip. Bisa juga diterapkan pada kapal, lembah, dan sebagainya.

*Junâh* berarti 'penyimpangan dari kebenaran', 'dosa'; bahkan, semua dosa dapat dimasukkan di dalam pengertian *junâh*. Diartikan demikian karena dosa condong membuat manusia menyeleweng dari kebenaran. Akan tetapi, semua kata *junâh* di dalam Al-Qur'an selalu didahului dengan *lâ an-nâfiyah* ( لا النَّافِيَة ) yang berarti 'tidak' sehingga berbunyi *lâ junâh* ( لاجُنَاح ), juga mesti didahului dengan ( لَيْسَ ) yang berarti 'tidak berdosa', 'tidak salah', 'tidak apa-apa', 'tidak ada keberatan', dan 'diperkenankan'. Maksudnya bahwa kata-kata (perbuatan) yang terdapat sesudah *lâ junâh* itu sama sekali bukanlah perbuatan dosa, baik dosa kecil maupun dosa besar. Jelasnya, perbuatan tersebut tidak termasuk di dalam kategori dosa apa pun.

Penggunaan istilah tersebut mempertegas makna kata-kata sesudah kata *lâ junâh* karena ketika ayat-ayat yang mengandung kata *lâ junâh* turun, kata-kata yang bermakna perbuatan itu sedang diperdebatkan di kalangan kaum Muslim tentang kebolehannya. Perdebatan itu mungkin karena perbuatan itu merupakan kebiasan Jahiliyah sehingga ada anggapan bahwa yang mengerjakannya dapat dipandang sebagai belum menjalankan ajaran Islam secara utuh, mungkin pula karena perbuatan itu "dilarang" oleh agama-agama sebelum Islam (terutama Yahudi), dan mungkin juga karena beberapa ayat Al-Qur'an yang turun sebelumnya dipahami sebagai melarangnya. Dengan demikian, penjelasan bahwa perbuatan-perbuatan tersebut bukan perbuatan dosa merupakan pelajaran bagi kaum Muslim di dalam rangka meluruskan prinsip-prinsip keimanan yang benar agar di kalangan umat Islam tidak terdapat tindakan yang mencampuradukkan kebenaran dengan kebatilan, sebagaimana yang berkembang di kalangan penganut agama Yahudi.

Perbuatan-perbuatan yang tidak mengandung dosa yang dijelaskan Al-Qur'an dengan kata-kata *lâ junâh*, adalah

1. Thawaf di antara Safa dan Marwah (QS. Al-Baqarah [2]: 158);
2. Mencari rezeki Tuhan (QS. Al-Baqarah [2]: 198);
3. *Khulu'* ( خُلْع ), yakni menebus diri bagi istri yang minta cerai, bila yakin hubungannya dengan suami tidak dapat diperbaiki lagi (QS. Al-Baqarah [2]: 229), di dalam bentuk perdamaian (QS. An-Nisâ' [4]: 128);
4. Menyapih anak sebelum dua tahun atas dasar musyawarah kedua orang tua (QS. Al-Baqarah [2]: 233);
5. Menyusukan anak kepada orang lain (QS. Al-Baqarah [2]: 233);
6. Wali membiarkan janda yang ditinggal mati setelah lewat masa empat bulan sepuluh hari dalam mengerjakan perbuatan makruf (QS. Al-Baqarah [2]: 234 dan 240);
7. Meminang wanita di dalam iddah dengan sindiran (QS. Al-Baqarah [2]: 235);
8. Tidak membayar mahar yang telah ditentukan ketika mencerai istri yang belum digauli (QS. Al-Baqarah [2]: 236);
9. Tidak mencatat transaksi dagang yang berlangsung dengan sukarela (QS. Al-Baqarah [2]: 282);
10. Mengawini anak perempuan bekas istri yang belum digauli (QS. An-Nisâ' [4]: 23);
11. Tidak membayar mahar yang telah ditentukan kepada istri asalkan dengan sukarela (QS. An-Nisâ' [4]: 24),
12. Meng-*qashar* ( قَصْر = memendekkan) shalat dalam perjalanan (QS. An-Nisâ' [4]: 101);
13. Meninggalkan jihad bila dalam uzur, seperti sakit (QS. An-Nisâ' [4]: 102);
14. Makan makanan yang telah lalu bagi orang

beriman dan beramal saleh (QS. Al-Mâ'idah [5]: 93);

15. Memasuki rumah yang tidak didiami untuk suatu keperluan (QS. An-Nûr [24]: 29);
16. Budak atau anak yang belum balig tidak meminta izin memasuki kamar orang tua di luar waktu aurat (sebelum shalat Shubuh, tengah hari, dan setelah shalat Isya) (QS. An-Nûr [24]: 58);
17. Tidak menutup aurat bagi wanita tua (QS. An-Nûr [24]: 60);
18. Makan bersama atau sendirian di rumah saudara (QS. An-Nûr [24]: 61);
19. Perbuatan salah karena khilaf (QS. Al-Ahzâb [33]: 5);
20. Nabi memilih istri yang akan terus digauli dan diceraiinya (QS. Al-Ahzâb [33]: 51);
21. Istri-istri Nabi berjumpa dengan muhrimnya tanpa tabir (QS. Al-Ahzâb [33]: 55); dan
22. Mengawini *muhâjirât* (wanita-wanita yang berhijrah) yang meninggalkan suami di dalam keadaan masih kafir, asal dengan membayar mahar (QS. Al-Mumtahanah [60]: 10). ❖ *Badri Yatim* ❖

## JUND ( جُنْد )

Kata *jund* di dalam bentuk tunggal biasanya diartikan sebagai 'tentara', sedangkan jamaknya ialah *junûd* ( جُنُوْد ). Di dalam Al-Qur'an, kata ini disebut 29 kali, tujuh kali di dalam bentuk tunggal, di antaranya terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 75, QS. Shâd [38]: 11, QS. Ad-Dukhân [44]: 24, dan 22 kali di dalam bentuk jamak, di antaranya, QS. Al-Baqarah [2]: 249 dan 250, QS. At-Taubah [9]: 26, dan QS. Yûnus [10]: 90.

Kata *jund* berasal dari kata *jand* ( جَنَد ) yang pada mulanya digunakan untuk menggambarkan 'himpunan sesuatu yang saling membantu sehingga menjadi kuat'. Dari sini arti *jund* berkembang sejalan dengan perkembangan masyarakat pemakai bahasa itu. Misalnya, tanah berbatu oleh orang Arab dinamakan *jund* karena tanah itu menjadi kukuh akibat perpaduan batu-batu kecil yang saling menguatkan. Sekelompok orang yang membantu memperkuat posisi mereka disebut *jundî* ( جُنْدِى ). Tentara (*'askar* = عَسْكَر ) dinamakan *jund* atau *junud* karena merupakan satu kesatuan yang kompak (padat), saling membantu dan saling mendukung sehingga menjadi kuat. Kata *jund* juga diartikan sebagai 'negeri' karena ia menghimpun beberapa daerah menjadi satu kesatuan yang memadat sehingga menjadi kuat. Akhirnya, setiap himpunan dan pemadatan dari bahagian-bahagian yang sama dinamai *al-jund* ( الجُنْد ).

*Jund* yang berarti 'tentara', kadang-kadang dihubungkan dengan Allah (tentara Allah), misalnya pada QS. Al-Insyiqâq [84]: 31 disebut *junûd rabbik* ( جُنُوْدَ رَبِّكَ = tentara Tuhanmu) dengan arti 'makhluk-makhluk yang dijadikan Allah sebagai alat yang kuat dan terpadu guna menghadapi musuh-musuh-Nya serta melaksanakan perintah-perintah-Nya'. Himpunan makhluk-makhluk Allah yang kuat dan terpadu yang disiapkan-Nya sebagai tentara ada di antaranya yang turun dari langit dan tidak terlihat oleh mata. Mereka turun atas perintah Allah untuk memerangi musuh-musuh-Nya (QS. At-Taubah [9]: 26 dan QS. Yâsîn [36]: 28). Tentara Allah itu, oleh para mufasir, ditafsirkan sebagai malaikat yang datang dari alam gaib. Oleh sebab itu, tidak dapat diketahui dengan rinci.

Kata *jund* dikaitkan dengan manusia, seperti tentara Nabi Sulaiman yang berasal dari jin, manusia, dan burung-burung yang diatur secara berkelompok dan terpadu (QS. An-Naml [27]: 17). Keadaan dan bentuk tentara Nabi Sulaiman itu tidak dapat diketahui. Juga seperti tentara Thalut yang dipersiapkan untuk menghadapi pasukan Jalut di dalam suatu peperangan. Mereka dapat dilihat dan diketahui karena mereka adalah manusia biasa (QS. Al-Baqarah [2]: 249). Kemudian, tentara Firaun yang dipersiapkan untuk memperkuat dan mempertahankan kedudukan Firaun di Mesir juga disebut *jund*. Mereka ini juga manusia dan mereka ditenggelamkan Tuhan di Laut Merah ketika mengejar Nabi Musa (QS. Al-Qashâsh [28]: 6 dan 40 serta QS. Ad-Dukhân [44]: 24). Disebutkan pula bahwa tentara orang Musyrik,

yang terdiri dari berhala-berhala yang mereka sembah dan mereka persiapkan untuk menjadi tentara yang menjaga mereka, disebut juga *jund* (QS. Yâsîn [36]: 75). Tentara di sini bukan malaikat dan bukan pula manusia, melainkan batu-batu yang mereka jadikan sembahan.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## JUNUB ( جُنُب )

Kata *junub* ( جُنُب ) adalah bentuk *mashdar* yang terambil dari akar kata *januba, yajnubu, junuban, janâbatan* ( جَنُبَ-يَجْنُبُ-جُنُبًا-جَنَابَةً ) yang secara umum dapat berarti: 'lambung' atau 'tulang rusuk', 'sisi atau arah', 'air mani', 'berbaring' dan 'jauh'. Di dalam kitab *Maqâyisul Lughah* dikatakan, bahwa secara bahasa *junub* memunyai dua arti yaitu *al-bu'du* dan *an-nâhiyah* ( البُعْدُ أَوْ النَّاحِيَة = jauh dan sisi atau arah). Ar-Raghib Al-Ashfahani membagi makna kata *janb* kepada tiga pengertian. Ia mengatakan, makna asal kata *al-janb* ( الْجَنْب ) yang jamaknya *al-junûb* ( الْجُنُوْب ) adalah *al-jârihah* ( الْجَارِحَة = anggota tubuh), sehingga lambung disebut dengan *junub*. Kemudian kata tersebut di-*isti'arah* (panjang)-kan untuk menyatakan *an-nâhiyah* ( النَّاحِيَة = arah). Jadi, kata ini digunakan untuk seluruh arah baik kanan, kiri, depan, belakang dan sebagainya. Makna kedua *al-qarîb* ( الْقَرِيْب = dekat) dan makna yang ketiga *al-ba'îd* ( الْبَعِيْدُ = jauh/ asing), seperti bila seseorang mengatakan *jannabasy-syai'* ( جَنَّبَ الشَّيْء = menjauhi sesuatu) dan *Ajnabî* ( اَجْنَبِي ) diartikan dengan 'orang asing'. Di dalam konteks lain, kata tersebut bisa berarti arah atau sisi, seperti *ash-shâhib bil-janbi* ( الصَّاحِبُ الْجَنْب = teman yang ada di sisi atau di samping) baik di dalam perjalanan, belajar, berdagang maupun lainnya. Terkadang dikata-kan *al-jârul-janbi* ( الْجَارُ الْجَنْبِي = tetangga dekat), tetapi tidak punya hubungan kekerabatan (pertalian darah). Selain itu, *junub* memunyai makna 'mani' yang disebabkan adanya persetubuhan antara laki-laki dan perempuan. Sebelum orang tersebut mandi, maka ia disebut dalam keadaan junub. Al-Ashfahani mengelompokkan makna mani tersebut ke dalam makna 'jauh' karena orang yang melakukan jimak, jauh dari melakukan ibadah. Selain makna di atas, Muhammad Ismail Ibrahim di dalam kitabnya *Mu'jam Al-Fâzh wa Al-A'lâm Al-Qur'âniyah,* mengatakan bahwa makna lain dari junub adalah *suqûth* ( سُقُوْط = roboh) yang merupakan *kinayah* (kiasan) dari mati.

Di dalam kitab *Tafsîr Al-Mîzân,* dikatakan, bahwa kata *junub* adalah bentuk *mashdar,* dan biasanya kata itu dipakai dengan makna *ism fâ'il* (pelaku). Oleh karena itu, ia selalu digunakan di dalam bentuk tunggal (*mufrad*) baik untuk laki-laki (*mudzakar*), perempuan (*muanats*), dua orang (*mutsannâ*) maupun untuk banyak (jamak). Seperti; "*ar-rijâlu awin nisâ'u junubun* atau *rajulâni awimra'atâni junubun* ( الرِّجَالُ أَوْ النِّسَاءُ جُنُبٌ أَوْ رَجُلاَنِ أَوْاِمْرَأَتَانِ جُنُبٌ = seorang laki-laki atau seorang perempuan itu *junub* dan dua orang laki-laki atau dua orang perempuan itu *junub*).

Kata *junub* dengan segala bentuknya ditemui di dalam Al-Qur'an sebanyak 32 kali—berasal dari *fi'l tsulâtsiy* ( ثُلاَثِي = tiga huruf), *tsulâtsî mazîd* satu huruf dan *tsulâtsiy mazîd* dua huruf—dengan makna yang berbeda. Satu kali di dalam bentuk *fi'l amar* dari kata *januba, ajnub* ( أَجْنُبْ ), yaitu pada QS. Ibrâhîm [14]: 35. Empat kali di dalam bentuk *mashdar, junub* ( جُنُب ), seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 36, dan 43. Tiga kali merupakan *mashdar, janbun* ( جَنْب ), yaitu seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 36. Lima kali di dalam bentuk jamak, *junûbun* ( جُنُوْب ), yaitu seperti pada QS. An-Nisâ' [4]: 103. Sembilan kali di dalam bentuk *ism fâ'il* (pelaku), *jânibun* ( جَانِب ), seperti terdapat pada QS. Al-Isrâ' [17]: 68. Delapan kali terambil dari *fi'l mâdhi* (kata kerja progressif), *ijtanaba* ( اِجْتَنَبَ ), seperti pada QS. Az-Zumar [39]: 17. Satu kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri', yujannabu* ( يُجَنَّبُ ) pada QS. Al-Lail [92]: 17.

Makna kata *junub* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dapat dikelompokan kepada mani (keadaan seseorang yang mengeluarkan mani karena persetubuhan). Makna tersebut dapat dipahami di dalam ayat QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6. Di dalam ayat tersebut, Allah melarang orang-orang yang beriman yang

di dalam keadaan *junub* memasuki masjid, kecuali sekedar lewat saja, hingga ia mandi. Kemudian, di dalam QS. Al-Mâ'idah, ditegaskan lagi kepada orang-orang beriman yang di dalam keadaan *junub* agar ia mandi sebelum melaksanakan shalat.

Ulama fiqih berpendapat bahwa keluar mani bukan merupakan salah satu indikasi *junub*. Menurut mereka, apabila seseorang melakukan persenggamaan, baik keluar mani atau tidak, maka ia tetap dikatakan *junub*. Dari pendapat di atas, agaknya makna *junub* lebih tepat dipakaikan kepada seseorang yang melakukan jimak dan belum sempat mandi.

Di samping memunyai makna 'mani', kata-kata *janbun* juga punya makna dekat. Pengertian tersebut ditemukan di dalam firman Allah QS. An-Nisâ' [4]: 36, *wa ash-shâhib al-janbi* ( وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ = teman yang berjalan di samping) dan QS. Az-Zumar [39]: 56.

Makna 'jauh' merupakan makna lain dari kata yang serumpun dengan *junub*. Muhammad Ismail Ibrahim, penulis *Mu'jam Al-Fâzh wal Al-A'lâmul Al-Qur'âniyah* mengatakan, bahwa makna *junub* di dalam surah di atas bukan berarti mani tetapi berarti jauh. Orang yang melakukan jimak dikatakan, *junub* karena mereka jauh dari melaksanakan shalat dan ibadah lainnya. Dan bahkan, makna di sebagian ayat memunyai konotasi 'tinggalkan' atau 'jauhi.' Dari 32 kata *junub* dengan segala bentuknya yang ditemukan di dalam Al-Qur'an, 17 di antaranya memunyai makna jauh, di antaranya pada QS. An-Nisâ' [4] : 36 dan 31.

'Berbaring' juga merupakan makna kata yang berasal dari akar kata yang sama dengan *junub*, seperti firman Allah pada QS. Ali-Imran [3]: 191. Di dalam *Tafsîr Al-Mîzân*, dikatakan bahwa pengertian 'berbaring' di dalam ayat di atas bukanlah tidur atau tidur-tiduran, melainkan tidur di dalam keadaan sakit dan tidak mampu duduk atau berdiri. Bahkan, dikatakan bahwa kata tersebut punya konotasi umum, artinya menyeru manusia kepada kebaikan di dalam situasi dan kondisi bagaimanapun juga.

Selain itu, *junub* juga bermakna 'lambung", yaitu nama dari anggota tubuh manusia yang menurut Al-Ashfahani merupakan makna asal dari kata *junub*. Makna tersebut juga ditemui di dalam Al-Qur'an, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 35 dan As-Sajadah [32]: 16. Makna tersebut dapat dipahami dari kata sebelum dan sesudah kata *junub*. Sebelum kata *junub*, terdapat kata *jibâh* (dahi) dan sesudahnya terdapat kata *zhuhur* (punggung) yang keduanya merupakan kata benda, dan ketiga kata tersebut dibatasi oleh huruf *'atha*f (kata penghubung). Maka, secara bahasa kata yang setara seperti itu, juga harus sejenis (kata benda sama kata benda dan kata kerja sama kata kerja).

Sementara itu, menurut ahli bahasa, 'arah atau sisi' merupakan perluasan dari makna *junub* (mengandung konotasi: di samping, dekat, sebelah kanan, belakang, depan dan sebagainya). Makna tersebut terdapat, antara lain di dalam QS. Maryam [19]: 52 dan QS. Al-Qashash [28]: 29, 46, dan 44. Adapun 'roboh' atau 'mati'—yang juga perluasan makna *junub*—terdapat seperti pada QS. Al-Hajj [22]: 36 yang berkenaan dengan masalah hewan kurban. ❖ *Munawaratul Ardi* ❖

## JURÛH ( جُرُوْح )

Kata *jurûh* ( جُرُوْح ) merupakan bentuk jamak dari kata *jarh* ( جَرْح ). Kata *jarh* ( جَرْح ) sendiri berasal dari kata *jaraha – yajrahu – jarhan* ( جَرَحَ-يَجْرَحُ-جَرْحًا ). Kata *jarh*, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, pengarang *Mu'jam Maqâyis Al-Lughah*, memunyai dua makna dasar, yaitu *al-kasb* ( اَلْكَسْبُ = usaha), seperti terdapat di dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21 dan *syaqqul jild* ( شَقُّ الْجِلْدِ = kulit yang pecah/luka), seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 45.

Makna itu kemudian berkembang menjadi bermacam-macam, yaitu 1) 'cacat', 'tercela', dan 'rusak' (*al-nuqshân wal-'aib wal-fasâd* = النُّقْصَان وَالْعَيْبُ وَالْفَسَادُ ) sebagai pecahan atau kiasan dari arti 'luka' (*syaqqul-jild* = شَقُّ الْجِلْدِ ); 2) 'pemburu', terutama anjing yang telah diajari, sebagai perkembangan dari arti 'usaha' (*iktisâb* = اِكْتِسَاب ); 3) 'anggota badan', seperti tangan dan kaki, juga

merupakan perkembangan turunan dari makna 'usaha' (*iktisâb*).

Anjing pemburu, demikian Al-Ashfahani, dinamakan *al-jâriḫah* ( الْجَارِحَة ), bentuk jamaknya *al-jawâriḫ* ( الْجَوَارِح ), karena a) anjing itu 'berusaha' ( الْكَسْب = *al-kasb*) untuk mendapatkan binatang buruannya untuk diberikan kepada pemiliknya, dan/atau b) untuk mendapatkan (menangkap) binatang buruannya, anjing tersebut harus 'melukainya' (*syaqqul jild*). Seorang saksi di peradilan atau seorang perawi hadits yang ditolak kesaksian atau riwayatnya disebut *majrûḫ* ( مَجْرُوْح ) karena dengan penolakan itu seolah-olah dia telah disakiti, sebagaimana orang yang dilukai karena nilai atau kualitas dirinya telah dikurangi. Begitu pula, anggota badan dinamakan *jawâriḫ* ( جَوَارِح ) karena dengan anggota badan tersebut orang dapat melakukan usaha-usahanya.

Dari arti yang beraneka ragam sebagaimana disebutkan di atas yang dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an ialah makna 'luka', yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 45; makna 'usaha' QS. Al-An'âm [6]: 60 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21; dan makna 'pemburu', yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4.

Ketika kata itu tampil dengan makna luka, yang digunakan bentuk tiga huruf tanpa tambahan (*ats-tsulâtsiy al-mujarrad* = الثُّلاثِيّ الْمُجَرَّد ) *...wal jurûḫa qishâsh...* ( وَالْجُرُوْحَ قِصَاص ), sedangkan ketika merujuk pada pada makna 'usaha' atau 'pemburu', dipakai bentuk bangun tiga huruf juga tanpa tambahan *...wa ya'lamu mâ jaraḫtum bin-nahâr...* ( وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ) (QS. Al-An'âm [6]: 60) dan bentuk tiga huruf dengan tambahan huruf lain (*ats-tsulâtsî al-mazîd fîh* = الثُّلاثِيّ الْمَزِيْدُ فِيْه ), yaitu *...allazhîna ijtaraḫus sayyiât...* ( ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ) (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21); dan *wa mâ 'alimtum minal-jawâriḫi mukallibîn...* ( وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 4).

Ayat-ayat yang mengandung kata *al-jurûḫ* ( الْجُرُوْح ) dan turunannya muncul di dalam konteks suatu usaha, yaitu usaha untuk mendapatkan makanan yang halal (QS. Al-Mâ'idah [5]: 4), usaha untuk menegakkan keadilan di dalam masyarakat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 45), atau memanfaatkan umur yang telah ditentukan (QS. Al-An'âm [6]: 60), dan usaha untuk membedakan pelaku perbuatan baik dan pelaku perbuatan jahat (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 21).

Berburu dengan menggunakan anjing dibenarkan dengan beberapa syarat, antara lain 1) anjing tersebut telah terlatih sesuai dengan ketentuan; 2) hasil buruan tersebut tidak dimakan oleh anjing tersebut; 3) membaca *basmalah* ketika melepaskan anjingnya; dan 4) anjing itu sengaja dilepas, bukan inisiatif anjing sendiri (menurut Imam Al-Qurthubi, pemilik anjing harus berniat menyembelih ketika melepaskan anjingnya). Bila tanpa disuruh dan/ atau tanpa niat dari pemiliknya maka tidak ada bedanya dengan pekerjaan anjing-anjing yang lain yang mencari mangsa untuk dirinya sendiri. Anjing yang sudah terlatih itu ketika berburu tidak boleh bersama-sama dengan anjing lain yang belum terlatih.

Mengenai persoalan kehalalan memakan binatang hasil buruan yang ketika melepas anjing, pemiliknya tidak membaca *basmalah*, terdapat perbedaan pendapat di antara ulama. Sebagaian dari mereka mengatakan halal dan sebagian lainnya berpendapat haram.

QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 berbicara mengenai tindak pidana pelukaan anggota badan. Tindak pidana itu akan mengakibatkan hukuman qisas–yaitu hukuman seimbang–kecuali 1) pelukaan tersebut dilakukan atas anggota badan yang apabila dilakukan pengqisasan akan mengancam (membahayakan) jiwa terhukum, seperti luka di dalam dan pecah tempurung kepala; 2) dimaafkan oleh pihak korban. Di dalam kedua kasus tersebut terpidana tidak lepas begitu saja dari sanksi hukum, tetapi harus menjalani hukuman lain yaitu membayar *diyat* kepada pihak korban.

Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 60 dijelaskan bahwa Allah swt. telah membagi waktu bagi manusia secara profesional: malam dijadikan waktu tidur dan siang disediakan untuk berusaha memenuhi tugas hidup. Di samping itu, Allah swt. mengetahui semua detail aktivitas manusia setiap saat. Namun, penyimpangan-penyim-

pangan dari tuntunan Allah sebagaimana yang telah digariskan di dalam syariat tidak langsung ditindak, tetapi tindakan itu ditunda sampai waktu tertentu. ❖ *Cholidi* ❖

## JURUZ ( جُرُز )

Kata *juruz* berarti 'tanah yang tandus atau gersang'. Ungkapan yang berbunyi *jarizatil-ardhu* ( جَرِزَتِ الْأَرْضُ ) mengandung arti 'tanah/bumi yang habis tumbuh-tumbuhannya karena kemarau atau karena dimakan belalang, sehingga ia menjadi kering dan gersang'.

Kata lain yang seasal dengan *juruz* adalah *jurz* ( جُرْز = tiang besi), *jirz* ( جِرْز = pakaian wanita dari bulu), *jarzah* ( جَرْزَة = kerusakan/kebinasan), *jurzah* ( جُرْزَة = seikat/seberkas), *jâriz* ( جَارِز = yang batuk keras), *jarûz* ( جَرُوْز = yang cepat makannya), dan *jurâz* ( جُرَاز = pedang yang tajam).

Kata *juruz* adalah bentuk *mashdar,* disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 8 dan QS. As-Sajadah [32]: 27. Kata *juruz* disebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 8 di dalam konteks pernyataan Tuhan bahwa Dia telah menjadikan tanah yang rata lagi tandus di atas bumi. Kata *juruz* di dalam QS. As-Sajadah [32]: 27 berkaitan dengan pertanyaan Tuhan, apakah mereka tidak memerhatikan bahwa Tuhan menghalau awan yang mengandung air ke bumi yang tandus, lalu karena air hujuan itu muncullah tumbuh-tumbuhan/tanaman yang menjadi makanan ternak dan manusia. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## JUZ' ( جُزْء )

*Juz'* ( جُزْء ) atau *jaz'* ( جَزْء ) adalah bentuk *mufrad* dari *ajzâ'* ( أَجْزَاء ) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *jîm, zai,* dan *hamzah. Al-juz'* ( الْجُزْء ) menurut Al-Ashfahani adalah 'bagian dari sesuatu'; misalnya bagian perahu, bagian rumah, dan bagian bilangan. Dari makna itu terambil kata *juz'* ( جُزْء ) yang dipakai untuk bagian-bagian Al-Qur'an yang terdiri dari 30 juz. Kemudian, di dalam syair ditemukan istilah *majzû'ah* ( مَجْزُوْءَة ), yaitu bait yang terbuang dua *taf'îlah* (bagian timbangan) dari syair tersebut. Kata *juz'* ( جُزْء ) juga bermakna 'merasa cukup pada sesuatu'. Umpama dikatakan *ijtaza'tu bi hâdzâ* ( إِجْتَزَأْتُ بِهٰذَا = saya merasa cukup dengan ini). Namun, di dalam makna tersebut juga terkandung makna 'bagian-bagian', yakni merasa cukup pada suatu bagian dan tidak butuh pada bagian lain.

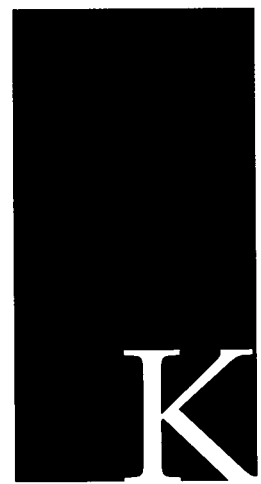
Di dalam Al-Qur'an, kata *juz'* ( جُزْء ) terdapat tiga kali, yaitu pada QS. Al-Hijr [15]: 44; QS. Al-Baqarah [2]: 260, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 15. Kata *juz'* ( جُزْء ) pada ketiga tempat tersebut semuanya berarti 'bagian'.

Pada QS. Al-Hijr [15]: 44, kata *juz'* ( جُزْء ) menunjukkan bagian-bagian atau tingkatan-tingkatan siksaan di dalam neraka, disebutkan *"Jahanam itu memunyai tujuh pintu. Tiap-tiap pintu (telah ditetapkan) untuk golongan tertentu dari para penghuninya".*

Ar-Razi memberikan penafsiran pada kata *juz'* ( جُزْء ) di dalam ayat itu, yaitu *juz'* ( جُزْء ) adalah bagian sesuatu. Jamaknya adalah *ajzâ'* ( أَجْزَاء ); artinya Allah swt. akan membalas pengikut iblis dengan balasan yang bervariasi, yakni membagi mereka secara berkelompok dan memasukkan setiap kelompok pada bagian tertentu dari tingkatan neraka jahanam. Selanjutnya, disebutkannya bahwa jahanam itu terbagi menjadi tujuh tingkatan; menurut riwayat Ibnu Juraij, tingkatan-tingkatan tersebut adalah (1) Jahannam, (2) Ladzâ, (3) Huthamah, (4) Sa'îr, (5) Saqar, (6) Jahîm, dan (7) Hâwiyah. Menurut Ad-Dahak, tingkatan pertama itu diperuntukkan orang-orang beriman yang berdosa; mereka disiksa sesuai dengan perbuatan dosa mereka. Setelah itu, baru dikeluarkan kembali. Tingkatan kedua adalah untuk orang-orang Yahudi. Tingkatan ketiga adalah untuk orang-orang Nasrani. Keempat adalah untuk orang-orang Sâbi'în (penyembah malaikat dan bintang). Kelima adalah untuk orang-orang Majûsi (penyembah api). Keenam adalah untuk orang-orang musyrik (yang menyekutukan Allah). Ketujuh adalah untuk orang-orang munafik (yang menyatakan diri beriman padahal sebenarnya tidak beriman).

Kata *juz'* ( جُزْء ) pada QS. Al-Baqarah [2]: 260 menunjuk pada bagian burung yang telah

dipotong-potong oleh Nabi Ibrahim. Ayat itu menceritakan kisah Nabi Ibrahim as. yang memohon kepada Tuhan agar memperlihatkan bagaimana caranya orang mati dibangkitkan. Pertanyaan itu dijawab oleh Tuhan, "Apakah kamu (Ibrahim) tidak memercayainya?". Ibrahim menjawab bahwa dia percaya; hanya saja, dia ingin menguatkan hatinya. Maka, disuruhlah Nabi Ibrahim as. mengambil empat ekor burung dan memotong-motongnya lalu mencampur dan membagi-baginya menjadi empat bagian. Tiap-tiap bagian ditempatkan pada empat buah gunung; setelah itu dia disuruh memanggil burung tersebut. Setelah Nabi Ibrahim melakukan hal tersebut, ternyata burung itu hidup kembali seperti semula atas izin Allah.

Selanjutnya, kata *juz'* ( جُزْء ) pada QS. Az-Zukhruf [43]: 15 juga menunjuk pada arti 'bagian'. Pada ayat ini disebutkan mengenai keyakinan orang-orang musyrik yang sesat, *"Dan mereka menjadikan sebagian dari hambanya sebagai juz'* ( جُزْء *= bahagian) daripada-Nya. Sesungguhnya manusia itu benar-benar pengingkar yang nyata terhadap rahmat Allah"*. Pada umumnya mufasir menafsirkan kata *juz'* ( جُزْء ) di dalam ayat tersebut sebagai anak perempuan, sedangkan *'ibâdahû* ( عِبَادَهُ = hamba-Nya) di dalam ayat itu dimaksudkan (adalah) malaikat. Di sini dimaksudkan bahwa malaikat dianggap sebagai anak perempuan Allah karena anak merupakan bagian (dari keluarga). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## KA'BAH ( كَعْبَة )

Kata *ka'bah* ( كَعْبَة ) berasal dari akar kata *ka'aba* ( كَعَبَ ). Secara bahasa, *al-ka'bah* ( كَعْبَة ), berarti semua rumah atau bangunan yang bersegi empat. Disebut Ka'bah, karena bangunannya bersegi empat. *Dzul ka'bâh* adalah bangunan rumah zaman Jahiliyah bagi Bani Rabi'ah. *Ka'bah* juga digunakan di dalam arti kamar dengan bentuk persegi.

Dalam Al-Qur'an, kata *al-ka'bah* ( كَعْبَة ) digunakan dua kali, yaitu QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 dan 97. Yang pertama menunjukkan tempat dilakukannya pembayaran denda sebagai denda bagi seseorang yang sedang menjalani larangan ihram, baik haji atau umrah dan membunuh binatang buruan, yaitu tanah di sekitar Ka'bah. Orang yang ihram dan membunuh binatang buruan, sanksinya membayar binatang sebanding yang dibunuh sebagai tebusan, kemudian disembelih dan dibagikan kepada orang fakir atau membayar kafarat kepada orang-orang miskin.

Yang kedua digunakan untuk menjelaskan bahwa Ka'bah adalah rumah suci (al-Bait al-Haram) sebagai pusat (peribadatan dan urusan dunia) bagi manusia, (demikian pula) bulan Haram, *hadya* ( هَدْيَ ), dan *qalâ'id* ( قَلاَئِد ). (Allah menjadikan yang) demikian itu agar kamu tahu bahwa sesungguhnya Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi dan bahwa sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (QS. Al-Mâ'idah [5]: 97).

Kata lain yang seakar dengan ka'bah yang disebutkan dalam Al-Qur'an adalah kata *ka'bain* ( كَعْبَيْن ), bentuk *mutsannâ* (dual) dari kata *ka'b*. Disebutkan sekali dalam surah Al-Mâ'idah [5]: 97.

Menurut Al-Ashfahani, *ka'b/ka'bain* berarti 'tulang pada ujung kaki dan betis'. Di dalam bahasa sehari-hari disebut dengan mata kaki, karena posisi tumit adalah siku sebagai penyangga agar manusia tegak berdiri.

Dalam ayat tersebut, kata *ka'bain* digunakan untuk menunjuk batasan anggota badan yang harus dibasuh pada saat berwudu, yaitu kaki hingga mata kaki. Maksudnya, jika seseorang melakukan wudu, dan tidak membasuh kakinya hingga kedua mata kakinya, tanpa ada alasan maka wudunya tidak sah, karena membasuh kaki termasuk salah satu rukun wudu yang wajib dipenuhi.

Kata lain lagi yang seakar dengan *ka'bah* dan tersebut dalam Al-Qur'an adalah *kawâ'ib* jamak dari *kâ'ib*; artinya 'perempuan yang masih muda' (perempuan yang berpayudara montok), tersebut sekali (dalam QS. An-Nabâ' [78]: 33).

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## KABAD ( كَبَد )

Kata *kabad* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Balad [90]: 4. Dengan akar kata yang sama, kata itu memunyai dua bentuk yang berlainan makna. **Pertama,** *kabid* ( كَبِد ) bermakna 'hati/limpa', baik yang ada di hewan maupun manusia. **Kedua,** *kabad* ( كَبَد ) berarti 'penyakit yang melanda hati manusia'. Pe-

ngertian ini kemudian meluas pada segala macam kesulitan yang dihadapi karena setiap kesulitan pasti merisaukan hati.

Manusia selalu saja menerima terpaan peristiwa yang tidak mudah dielakkannya; kalau pun ia mampu mengelak maka kesulitan lain akan muncul juga, yaitu seperti seorang yang mengarungi samudera, selamat dari ombak yang mengganas, ia tetap akan diancam rasa takut oleh bahaya lain.

Semua manusia di dalam kesulitan dan susah payah, bukan saja dalam memenuhi kebutuhan hidup, tetapi juga dalam memelihara dan melindungi diri dan keluarga. Bahkan, di dalam upaya mengarahkan potensi-potensi positifnya, manusia masih harus berjuang menghadapi dirinya sendiri sebelum menghadapi orang lain.

Manusia yang berhenti di sana, akan memandang hidup ini dengan penuh pesimisme. Adapun yang beriman, keimanan mereka melahirkan optimisme sehingga walaupun ia mengalami kesulitan atau penderitaan, ia akan terus berjuang untuk menghadapinya disertai dengan keyakinan bahwa pasti ada jalan keluar yang menantinya.

Akan tetapi, harus disadari bahwa walaupun manusia tidak dapat mengelak dari kesulitan dan susah payah itu, Allah menganugerahkan kepadanya kemampuan untuk mengatasinya, bahkan ia dapat mengalami kelezatan saat mengatasinya.

Manusia harus menanggung risiko dari kehidupannya; ia harus memelihara dan mempertahankan jati dirinya serta nilai-nilai luhur. Untuk itu, dia tidak dapat menghindar dari kesulitan dan susah payah itu.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## KABÎR, AL- ( ٱلۡكَبِيرُ )

Kata *al-kabîr* ( الكبير ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *kaf, ba'*, dan *ra'* yang berarti *antonim* kecil.

Dalam Al-Qur'an, kata *kabîr* ( كَبِير ) terulang sebanyak 40 kali dalam berbagai konteks pembicaraan, seperti dosa, kerusakan di bumi, ganjaran, siksa, dan lain-lain. Terdapat enam ayat yang menggunakan kata ini untuk menunjuk sifat Allah, kesemuanya dirangkaikan dengan sifat "ketinggian-Nya", tiga di antaranya dengan kata *al-'Aliyy* ( ٱلۡعَلِيُّ ) dan masing-masing sekali dengan *'Alîyya* ( عَلِيًّا ), *al-Muta'âl* ( ٱلۡمُتَعَالِ ), dan *'Uluwwa* ( عُلُوًّا ).

Sementara ulama berpendapat bahwa kebesaran adalah "keagungan" dan "kekuasaan." Pendapat yang dikemukakan Al-Ghazali jauh lebih baik dan sempurna. Menurut *Hujjatul Islâm* itu, kebesaran adalah *"kesempurnaan dzat,"* sedang yang dimaksud dengan *dzat* adalah wujud-Nya sehingga *kesempurnaan Dzat-Nya* adalah kesempurnaan wujud-Nya. Selanjutnya, kesempurnaan wujud, ditandai oleh dua hal, yaitu keabadian dan sumber wujud.

Allah kekal abadi, Dia awal yang tanpa permulaan dan akhir yang tanpa penghabisan. Tidak dapat tergambar dalam benak—apalagi dalam kenyataan—bahwa Dia pernah tiada, atau satu ketika akan tiada. Allah adalah Dzat yang wajib wujud-Nya. Berbeda dengan makhluk yang wujudnya didahului oleh ketiadaan. Dari segi sember wujud, Dia adalah sumbernya, karena setiap yang *maujud* pasti ada yang mewujudkannya. Mustahil sesuatu dapat mewujudkan dirinya sebagaimana mustahil pula ketiadaan yang mewujudkannya. Jika demikian, benak kita pasti berhenti pada wujud yang wajib dan yang merupakan sumber dari segala yang wujud. Dialah Allah yang Mahabesar itu.

Salah satu ayat yang menyebut sifat ini menyatakan bahwa,

ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ

*"(Kekuasaan Allah) yang demikian itu, adalah karena sesungguhnya Allah, Dialah (Tuhan) Yang Haq, dan sesungguhnya apa saja yang mereka seru selain Allah, itulah yang batil, dan sesungguhnya Allah, Dialah Yang Mahatinggi lagi Mahabesar"* (QS. Al-Hajj [22]: 62).

Kata *haq* dari segi bahasa berarti yang mantap dan tidak berubah. Wujud-Nya tidak

berubah, langgeng, dan abadi. Segala yang *haq* (tidak berubah) selain Allah, bersifat relatif, yang mutlak hanya Dia semata. Ayat ini dapat dijadikan salah satu penunjang bagi makna *al-Kabîr* dan penjabarannya di atas, karena penjelasan tentang diri-Nya sebagai *al-Haqq* ( الْحَقّ ), dan bahwa selain-Nya adalah *al-Bâthil* ( الْبَاطِل [yang punah]) diakhiri dengan kalimat, "Dialah Yang Mahatinggi lagi Mahabesar."

Sifat *al-Kabîr* ini, juga mencakup makna ketiadaan kebutuhan (Mahakaya), sehingga pada akhirnya tiada Yang Mahabesar kecuali Allah swt. Memang Al-Qur'an menggunakan sifat *Kabîr* terhadap manusia, tetapi yang dimaksud antara lain adalah *usia lanjut*, seperti ucapan putri Nabi Ya'qub as. yang diabadikan Al-Qur'an:

لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ

*"Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya"* (QS. Al-Qashash [28]: 23).

Sebagaimana Al-Qur'an juga menggunakan kata *Kabîr* dalam bentuk jamak, yakni *kubarâ'* ( كُبَرَاء ), untuk makna *para pembesar* (QS. Al-Ahzâb [33]: 67).

Tetapi sekali lagi kata "besar" di sini sama sekali tidak berhubungan makna dengan kebesaran yang disandang Allah.

Al-Qur'an mengisyaratkan berbagai keangkuhan dan kebesaran yang tercela disandang oleh manusia, yaitu *kibr* ( كِبْر = [keangkuhan]) terhadap Allah dan ayat-ayat-Nya, terhadap nabi dan rasul-Nya, dan terhadap makhluk-makhluk Allah. *Kibr* terhadap Allah adalah puncak dari segala keangkuhan, seperti ulah Namrud, penguasa pada masa Nabi Ibrahim as. (baca QS. Al-Baqarah [2]: 258). Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## KADZIB( كَذِب )

Kata *kadzib* berasal dari kata *kadzaba — yakdzibu — kadzib, kidzb, kidzab* ( كَذَبَ - يَكْذِبُ - كَذِب - كِذْب - كِذَاب ). Di dalam berbagai bentuknya–baik di dalam bentuk kata kerja *mujarrad* ( مُجَرَّد = tanpa tambahan huruf) atau *mazîd* ( مَزِيْد = dengan tambahan huruf) maupun di dalam bentuk kata benda *mufrad* ( مُفْرَد = tunggal), *mutsannâ* ( مُثَنَّى = dua), atau *jama'* ( جَمْع = plural)—di dalam Al-Qur'an disebut 266 kali, tersebar di dalam berbagai surah dan ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata *al-kadzib* ( الْكَذِب ) merupakan antonim dari kata *ash-shidq* ( الصِّدْق = benar). Al-Ashfahani menjelaskan bahwa kata *al-kadzib* ( الْكَذِب = dusta) dan *ash-shidq* ( الصِّدْق = benar) mula-mula hanya digunakan untuk menyatakan benar tidaknya informasi, baik informasi itu berupa janji maupun bukan. Kemudian, penggunaan kata itu berkembang, menyangkut kesesuaian di antara ucapan dan isi hati orang yang mengucapkannya, kesesuaian di antara berita dan kenyataannya. Apabila tidak ada kesesuaian di antara keduanya maka tidak lagi disebut *ash-shidq* ( الصِّدْق ), tetapi dinamakan dengan *al-kadzib* ( الْكَذِب ).

Oleh Muhammad Ismail Ibrahim di dalam kitab *Mu'jam Al-Alfâzh wa Al-A'lâm Al-Qur'âniyyah* dikatakan bahwa kata *kadzaba* ( كَذَبَ ) berarti 'memberitakan sesuatu yang tidak sesuai dengan faktanya', seperti tuduhan yang dilimpahkan kepada Aisyah, istri Nabi Muhammad saw., (QS. An-Nûr [24]: 13), atau berita tentang sesuatu yang sebenarnya tidak ada. Adapun kata *al-kadzdzâb* ( الْكَذَّاب ) berarti 'orang yang banyak berbohong' seperti disebut di dalam QS. Shâd [38]: 4.

Jadi, *al-kidzb* ( الْكِذْب = kebohongan) adalah perbuatan menyampaikan sesuatu yang berbeda dengan kenyataan yang telah diketahui oleh penyampainya. Kebohongan dengan arti tersebut menunjukkan kelemahan pelakunya karena ia tidak mampu menyampaikan kenyataan yang diketahuinya, bisa saja karena ada rasa takut atau ada tujuan lain.

*Kadzib* ( كَذِب ) adalah 'pelaku kebohongan'. Ini menunjukkan bahwa ia itu telah berulang kali melakukan kebohongan. Berbeda dengan *kadzaba* ( كَذَبَ ) yang digunakan untuk menunjuk satu kebohongan.

*Kadzib* ( كَذِب ) dalam bentuk *ism fâ'il* di dalam Al-Qur'an disebut 48 kali. Kebohongan dilakukan oleh 1) orang kafir (QS. An-Nahl [16]:

39); 2, QS. Az-Zumar [39]: 3) orang munafik (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 1); dan 3) orang yang sesat (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 51).

Hal-hal yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang yang berdusta menurut Al-Qur'an adalah 1) berdusta terhadap Allah dan mendustakan kebenaran (QS. Al-Mu'minûn [23]: 90); 2 dan QS. Az-Zumar [39]: 32) bersumpah bohong untuk memecah belah orang Mukmin (QS. At-Taubah [9]: 107); 3) mengada-adakan kebohongan dan mereka tidak beriman kepada ayat -ayat Allah (QS. An-Nahl [16]: 105 dan QS. An-Nûr [24]: 13); 4) mendengarkan ajakan setan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 223); 5) mengajak orang lain mengikuti mereka (QS. Al-'Ankabût [29]: 12); 6) berbuat syirik dengan mengatakan Allah beranak (QS. Ash-Shaffât [37]: 152); 7) tidak menepati janji (QS. Al-Hasyr [59]: 11); dan 8) mau ikut berjuang kalau menurut penilaiannya akan menyenangkan dan sebaliknya akan menolak jika perjuangan itu dipandang menyulitkan (QS. At-Taubah [9]: 42).

Pembohong tidak hanya menyatakan kebohongan itu sendiri, tetapi berusaha mengembangkannya dengan mengajak orang lain untuk melakukan hal yang sama. Orang-orang kafir dan orang munafik berbohong dengan tujuan memecah belah orang Mukmin. Allah berulangkali mengecam orang yang berbuat dusta dan mencap mereka itu sebagai orang yang lebih aniaya dengan mendustakan ayat-ayat Allah (di dalam QS. Al-An'âm [6]: 21, QS. Al-A'râf [7]: 37, QS. Yûnus [10]: 17) dan menentang Allah swt. (QS. Hûd [11]: 18).

Firman Allah swt. di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 2, *laisa liwaq'atihâ kâdzibah* ( لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ = tidak seorang pun dapat berdusta tentang kejadiannya). Maksudnya, Hari Kiamat itu benar-benar terjadi dan bukan bohong.

Adapun kata *kadzaba* ( كَذَبَ ) dan *kadzdzaba* ( كَذَّبَ ) di dalam berbagai bentuknya terulang di dalam Al-Qur'an 165 kali. Rangkaian kata kerja *kadzdzaba* ( كَذَّبَ ) dan *tawallâ* ( تَوَلَّى ) di dalam Al-Qur'an ditemukan empat kali, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 48, QS. Al-Qiyâmah [75]: 32, QS. Al-Lail [92]: 16, dan QS. Al-'Alaq [96]: 13, kesemuanya menggambarkan orang-orang yang berpaling dari ajaran agama. Objek-objek dari *kadzdzaba* ( كَذَّبَ ) di dalam berbagai bentuknya yang diingkari kaum musyrik adalah 1) ayat-ayat Allah (QS. Al-An'âm [6]: 21); 2) siksa Tuhan (QS. As-Sajadah [32]: 20); 3) rasul-rasul Allah (QS. Qâf [50]: 14); 4) perjumpaan dengan Allah (QS. Al-An'âm [6]: 31); 5) kebenaran Ilahi (QS. Al-'Ankabût [29]: 18); 6) kebajikan (QS. Al-Lail [92]: 9); 7) ajaran Agama (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 1); 8) kebenaran metafisik (QS. Yûnus [10]: 39); 9) kitab-kitab suci (QS. Ghâfir [40]: 70); dan 10) hari kebangkitan (QS. Al-Furqân [25]: 11).

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa firman Allah swt. di dalam QS. Al-An'âm [6]: 21 di atas menyatakan bahwa orang-orang, yang mendustakan ayat-ayat Allah dan hari berkumpul, tidak beruntung di dunia. Selanjutnya ia mengutip pendapat Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa segala bentuk dakwaan terhadap kandungan Al-Qur'an adalah *al-kadzib* ( اَلْكَذِب = bohong).

Al-Qur'an memberi keterangan tentang umat di masa lampau yang telah mendustakan para rasul, seperti kaum Nuh, Ad, Tsamud, dan Luth (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 105, 123, 141, dan 160). Akibat keingkaran mereka itu maka Allah membinasakan dan memasukkannya ke neraka (QS. Al-Baqarah [2]: 39, QS. Al-Mâ'idah [5]: 10, 86, dan QS. Al-A'râf [7]: 36). Semuanya itu sebagai peringatan supaya kita tidak mengikuti perbuatan mereka yang tercela (QS. Âli 'Imrân [3]: 137 dan QS. Al-An'âm [6]: 11).

Allah telah menganugerahkan bermacam-macam karunia kepada manusia, baik yang terdapat di darat, di laut maupun di udara, semuanya untuk kepentingan dan kelanjutan hidup manusia. Allah mengecam orang yang tidak mensyukuri nikmat Allah dan yang mengingkarinya sebanyak 31 kali di dalam QS. Ar-Rahmân [55]

Kesimpulan yang diperoleh dari keterangan di dalam Al-Qur'an di atas, berbohong itu mungkin berupa ucapan dan mungkin juga berupa perbuatan; juga mungkin di dalam bentuk berita

yang sebenarnya tidak ada atau berita yang tidak sesuai dengan kejadian yang sebenarnya.
❖ *Afraniati Affan* ❖

## KAFÂ ( كَفَى )

Kata *kafâ* ( كَفَى ) merupakan bentuk kata kerja masa lalu (*fi'l mâdhî*), yakni *kafâ – yakfî – kifâyah* ( كَفَى – يَكْفِي – كِفَايَة ). Di dalam Al-Qur'an, kata *kafâ* ( كَفَى ) dan kata lain yang seakar dengan kata itu disebut 33 kali.

Secara bahasa, sebagaimana dikemukakan oleh Al-Ashfahani, kata *kafâ* ( كَفَى ) berarti 'sesuatu yang dapat menutupi kebutuhan dan mencapai sasaran' (*mâ fîhi saddul-khullah wa bulûgul-murâd fil-amr* = مَا فِيْهِ سَدُّ الخَلَّة وَبُلُوْغُ الْمُرَاد فِى الأَمْر ), seperti, *wakafâ billâhi waliyyan wa kafâ billâhi nashîrâ* ( وَكَفَى بِاللهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللهِ نَصِيْرًا = Dan cukuplah Allah menjadi pelindung [bagimu]. Dan cukuplah Allah menjadi Penolong [bagimu]) (QS. An-Nisâ' [4]: 45). Maksudnya, pertolongan Allah swt. sudah menutupi kebutuhan pertolongan yang kita perlukan dan telah menyebabkan tercapainya apa yang kita maksudkan. Ibnu Faris mengatakan bahwa kata *kafâ* ( كَفَى ) menunjuk pada 'perhitungan' atau 'perkiraan' (*al-hasb* = الحَسْبُ ) yang tidak lagi menuntut tambahan sesudahnya bila seseorang telah selesai mengerjakan sesuatu, seperti 'semoga sesuatu ini mencukupi untukmu' (*kafâkasy syai'* = كَفَاكَ الشَّيْءُ ). Sinonim kata *kafâ* ( كَفَى ) adalah *hasb* ( الحَسْبُ ), seperti *hasbunâ Allâh wa ni'mal wakîl* ( حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ = Cukuplah Allah menjadi penolong kami dan memunyai karunia yang besar) (QS. Âli 'Imrân [3]: 173). Dari akar kata yang sama lahir istilah *fardhu kifâyah* ( فَرْضُ كِفَايَة ) yang berarti 'kewajiban kolektif yang cukup sempurna jika salah seorang melaksanakannya', seperti menjawab salam dan melaksanakan shalat jenazah.

Di dalam Al-Qur'an, pemakaian kata *kafâ* ( كَفَى ) umumnya tertuju kepada Allah swt. sebagai pemberi petunjuk dan penolong, maha mengetahui, menyaksikan, memelihara, melihat, dan sebagainya.

Sebagai pemberi petunjuk dan penolong, misalnya, disebut di dalam QS. Al-Furqân [25]: 31. Al-Maraghi mengatakan bahwa ayat ini memberikan dorongan kepada Nabi Muhammad agar cukuplah hanya Allah yang diharapkan akan memberi petunjuk kepada Nabi guna memperoleh kemaslahatan agama, dunia, dan yang memberi pertolongan menghadap musuh-musuhnya sehingga Nabi pasti mampu mengalahkan mereka. Banyaknya jumlah musuh tidak akan mampu membinasakan Nabi, sebab *kalimah Allâh* ( كَلِمَةُ الله )-lah yang mahatinggi, sementara *kalimah* para musuh Nabi paling rendah. Sayyid Quthub, menambahkan bahwa adanya musuh/lawan para nabi merupakan hal yang wajar. Mereka mengajak ke arah kerusakan dan kesombongan, sementara dakwah para nabi sebaliknya. Karena itu, cukuplah Allah sebagai pemberi petunjuk dan penolong sebab hidayah Allah membawa kepada kebaikan dan pertolongan Allah adalah akhir dari semua pertolongan.

Di samping tertuju kepada Allah, kata *kafâ* ( كَفَى ) juga ditujukan kepada manusia yang menentang kekuasaan Allah, seperti terhadap orang yang mendustakan Allah. Di sini Allah mengatakan bahwa cukuplah tindakan mengada-ada itu merupakan dosa yang nyata baginya (QS. An-Nisâ' [4]: 50). Siapa yang menghalang-halangi orang lain untuk beriman kepada Nabi Muhammad saw., cukuplah baginya neraka jahannam sebagai balasannya (QS. An-Nisâ' [4]: 55). Orang-orang yang beriman bersama Nabi, cukup (terpelihara) dari orang-orang yang memperolok-olokkan Nabi tersebut (QS. Al-Hijr [15]: 95). ❖ *Yaswirman* ❖

## KÂFIR ( كَافِر )

Kata *kâfir* merupakan *ism fâ'il* (kata pelaku) dari *kafara – yakfuru – kufr* ( كَفَرَ – يَكْفُرُ – كُفْر ). Di dalam Al-Qur'an, kata *kâfir* dan yang seasal dengannya disebut 525 kali.

Secara bahasa, kata *kâfir* mengandung beberapa arti, antara lain 'menutupi' (QS. Ibrâhîm [14]: 7), 'melepaskan diri' (QS. Ibrâhîm [14]: 22), 'para petani' atau *kuffâr* ( كُفَّار ) (QS. Al-

Hadîd [57]: 20), 'menghapus' (QS. Al-Baqarah [2]: 271, QS. Al-Anfâl [8]: 29,), 'denda' (*kaffârah* = كَفَّارَة ) karena melanggar salah satu ketentuan Allah (QS. Al-Mâ'idah [5]: 89 dan 95), 'kelopak yang menutupi buah', tetapi di dalam Al-Qur'an juga berarti lain, yakni 'mata air yang bening, harum, dan gurih di surga' (QS. Al-Insân [76]: 5).

Dari beberapa arti secara bahasa di atas, menurut Al-Ashfahani dan Ibnu Manzhur, yang dekat kepada arti secara istilah adalah 'menutupi', dan 'menyembunyikan'. Malam hari disebut *kâfir* ( كَافِر ) karena ia menutupi siang atau tersembunyinya sesuatu oleh kegelapannya. Awan disebut *kâfir* karena ia (dapat) menutupi atau menyembunyikan cahaya matahari. *Kâfir* terhadap nikmat Allah berarti seseorang menutupi atau menyembunyikan nikmat Allah dengan cara tidak mensyukurinya. Demikian juga petani karena menutupi atau menyembunyikan benih dengan tanah waktu bercocok tanam.

Para ulama, sebagaimana dikemukakan oleh Imam Al-Ghazali, tidak sependapat di dalam menetapkan batasan makna *kufr* ( كُفْر ), sebagaimana juga berbeda di dalam memberi batasan makna *îmân*. Di dalam buku-buku akidah, pengertian yang umum dipakai adalah 'pendustaan' (*takdzîb* = تَكْذِيب ) terhadap Allah dan Rasul-Nya, serta ajaran-ajaran yang dibawanya; lawannya adalah 'pembenaran' (*tashdîq*). Pengertian ini umumnya dipegang oleh aliran *Ahlus-Sunnah wal-Jamâ'ah* ( أَهْلُ السُّنَّة وَالْجَمَاعَة ), khususnya aliran *Asy'ariyyah*. Sementara itu, aliran *Mu'tazilah* mengatakan bahwa *kufr* bukan saja *takdzîb*, tetapi juga tidak mengamalkan ajaran agama. Aliran ini tidak secara langsung mengatakan bahwa orang yang meninggalkan perintah Allah dan melaksanakan larangan-Nya adalah kafir dan tidak pula Mukmin, tetapi fasik. Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, yang dimaksud dengan *kufr* di sini adalah lawan dari iman; yakni 'pengingkaran terhadap Allah, para rasul beserta semua ajaran yang mereka bawa, dan hari akhirat'.

Di dalam Al-Qur'an ada lima kata jadian yang seasal dengan *kâfir* yang secara istilah memunyai maksud sama tapi konteksnya berbeda. **Pertama**, diungkapkan dengan *fi'il mâdhî* ( فِعْل مَاضٍ = kata kerja masa lalu), *kafara* ( كَفَرَ ), 228 kali. Kata ini diterapkan antara lain a) pada orang-orang kafir sebelum kerasulan Nabi Muhammad dan orang kafir pada masa turunnya Al-Qur'an (kafir Mekkah). Untuk umat masa lalu, seperti (QS. Ibrâhîm [14]: 9) cerita tentang kekafiran kaum Nabi Nuh, Hud, dan Shalih as. Lalu, QS. Ash-Shaff [61]: 14 tentang kekafiran sebagian umat Nabi Isa terhadapnya. Demikian juga bagi orang-orang kafir Mekkah yang mengingkari Allah dan memperolok-olokkan Nabi Muhammad saw. dengan mengatakan tukang sihir, pengada-ada, dan sebagainya (QS. Sabâ' [34]: 43 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 52); b) ingkar terhadap nikmat Allah seperti QS. Luqmân [31]: 12. Efek positif dari bersyukur terhadap Allah akan dirasakan oleh siapa yang melakukannya, tetapi kemahakuasaan Allah juga tidak akan berkurang bagi yang tidak bersyukur (QS. Ibrâhîm [14]: 7-8, dan QS. An-Nahl [16]: 112); c) syirik (mempersekutukan Allah dengan ciptaan-Nya) atau dengan memperlakukan ciptaan-Nya itu sebagai tuhan-tuhan yang disembah dan penolong selain Allah, dengan tujuan beroleh manfaat dan terhindar dari bahaya (QS. Ghâfir [40]: 12 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 151): d) munafik (*nifâq* = نِفَاق ) yang berarti 'bermuka dua', lain di luar lain pula di dalam, secara lahiriah mengatakan iman tapi di dalam hati mengatakan sebaliknya (QS. At-Taubah [9]: 54, 80 dan 84, QS. Al-Hasyr [59]: 11); d) tidak mau mengambil *i'tibar* (pelajaran) dan cinta dunia (QS. Al-Baqarah [2]: 26 dan 212). Karena itu, tidak mengherankan, bahwa kata *kufr* lebih banyak diungkapkan dengan menggunakan *fi'l mâdhî* dari bentuk lain.

**Kedua**, diungkapkan dengan *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini dan masa datang), sebanyak 57 kali. Pemakaiannya lebih banyak ditujukan kepada kekafiran akan nikmat Allah. Pemakaian kata ini sering dihubungkan dengan kata *syukr*, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 152. Mengingkari

nikmat Allah sama dengan mengingkari Pemberinya (QS. Ar-Ra'd [13]: 30). Bagi yang bersyukur maka akan ditambah nikmat baginya dan bagi yang ingkar akan mendapat siksaan Allah (QS. Ibrâhîm [14]: 7).

Selain kata kerja *mudhâri'* menunjuk kepada masa kini dan masa datang, Al-Qur'an juga menggunakannya kepada masa lalu. Ini menggambarkan satu dari dua hal (kebaikan atau keburukan dari peristiwa itu). Rasyid Ridha menambahkan bahwa peristiwa masa lalu itu tidak hanya dipandang dari segi waktunya, tetapi juga dari substansi kejadiannya, seperti QS. Âli 'Imrân [3]: 21. Kata *yakfurûna* yang terdapat di dalam ayat ini bermakna orang-orang kafir masa lalu yang membunuh para nabi dan orang yang mengajak kepada keadilan. Ungkapan ini menggambarkan betapa jeleknya perbuatan mereka tersebut.

Pada prinsipnya Al-Qur'an tidak membenarkan seseorang menjadi kafir, walaupun sebenarnya itu merupakan hak seseorang. Hal ini dapat dilihat pada lima ayat yang menunjukkan keheranan mengapa manusia memilih kafir, pada hal banyak disaksikan bukti-bukti kekuasaan Allah swt. Ungkapan keheranan ini dikemukakan oleh Allah di dalam bentuk pertanyaan (QS. Al-Baqarah [2]: 28, QS. Âli 'Imrân [3]: 70, dan QS. Fushshilat [41]: 9).

**Ketiga**, dengan menggunakan kata kerja perintah (*fi'l amr* = فِعْل أَمْر ) yang jumlahnya relatif sedikit, yakni dua kali. Perintah di sini bukan dari Allah untuk manusia, melainkan perintah untuk menjadi kafir di antara sesama makhluk. Di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 16 diceritakan bahwa perilaku setan yang memerintahkan manusia untuk menjadi kafir. Setelah itu ia lari dari tanggung jawabnya. Demikian juga sekelompok Yahudi yang berusaha memengaruhi umat Islam agar menjadi murtad. Dengan cara yang sangat halus mereka memerintahkan sebagian temannya untuk berpura-pura beriman kepada Nabi Muhammad saw. Ibnu Katsir mengatakan bahwa suatu kali ada sekelompok Yahudi yang berpura-pura masuk Islam dan ikut shalat shubuh berjemaah, tetapi pada malam hari mereka murtad kembali. Sasaran mereka adalah umat Islam yang masih lemah imannya dengan harapan agar mereka ragu dengan keislamannya dan mengeluarkan ucapan pembenaran akan agama Yahudi serta mencela agama Islam.

**Keempat**, dengan menggunakan bentuk *mashdar* (infinitif) atau kata asal, sebanyak 41 kali; 37 kali di antaranya menggunakan *kufr*, 3 kali dengan *kufûr* ( كُفُوْر ) dan 1 kali dengan *kufran* ( كُفْرًا ). Penyebutan dengan bentuk umumnya berisi penegasan terhadap iman, sebagai lawan dari kafir. Umpamanya QS. At-Taubah [9]: 23 yang berisikan imbauan kepada orang yang beriman agar tidak menjadikan bapak dan saudaranya menjadi pemimpin jika mereka cenderung kepada kekafiran daripada beriman. Demikian juga bagi orang yang menjual iman dengan kekafiran (QS. Âli 'Imrân [3]: 177), perbuatan itu merupakan jalan yang sesat (QS. Al-Baqarah [2]: 108). Bahkan pada ayat lain, kata *kufr* disejajarkan dengan *thughyân* ( طُغْيَان = melampaui batas di dalam kedurhakaan), seperti QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 dan 68 dan QS. Al-Kahfi [18]: 80. Pada beberapa ayat lain bentuk kekafiran seperti ini dinyatakan juga dengan kata *kufûr*, yakni di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 89 dan 99 yang adakalanya berarti kafir terhadap Allah dan adakalanya terhadap nikmat-Nya (QS. Al-Furqân [25]: 50). Adapun kata *kufrân* ( كُفْرَان ) dengan arti yang sama ditemukan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 94.

**Kelima**, dengan menggunakan bentuk *ism al-fâ'il*, baik tunggal maupun jamak kurang lebih 200 kali. Kata ini menunjuk pada suatu yang tetap dan permanen; di dalam arti kekafiran yang sudah mengakar di dalam diri pelakunya. Seperti "mereka itu benar-benar kafir dan untuk mereka siksaan yang hina" (QS. An-Nisâ' [4]: 151). "Siapa lagi yang lebih zalim daripada orang yang mendustakan Allah dan kebenaran" (QS. Az-Zumar [39]: 32). Lebih keras lagi dikemukakan di dalam bentuk *mubâlaghah* ( مُبَالَغَة = teramat sangat), baik dengan kata *kaffâr* (QS. Al-Baqarah [2]: 276; QS. Ibrâhîm [14]: 34) maupun dengan

*kafûr* ( كَفُوْر ) (QS. Al-Isrâ' [17]: 27, 67). Bentuk kafir nikmat, syirik, inkar, munafik, dan murtad ada juga dengan memakai kata ini. Termasuk sifat atau watak dari orang kafir itu sendiri, seperti sombong, pembangkang, dan sebagainya (QS. Al-A'râf [7]: 37, QS. Az-Zukhruf [43]: 30). Jadi, di samping berisikan ancaman, juga berisi peringatan bagi orang beriman agar terhindar dari kekafiran.

## Macam-macam Kekafiran

**Pertama**, *kufr al-juhûd* ( كُفْرُ الْجُحُوْدِ ), yakni pengakuan terhadap Tuhan di dalam hati tetapi tidak diiringi dengan ucapan. Kekafiran seperti ini telah ada sebelum kerasulan Muhammad saw. seperti yang terdapat di dalam kisah Firaun di dalam QS. An-Naml [27]: 13 dan 14. Kekafiran semacam itu juga ada pada orang kafir Mekkah dan Yahudi di Madinah. QS. Al-Baqarah [2]: 89, misalnya, menceritakan kaum Yahudi yang mengingkari kerasulan Muhammad karena bukan dari keturunan mereka.

**Kedua**, *kufr al-inkâr* ( كُفْرُ الإِنْكَارِ ), yakni kafir terhadap Allah, para rasul serta semua ajarannya, dan hari akhirat. Mereka percaya kepada materi saja. Kekuatan gaib hanya dipahami sebagai gejala alamiah dan yang membinasakan manusia menurut mereka adalah waktu (lihat QS. Al-Baqarah [2]: 212 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 24). Pernyataan itu telah dibantah oleh Allah pada ayat-ayat yang lain, seperti QS. Al-Insân [76]: 27, QS. Al-A'lâ [87]: 17 dan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 4, yang menyatakan bahwa hidup di dunia ini pendek, yang kekal adalah hidup di akhirat. Kafir seperti ini sama dengan zalim atau fasik sebab siksaan untuk mereka terkait dengan perilaku zalim dan fasik yang mereka lakukan (QS. Al-Ahqâf [46]: 20; QS. Al-Mâ'idah [5]: 29; QS. Al-'Ankabût [29]: 34). Ciri yang dominan pada kekafiran ini adalah pendustaan ayat-ayat Allah dan sombong (QS. Al-A'râf [7]: 36), mempertuhan hawa nafsu (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 23) dan tidak memercayai mukjizat (QS. Thâhâ [20]: 56; QS. An-Naml [27]: 12). *Kufr al-inkâr* ini punya kesamaan dengan *kufr al-juhûd*, terutama pada penolakan terhadap kebenaran Tuhan. Perbedaannya terletak pada posisi pelakunya. Pada *juhûd* karena kesombongannya, sementara pada *inkâr* karena ketidakyakinannya akan kebenaran.

**Ketiga**, *kufrun-ni'mah* ( كُفْرُ النِّعْمَةِ ), yakni menutup-nutupi nikmat Allah di dalam arti tidak mensyukurinya, tetapi tidak menyebabkan keluar dari agama Islam, hanya ancamannya sangat pedih (QS. Ibrâhîm [14]: 7). Kekafiran seperti ini, kata Al-Ashfahani adalah penyalahgunaan nikmat dan tidak mempergunakannya kepada yang diridhai Allah. Karena itu, mereka zalim dan kafir (QS. Ibrâhîm [14]: 34; QS. An-Nahl [16]: 18). Kekafiran seperti ini berkaitan dengan kecenderungan yang dimiliki oleh manusia. Maka dari itu sering dikemukakan oleh Allah di dalam bentuk *mubâlaghah* ( مُبَالَغَة ), seperti *zhalûmun kaffâr* ( ظَلُوْمٌ كَفَّار ) dan *kafûrun mubîn* ( كَفُوْرٌ مُبِيْن ) (QS. Ibrâhîm [14]: 34; QS. Az-Zukhruf [43]: 15). Bahkan, ada yang berdoa agar selamat dari bahaya setelah selamat dari lupa bersyukur (QS. Yûnus [10]: 23).

**Keempat**, *kufr an-nifâq* ( كُفْرُ النِّفَاق ), yakni pembenaran dengan ucapan dan diingkari oleh hati. Kekafiran seperti ini merupakan kebalikan dari *kufr al-juhûd*. Al-Ashfahani mengartikannya dengan 'masuk agama dari satu pintu, tetapi keluar dari pintu lain'. Sementara itu, Thabathabai mengartikannya dengan 'menampakkan iman dan menyembunyikan kekafiran' (lihat QS. Al-Mâ'idah [5]: 41 dan QS. At-Taubah [9]: 67 ). Munafik digolongkan pada kafir karena pengingkaran secara terselubung. Gejala itu terlihat pada periode sebelum hijrah dan menonjol setelah hijrah ke Madinah. Orang kafir seperti ini kalau shalat suka bermalas-malas dan tidak khusyuk (QS. An-Nisâ' [4]: 142 dan QS. At-Taubah [9]: 54). Di dalam bermasyarakat dicontohkan dengan menyebarluaskan berita bohong (*hadîts al-ifki* = حَدِيْثُ الإِفْك ) tentang Aisyah yang dituduh berbuat yang tidak baik. Lalu turun firman Allah membantahnya (QS. An-Nûr [24]: 11–20).

**Kelima**, *kufr asy-syirk* ( كُفْرُ الشِّرْك ), yakni mempersekutukan Allah dengan makhluk atau

menyembah selain Allah (mengingkari keesaan Allah). Mereka tidak menampik adanya Tuhan sebagai pencipta alam, tetapi memercayai bahwa ada tuhan selain Allah, baik berbentuk materi maupun nonmateri, yang menurut mereka dapat mendatangkan manfaat bagi manusia. Berbuat syirik merupakan dosa besar dan tidak diampuni dosanya oleh Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 48).

**Keenam,** *kufr al-irtidâd* ( كُفْرُ الإِرْتِدَاد ), yakni keluar dari agama Islam dan menjadi kafir (murtad), karena sebelumnya mereka juga telah kafir. Al-Ashfahani mengartikannya sebagai 'kembali ke jalan di mana kita datang semula.' Di dalam Al-Qur'an, disebutkan bahwa orang murtad kalau mati, mati di dalam kekafiran (QS. Al-Baqarah [2]: 217). Amalan mereka sia-sia dan di akhirat mereka masuk neraka. Demikian juga bagi yang bolak-balik, apalagi bertambah kekafirannya. Untuk mereka tidak ada ampunan dari Allah swt. (QS. An-Nisâ' [4]: 137).

❖ *Yaswirman* ❖

## KAHF ( كَهْف )

Kata *kahf* disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak enam kali dalam satu surah, dan sekaligus sebagai nama surah, yaitu QS. Al-Kahfi [18]: 9, 10, 11, 16, 17, dan 25.

Secara bahasa *kahf* artinya gua yang terdapat di gunung. Dalam penggunaannya, kata *kahf* digunakan sebagai nama surah, yaitu surah ke-18, dan sekelompok orang yang disebut dengan *ashhâbul kahf* ( أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ = penghuni gua).

Dinamakan surah itu dengan Al-Kahfi karena terdapatnya kisah atau cerita tantang *ashhâbul kahf* (penghuni gua). Suatu kisah pengorbanan diri dalam memahami akidah, yaitu beberapa orang pemuda beriman yang keluar dari daerah mereka dengan membawa agama mereka, kemudian tinggal dan tidur di dalam gua selama 309 tahun, kemudian dibangkitkan oleh Allah (Ayat 9-26). Mereka inilah yang disebut *ashhâbul kahf*.

Selain kisah tersebut, juga ada kisah Musa as. dan Khidir, kisah perlunya kerendahhatian di dalam menuntut ilmu dan hal-hal yang berkaitan dengan berita ghaib yang dimunculkan Allah swt. tentang hamba Allah yang saleh, Khidir, yang tidak diketahui Musa sampai ia mengajarkannya, seperti melubangi perahu, pembunuhan seorang anak muda, dan penegakan tembok yang miring (Ayat 60-78). Dan kisah Zulqarnain, seorang raja yang diberi kedudukan oleh Allah dengan takwa, adil, dan makmur negara dan masyarakatnya (Ayat 83-99).

Selain itu, Muhammad Ali Ash-Shabuni menyatakan, disebut QS. Al-Kahfi karena di dalamnya terdapat mukjizat *rabbâniyah* di dalam tiga kisah tersebut. QS. Al-Kahfi termasuk surah *Makkiyah* (surah yang diturunkan di Mekkah) yang terdiri dari 110 ayat, kecuali dua ayat. Demikian menurut An-Nawawí mengutip pendapat Uyainah bin Hiznul Fazari. Kalimatnya terdiri dari 1.577, dan hurufnya 6.460.

Menurut Wahbah Az-Zuhaili, surah ini merupakan salah satu surah yang diawali dengan *al-hamdulillâh* ( ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ) selain QS. Al-Fâtihah, QS. Al-An'âm, QS. Sabâ', dan QS. Fâthir, yang menegaskan perlunya kepatuhan manusia kepada Allah, pengakuan atas nikmat dan kemurahan-Nya, pujian dan pengakuan kebesaran dan kesempurnaan-Nya.

Kesesuaian *(munâsabah)* surah ini dengan surah sebelumnya, Al-Isrâ' [17] dimulai dengan

*Kisah Ashâbul Kahf menggambarkan pengorbanan diri dalam mempertahankan akidah*

tasbih, *subhânallâh* ( سُبْحَانَ اللهِ ) yang intinya semakna dengan *tahmîd* (QS. Al-Hijr [15]: 98). Ketika orang Yahudi memerintahkan kepada orang musyrik bertanya kepada Nabi saw. tentang tiga hal, 1) roh (nyawa), 2) kisah *ashhâbul kahf*, dan 3) kisah Zulqarnain. Allah menjawab soal pertama pada akhir QS. Al-Isrâ', sedangkan soal kedua dan ketiga pada QS. Al-Kahfi.

Adapun pokok-pokok isi QS. Al-Kahfi bagian pertama, di dalam masalah akidah, adalah Allah berkuasa memberi daya hidup pada manusia di luar hukum kebiasaan, dasar-dasar tauhid serta keridhaan Allah tidak berubah untuk selama-lamanya, kalimat (ilmu) Allah sangat luas, sehingga manusia tidak mampu menulisnya, kepastian datangnya hari kebangkitan, dan penegasan bahwa Al-Qur'an bersih dari kepalsuan.

*Ashhâbul kahf* adalah beberapa orang pemuda yang taat beribadah kepada Allah, yang diperselisihkan jumlahnya oleh para Ahli Kitab. Ada yang mengatakan tiga, yang keempat anjingnya bernama *qithmîr* ( قِطْمِيْر ), ada yang mengatakan jumlah mereka lima orang dan yang keenam anjingnya. Yang lain mengatakan tujuh dan yang ke delapan anjingnya. Yang mengetahui persis adalah Tuhan (QS. Al-Kahfi [18]: 22). An-Nawawi mengutip dari Ali bin Abi Thalib bahwa jumlah mereka tujuh. Ibnu Abbas juga mengatakan demikian. Sementara menurut Ibnu Mas'ud, jumlah mereka sembilan.

Langkah mereka mengasingkan diri ini merupakan sikap terhadap kesombongan raja Dikyanus (Decius) yang menolak ajakan mereka untuk beriman kepada Allah Tuhan langit dan bumi. Akan tetapi, Raja dan kaumnya itu menyekutukan Allah dan menjadikan selain Allah sebagai sesembahan tanpa alasan yang jelas. Menghadapi kesombongan raja Dikyanus ini, Allah memerintahkan untuk meninggalkan mereka dan mencari tempat berlindung di dalam gua. Allah berjanji akan melimpahkan rahmat-Nya dan menyediakan sesuatu yang berguna.

Mereka memasuki gua dan tidur di dalamnya. Mereka melihat matahari ketika terbit di sebelah kanan, dan ketika terbenam di sebelah kiri, karena di dalam gua itu luas. Inilah petunjuk Allah kepada yang dikehendaki-Nya, dan jika Allah menyesatkan seseorang, tidak ada yang dapat memberi petunjuk kepadanya. Kemudian Allah menutup telinga mereka selama beberapa tahun (selama 309 tahun) di dalam gua itu. Kamu mengira bahwa mereka itu bangun, padahal mereka tidur. Bahkan, mereka juga dibolak-balikkan ke kanan dan ke kiri. Anjing ditempatkan di mulut gua dengan mengunjurkan kedua kakinya (untuk menjaga mereka), agar supaya mereka yang lewat dan menyaksikannya, akan berpaling ketakutan.

Mereka dibangunkan, dan berselisih di dalam menghitung berapa tahun mereka "tidur" dan tinggal di dalam gua itu. Di antara mereka bertanya-tanya sudah berapa lama kamu di tempat itu.

Kisah *ashhâbul kahf* tersebut dimaksudkan untuk menggambarkan bahwa Hari Kiamat dan hari kebangkitan adalah benar, dengan membuat *tamtsil* (perumpamaan) "menidurkan" mereka selama 309 tahun, kepada orang-orang yang meragukannya.

Menurut Az-Zuhaily, letak gua tempat "tidur" *ashhâbul kahf* tersebut menurut sejarahwan, ada yang mengatakan di lembah dekat Ailah perbatasan selatan Palestina, ada yang mengatakan sebelah utara Irak, dan ada pula yang mengatakan sebelah selatan Turki yang dahulu termasuk wilayah Romawi. Namun kata Az-Zuhaili, pendapat-pendapat tersebut tidak didukung dalil. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## KAID ( كَيْد )

*Kaid* ( كَيْد ) berasal dari akar kata *kâda – yakîdu – kaidan* ( كَادَ — يَكِيْدُ — كَيْدًا ). Di dalam berbagai derivasinya, kata ini terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 35 kali. Masing-masing dalam bentuk *fi'l* disebut delapan kali, yakni *fi'l mâdhî kidnâ* ( كِدْنَا ) sekali, *fi'l mudhâri', akîdu* ( أَكِيْدُ ), *akîdanna* ( أَكِيْدَنَّ ), *yakîdu* ( يَكِيْدُ ), *yakîdûna* ( يَكِيْدُوْنَ ) empat kali, *fi'l amr, kîdûnî* ( كِيْدُوْنِي ) tiga kali; dan di dalam bentuk *ism mashdar, kaid* ( كَيْد ) disebut 26 kali.

Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa *kaid* yang terdiri dari huruf *kâf, yâ',* dan *dâl,* sebelum mengalami perluasan makna, pada awalnya mengacu ke arti *mu'âlajatun lisyai'in bisyiddatin* ( مُعَالَجَةٌ لِشَيْءٍ بِشِدَّةٍ = upaya penanganan secara intensif). Akan tetapi, meskipun mengalami perluasan makna, semuanya masih dapat dirujukkan kepada makna awal tadi. Selanjutnya, Ibnu Faris mengutip pendapat para ahli bahasa yang menyatakan bahwa *kaid* adalah *mu'âlajah* (penanganan), seperti dikatakan *"wa kullu syai'in tu'âlijuhû fa anta takîduhû"* ( كُلُّ شَيْءٍ تُعَالِجُهُ فَأَنْتَ تَكِيْدُهُ = Segala sesuatu yang Anda tangani, berarti Anda meng-*kaid*-nya). Inilah makna awal dari kata *kaid* tersebut. Selanjutnya, *makr* ( مَكْر = tipu daya) juga disebut dengan *kaid*. Beberapa makna lain dari *kaid* adalah suara keras burung gagak, mengeluarkan bara kayu dari api secara perlahan (hati-hati), muntah, haid, dan perang.

Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fî Gharîbil Qur'ân* menyebutkan bahwa *kaid* adalah salah satu bentuk tipu daya yang terkadang digunakan dengan arti jahat dan terkadang baik; namun, lebih banyak digunakan dengan arti jahat. Demikian pula halnya dengan kata *istidrâj* ( اِسْتِدْرَاج ) dan kata *makr* ( مَكْر ), yang juga terkadang keduanya digunakan dengan arti baik.

Kata *kaid* yang digunakan dengan arti yang jahat, misalnya *kaid* yang disandarkan kepada setan; namun, Al-Qur'an menyebut *kaid* setan ini sebagai *kaid* yang lemah (QS. An-Nisâ' [4]: 76), orang-orang kafir (QS. Al-Anfâl [8]: 18, QS. Ghâfir [40]: 25), orang-orang khianat (QS. Yûsuf [12]: 52), ahli sihir (QS. Thâhâ [20]: 69), Fira'un (QS. Ghâfir [40]: 37, QS. Thâhâ [20]: 60), perempuan (istri raja), dan perempuan-perempuan lain yang mencoba menggoda Yusuf (QS. Yûsuf [12]: 28, 33,34,50). *Kaid* yang terakhir ini, yaitu *kaid* perempuan, disebut Al-Qur'an sebagai *kaid* yang besar (*'azhîm*).

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 28, misalnya, *kaid* disebut berkaitan dengan penyaksian suami perempuan (pejabat kerajaan) yang menggoda Yusuf as. yang melihat baju gamis yang dipakai Yusuf koyak belakangnya, yang menandakan bahwa Yusuf benar dan perempuan (istrinya) itulah yang dusta. Lanjutan ayat mengabadikan ucapan suami perempuan itu, *"Innahu min kaidikunna, inna kaidakunna 'azhîm"* ( إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ). Ada dua penafsiran yang dikemukakan ahli-ahli tafsir menyangkut kalimat *innahu min kaidikunna* ( إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ ) di dalam ayat tersebut, yaitu a) bahwa godaan untuk berbuat mesum itu adalah tipu daya istrinya; dan b) bahwa robeknya gamis Yusuf itu menjadi saksi dustanya perempuan itu.

Kata *kaid* yang digunakan dengan arti yang baik, misalnya di dalam QS. Al-A'raf [7]: 183 dan Yûsuf [12]: 76. *Kaid* di dalam kedua ayat tersebut mengacu kepada Allah sebagai subjek (pelaku) *kaid* tersebut. Di dalam ayat pertama, *kaid* disebutkan berkaitan dengan penangguhan Allah swt. untuk membinasakan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat-Nya. Lanjutan ayat menyebutkan, *"inna kaidî matîn"* ( إِنَّ كَيْدِي مَتِيْنٌ = sesungguhnya *kaid*-Ku begitu teguh), yang ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dengan "Sesungguhnya azab-Ku sangat pedih." Adapun di dalam ayat yang kedua, *kaid* disebut di dalam konteks pemeriksaan Yusuf terhadap karung-karung (tempat gandum) yang dibawa oleh saudara-saudaranya berkaitan dengan hilangnya piala raja, yang ternyata ditemukan di dalam karung saudara kandungnya sendiri. Lanjutan ayat menyebutkan *"kadzâlika kidnâ liyûsuf"* ( كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ = Begitulah Kami terapkan tipu daya [skenario] bagi Yusuf), dengan maksud agar saudaranya tersebut dapat tinggal bersamanya. Dengan demikian, *kaid* di dalam ayat itu diartikan "pengaturan" atau "skenario" yang telah dirancang Allah bagi Nabi Yusuf as. berupa strategi (tipu daya) di dalam menghadapi saudara-saudaranya agar salah seorang saudaranya dapat tinggal bersamanya.

Adapun petunjuk Al-Qur'an kepada manusia di dalam menghadapi segala *kaid* yang jahat agar mereka terhindar dari kejahatannya dan *kaid* tersebut tidak berarti apa-apa adalah dengan bersabar dan bertakwa kepada Allah swt. (QS.

Âli 'Imrân [3]: 120). Meskipun petunjuk Allah yang didahului huruf *in* ( إِنْ = seandainya) tersebut terkait dengan teguran Allah kepada kaum Muslim yang kurang sabar dan tidak menuruti perintah Nabi saw. agar tidak tergoda oleh harta rampasan dengan meninggalkan bukit Uhud yang berakibat kalahnya kaum Muslim dalam perang Uhud. Petunjuk untuk bersabar dan bertakwa akan tetap relevan dan ampuh untuk menangkal bahaya *kaid* dalam bentuk apa pun. Dengan demikian, Allah akan mengambil alih dengan cara melindungi dan menghindarkan orang-orang yang sabar dan bertakwa dari bahaya *kaid* tersebut. Bukankah Allah selalu menyertai orang-orang yang sabar? (QS. Al-Baqarah [2]: 153). Lagipula, bukankah Allah selalu memberikan jalan keluar bagi orang-orang yang takwa? (QS. Ath-Thalâq [65]: 2). ❖ *Salahuddin* ❖

## KALÂLAH ( كَلَالَةٌ )

Kalâlah ( كَلَالَةٌ ) berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf kâf ( ك ) dan lâm ( ل ). Menurut Ibnu Faris, makna dasar kata ini berkisar pada tiga hal, yaitu: "tumpul (lawan tajam)", "melingkari sesuatu dengan sesuatu", dan "salah satu organ tubuh (dada)". Yang pertama, seperti ungkapan *kalla as-saifu* ( كَلَّ السَّيْفُ = *pedang itu menjadi tumpul*), dan *kalîl* ( كَلِيْلٌ = *pedang tumpul*). Yang kedua, seperti *iklil* ( إِكْلِيْلٌ ) yang berarti ikat kepala atau mahkota. Dinamai demikian karena melingkari kepala. Selain tiga makna ini, Sayyid Thanthawi, memberikan makna lain lagi, yaitu "hilangnya kekuatan karena lelah". Makna ini disimpulkannya dari syair Al-A'sya yang mengatakan: *âlaitu lâ urtsî lahâ min kallin* ( آلَيْتُ لَا أَرْثِي لَهَا مِنْ كَلٍّ ) yang maksudnya: "saya jadi tidak meratapinya lagi karena lelah."

Demikianlah, makna dasar dari kata *kalâlah*. Adapun secara terminologis, seperti diungkapkan oleh Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya, Al-Kasyyâf, kata *kalâlah* mencakup tiga hal, yaitu: *pertama*, orang yang mati, tanpa meninggalkan anak dan bapak; *kedua*, ahli waris selain anak dan bapak; dan *ketiga*, kerabat yang tidak berasal dari jalur anak dan bapak. Kerabat demikian, dinamakan *kalâlah* karena pertaliannya dengan pewaris lemah atau tumpul (tidak tajam). Atau karena mereka mengelilingi pewaris dari tepian, bukan dari tengah. Seperti ikat kepala yang melingkari tepian kepala sedang tengah-tengahnya kosong.

Dalam Al-Qur'an, kata *kalâlah* tersebut dua kali. Semuanya dalam surah An-Nisâ' [4]. Yang pertama ayat 12 dan yang kedua ayat 176, ayat terakhir dari surah itu.

Ayat pertama membicarakan ketentuan kewarisan orang yang meninggal dunia dan tidak memiliki ahli waris utama, tetapi memiliki saudara atau saudari seibu. Secara garis besar, ayat ini menetapkan dua ketentuan terkait bagian saudara dan saudari almarhum tersebut, yaitu: *pertama*, satu orang saudara atau saudari mendapatkan seperenam jika sendirian; dan *kedua*, mendapatkan bagian bersama sebesar sepertiga jika jumlah mereka banyak, tanpa mempertimbangkan jenis kelamin; laki-laki dari perempuan.

Ayat kedua yang menyebutkan kata *kalâlah* biasa disebut dengan ayat "musim panas". Ayat itu memang turun pada saat musim panas. Seperti kita singgung di atas, kandungannya mengenai ketentuan pembagian warisan orang yang meninggal dunia dan tidak meninggalkan ahli waris utama; hanya meninggalkan saudara atau saudari seayah atau seayah seibu. Jika dibaca, secara saksama, sedikitnya ada empat ketentuan yang terkandung dalam ayat ini, yaitu:

1. Bila yang meninggal laki-laki dan meninggalkan satu orang saudari, maka bagiannya adalah separoh, sedang separohnya yang lain untuk *ashabah* (asabat), kalau ada, atau dia ambil semua, jika tidak ada *ashabah* (asabat).
2. Bila yang meninggal perempuan dan meninggalkan seorang saudara laki-laki, maka bagiannya adalah seluruh harta.
3. Bila yang meninggal laki-laki dan meninggalkan dua orang saudari, maka bagian mereka dua pertiga.
4. Jika yang ditinggalkan adalah sejumlah saudara dan saudari, maka ketentuannya,

bagian saudara dua kali lipat bagian saudari. Demikian, wa Allâh A'lam.

❖ *Salim Rusydi Cahyono* ❖

## KALB ( كَلْبٌ )

Kata *kalb* diartikan sebagai 'anjing'. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut enam kali. Satu kali di dalam bentuk *mukallibîn* ( مُكَلِّبِينَ ), yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4, sedangkan di dalam bentuk *kalb* disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 176 dan QS. Al-Kahfi [18]: 18, 22, .

Secara etimologis kata *kalb* berasal dari kata *kalaba* ( كَلِبَ ) yang pada mulanya berarti 'tergantung kuat'. Maksudnya, sesuatu yang tergantung pada sesuatu yang lain dengan kuat dan keras, sehingga sulit dilepaskan. Dari sini arti kata tersebut berkembang menjadi beraneka ragam sesuai dengan konteks pemakaiannya. Misalnya tanah yang kering yang tidak pernah dibasahi oleh hujan dan tidak ditumbuhi oleh tumbuh-tumbuhan dinamakan *ark kulaib* ( أَرْكٌ كُلَيْبٌ ); tanah kering itu sudah keras menyerupai gigi dan kuku anjing sehingga sesuatu yang tersangkut padanya sulit dilepas. Besi yang bengkok yang biasa digantung di punggung unta dinamakan *al-kalab* ( الْكَلَبُ ), karena para musafir selalu menggantungkan barang bawaannya pada besi itu. Setiap kayu yang ujungnya bengkok dinamakan *kulâb* ( كُلاَبٌ ) karena sering kain yang dipakai orang yang lewat di jalan itu terkait oleh ujungnya sehingga tersangkut kuat. Cakar burung elang disebut juga *kalâlib* ( كَلاَلِب ) karena setiap ia menerkam mangsanya, mangsanya itu tergantung kuat di kukunya. Agaknya inilah yang menyebabkan 'anjing' disebut *kalb*, karena setiap ia dilepas untuk menangkap binatang buruan, ia menerkam dengan taring dan kukunya, kemudian membawa mangsanya dalam keadaan tergantung di taringnya.

Kata *kalb* seperti yang disebut beberapa kali dalam Al-Qur'an digunakan untuk menggambarkan 'anjing', yaitu anjing yang terdidik dan terlatih untuk menjaga rumah, kebun, atau untuk berburu. Pengertian ini dipahami dari kandungan QS. Al-Kahfi [18]: 18, yang berkisah tentang pendirian beberapa pemuda beriman yang disertai anjing mereka. Anjing inilah yang menjadi penunjuk jalan menuju sebuah gua besar yang tepat buat peristirahatan mereka. Setelah pemuda-pemuda ini masuk ke gua, anjing tadi duduk di depan pintu gua sambil menjulurkan kedua kakinya dan mengawasi setiap kemungkinan bahaya yang mengancam mereka. Anjing inilah yang dimaksud Al-Qur'an dengan kata *kalb* yang disebut sebanyak empat kali di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18 dan 22. Yang kelima disebut di dalam QS. Al-A'râf [7]: 176. Kata *al-kalb* yang disebut di dalam ayat ini, meskipun digunakan sebagai perumpamaan terhadap sifat orang-orang yang sesat yang tidak mau menerima ayat-ayat Allah, dapat memberi informasi mengenai tabiat anjing secara umum, yaitu tamak dan rakus. Tabiat ini terlihat dari lidahnya yang selalu terjulur, baik ketika kenyang atau haus maupun ketika dikejar atau dibiarkan diam.

Kata *mukallibîn* yang disebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4, digunakan untuk arti 'penangkap' atau 'pemburu'. Misalnya anjing, elang, serigala, atau binatang-binatang lain yang telah dididik untuk menangkap binatang buruan. Kebanyakan ahli tafsir mengartikannya sebagai 'anjing yang terdidik', karena arti inilah yang paling mendekati arti bahasa sebab kata *mukallibîn* berasal dari kata *kalb* yang berarti 'anjing'. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

*Orang-orang sesat yang tidak mau menerima ayat-ayat Allah diumpamakan Al-Qur'an seperti* Kalb *(anjing).*

## KALIM ( كَلِم )

Kata *kalim* ( كَلِم ) adalah bentuk jamak dari *kalimat* ( كَلِمَة ), berasal dari kata *kalama* ( كَلَمَ ). Kata *kalama* ( كَلَمَ ) secara bahasa, menurut Ibnu Faris, memunyai dua makna asal, yaitu 'pembicaraan yang bisa dipahami' dan 'luka'. Menurut Ibrahim Anis, *kalâm* berarti 'suara yang berfaedah'; sebagai istilah, *kalâm* ( كَلَام ), menurut para teolog (*mutakallimîn* = مُتَكَلِّمِين ), adalah makna yang berdiri atas zat Tuhan, yang diungkapkan di dalam bentuk *lafazh* (redaksi). *Kalâm* menurut ahli tata bahasa (*an-nuhât* = النُّحَاة ), adalah kalimat yang tersusun dan memunyai faidah. *Kalimat* ( كَلِمَة ) secara bahasa berarti satu *lafazh* (kata). *Kalimat* ( كَلِمَة ) menurut istilah ialah *lafazh* (kata) yang menunjukkan makna tunggal, baik terdiri atas satu huruf atau lebih banyak. Juga berarti 'frasa atau ungkapan yang sempurna maknanya'. Umpamanya *Lâ ilâha illâ Allâh: kalimatut tauhîd*. Kalimat Allah adalah hukum atau iradat-Nya. *Kalîm* ( كَلِيْم ) berarti 'orang yang berbicara dengan kita'. *Kalîm Allah* ( كَلِيْمُ الله ) adalah gelar Nabi Musa karena Allah berbicara dengan dia. Selain itu, *kalîm* juga berarti 'tikar tebal yang terbuat dari bulu wol'. Adapun *kalm* yang berarti 'luka', bentuk jamaknya *kulum* ( كُلُم ) atau *kilam* ( كِلَم ).

Kata *kalim* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46; QS. Al-Mâ'idah [5]: 13, 41; dan QS. Fâthir [35]: 10. Kata *taklîman* ( تَكْلِيْمًا ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 164. *Kalimat* (tunggal), baik disandarkan maupun tidak, disebut 28 kali, di dalam bentuk jamak, baik disandarkan maupun tidak, disebut 14 kali. *Kalâm*, baik disandarkan maupun tidak, disebut empat kali, di dalam bentuk *fi'l mâdhî* ( فِعْلٌ مَاضٍ = kata kerja berbentuk lampau) disebut enam kali, dan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang berbentuk sekarang atau yang akan datang) disebut 18 kali.

Kata *kalim* di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46; QS. Al-Mâ'idah [5]: 13 dan 41 berkaitan dengan sifat orang-orang Yahudi yang mengubah perkataan dari tempat-tempatnya. Umpamanya mereka mengatakan, "*Sami'nâ wa 'ashainâ*" ( سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا = Kami dengar, tetapi kami tidak mau mengikutinya). Seharusnya mereka mengatakan, "*Sami'nâ wa atha'nâ*" ( سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا = Kami dengar dan kami ikuti). Mengubah perkataan itu bisa juga di dalam bentuk menambah atau mengurangi.

Kata *kalim* di dalam QS. Fâthir [35]: 10 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang perkataan-perkataan yang baik dan amal saleh akan naik ke hadirat Allah untuk diterima dan diberi-Nya pahala. Sebagian mufasir mengartikan kalimat yang baik dengan 'Kalimat Tauhid', yaitu "*lâ ilâha illâ Allâh*". Ada pula yang mengatakan 'zikir kepada Allah', dan ada juga yang berpendapat 'semua perkataan yang baik yang diucapkan karena Allah'. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KÂMILAH ( كَامِلَة )

Kata *kâmilah* adalah *ism fâ'il* ( اِسْمُ فَاعِل = kata pelaku feminin) dari kata kerja *kamula* ( كَمُلَ ). Bentuk *mashdar* (infinitif)nya adalah *kamâl* ( كَمَال ). Kata *kamâl* dan *tamâm* memunyai makna yang berdekatan. Bahkan, keduanya selalu diartikan dengan makna yang sama. Di dalam bahasa Indonesia, misalnya, masing-masing diterjemahkan dengan 'kelengkapan' atau 'kesempurnaan'. Kata *kâmilah* berarti 'yang lengkap' atau 'yang sempurna'. Sebenarnya, sampai batas-batas tertentu, pengertian keduanya berbeda. Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *kamâlusy-syai'i* ( كَمَالُ الشَّيْءِ ) berarti 'tercapainya apa yang menjadi tujuan dari sesuatu'. *Tamâmusy-syai'i* ( تَمَامُ الشَّيْءِ ) berarti 'sampainya sesuatu kepada batas yang tidak memerlukan sesuatu di luar dirinya'. Dengan ungkapan lain, Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa *tamâmusy-syai'i* adalah bagian yang dengan tergabungnya kepada bagian-bagian yang sudah ada, jadilah sesuatu itu sebagaimana mestinya, dan keberadaannya menimbulkan kesan (hasil) yang diinginkan. Adapun *kamâl* dimaksudkan sebagai keadaan, sifat, atau hal yang apabila berada pada sesuatu, keberadaannya akan menimbulkan kesan (hasil) setelah keadaannya lebih dahulu sempurna; kesan (hasil) ini tidak akan timbul

sekiranya belum sampai kepada tahap *kamâl* (kelengkapan). Untuk membedakannya, di sini *kamâl* diterjemahkan dengan 'kelengkapan' dan *tamâm* dengan 'kesempurnaan'.

Pada QS. Al-Baqarah [2]: 187 ditemukan kata *atimmû* ( أَتِمُّوا ) yang asal katanya *tamâm*. Terjemahan kalimatnya adalah 'Kemudian, sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam'. Ayat ini adalah perintah untuk menyempurnakan pelaksanaan puasa sampai datang waktu malam. Kedaan demikian disebut *tamâm* dan membawa suatu hasil, yaitu sahnya pelaksaan puasa. Puasa yang tidak sempurma sampai terbenamnya matahari tidak sah dan tidak membawa suatu hasil. Sementara itu, pada surah yang sama Ayat 185 ditemukan kata *tukmilû* ( تُكْمِلُوا ) yang akar katanya *kamâl*. Terjemahan kalimatnya adalah 'Dan hendaklah kamu lengkapkan bilangannya (puasa sebulan Ramadhan)'. Ayat ini adalah perintah untuk melengkapkan puasa sebulan Ramadan penuh. Puasa sebulan Ramadan penuh menimbulkan suatu hasil atau hukum yang berdiri sendiri setelah adanya puasa setiap hari dari hari-hari Ramadan yang kesempurnaan dan keabsahannya masing-masing berdiri sendiri. Puasa Ramadan sebulan penuh adalah salah satu dari rukun Islam. Perintah untuk menyempurnakan puasa sampai malam menggunakan kata *tamâm* dan perintah untuk menyempurnakan puasa sebulan penuh menggunakan kata *kamâl*. Penggunaan kata *kamâl* dan *tamâm* ini menunjukkan perbedaan makna keduanya.

Kata *kâmilah* dan kata yang seasal dengan itu ditemukan lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 185, 196, dan 233; QS. Al-Mâ'idah [5]: 3; dan QS. An-Naḫl [16]: 25. Pada QS. Al-Baqarah [2]: 196, kalimat *tilka 'asyarah kâmilah* ( تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ = itulah sepuluh [hari] yang lengkap) datang sesudah ketentuan puasa tiga hari di Tanah Suci dan tujuh hari sesudah kembali ke negeri sendiri sebagai ganti *dam* bagi orang yang melakukan haji *tamattu'* ( تَمَتُّع ) dan tidak mampu menyembelih *dam* di Tanah Haram. Kata *kâmilah* di sini menunjukkan bahwa puasa yang tiga hari memunyai hukum sendiri dan yang tujuh hari juga memunyai hukum sendiri. Masing-masing disebut *'amal tâm* ( عَمَلٌ تَامٌّ = amal yang sempurna). Kemudian, pelaksanaan kedua ketentuan ini membentuk satu amal lagi yang disebut *'amal kâmil* ( عَمَلٌ كَامِلٌ = amal yang lengkap) yang berfungsi menggantikan penyembelihan hewan *dam*. Kata ini juga berfungsi untuk menghilangkan keraguan tentang kemungkinan memilih di antara puasa yang tiga dan yang tujuh hari. Jadi, kata ini menguatkan bahwa puasa yang dapat menjadi pengganti *dam* haji *tamattu'* ( تَمَتُّع ) adalah berpuasa pada sepuluh hari itu secara penuh.

Kata *kâmilah* juga muncul pada QS. An-Naḫl [16]: 25 dengan makna *kamâl* di atas. Di sini *kâmilah* berfungsi untuk menegaskan dan menguatkan bahwa orang-orang kafir yang menyesatkan orang lain akan menanggung seluruh dosa mereka sendiri ditambah dengan sebagian dosa orang yang mereka sesatkan.

❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

## KANZ ( كَنْز )

Pada awalnya kata *kanz* ( كَنْز ) berarti 'sesuatu yang sebagiannya dikumpulkan kepada bagian lainnya'. *Kanz* ( كَنْز ) berasal dari ungkapan *kanaztut tamra fil wi'â'* ( كَنَزْتُ التَّمْرَ فِى الوِعَاءِ = Saya mengumpulkan korma di dalam bejana). Sesuatu yang mengumpulkan disebut *muktaniz* ( مُكْتَنِز ). Orang Arab juga menggunakan kata *kanz* ( كَنْز ) untuk 'sesuatu yang banyak terkumpul dan diperebutkan'. Kata ini juga berarti 'harta yang dikumpulkan dan disimpan', 'tempat penyimpanan harta', dan 'harta yang ditanam di dalam tanah'. Semua pengertian ini mengandung persamaan makna dasar, yaitu 'mengumpulkan', sebab, pada makna 'menyimpan' atau 'menanam' juga terkandung pengertian mengumpulkan.

Kata *kanz* ( كَنْز ) dan beberapa kata turunannya ditemukan delapan kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 34-35, QS. Hûd [11]: 12, QS. Al-Kahfi [18]: 82, QS. Al-Furqân [25]:

8, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 58, dan QS. Al-Qashash [28]: 76. Pada dasarnya pengertian-pengertian di atas digunakan di dalam Al-Qur'an.

Pada QS. At-Taubah [9]: 34 dan 35, *kanz* ( كَنَزَ ) ditemukan dalam bentuk kata kerja untuk masa lalu (*fi'l mâdhî*) dan kata kerja untuk masa kini dan akan datang (*fi'l mudhâri'*) dengan arti 'mengumpulkan dan menyimpan'. Secara eksplisit, di dalam ayat ini dijelaskan bahwa yang dikumpulkan adalah emas dan perak yang keduanya tidak dinafkahkan di jalan Allah. Menyimpan emas dan perak dengan cara demikian, baik di dalam peti maupun di dalam tanah, berarti menghilangkan manfaatnya.

Pada QS. Al-Qashash [28]: 76, *kunûz* ( كُنُوز ) sebagai bentuk jamak dari *kanz* ( كَنْز ) digunakan dengan makna 'tempat penyimpanan harta'. Hal ini dipahami dari keterangan sesudahnya bahwa peti-peti itu memunyai kunci-kunci yang berat untuk dipikul oleh orang yang kuat sekalipun. Secara khusus, yang dimaksud *kunûz* pada ayat ini adalah peti-peti harta kekayaan Qarun. Al-Qur'an menggambarkan Qarun sebagai orang kaya raya di zaman Musa as. Kisahnya diangkat dalam Al-Qur'an agar menjadi cermin perbandingan dan pengajaran bagi manusia bahwa harta yang melimpah ruah tidak akan bermanfaat selama pemiliknya tidak beriman dan tidak menafkahkannya di jalan Allah.

Pada QS. Al-Kahfi [18]: dan 82 ditemuklan pula *kanz* ( كَنْز ) yang menurut sebagian riwayat berarti 'ilmu yang ditulis pada lembaran-lembaran yang tertanam di dalam tanah'. Riwayat lain menyebutnya sebagai 'harta'. *Kanz* ( كَنْز ) di sini, baik berupa lembaran-lembaran maupun harta, adalah milik dua orang anak yatim yang ditinggalkan orang tua mereka yang saleh untuk menjadi bekal ketika mereka dewasa kelak. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

## KARB ( كَرْب )

*Karb* adalah bentuk *mashdar* dari akar kata *karaba – yakrubu – karban* ( كَرَبَ – يَكْرُبُ – كَرْبًا ). Kata ini disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-An'âm [6]: 64; QS. Al-Anbiyâ' [21]: 76; QS. Ash-Shâffât [37]: 76, 115. Tiga kali di antaranya dirangkaikan dengan kata *al-'azhîm* ( العَظِيْم ).

Ibnu Faris menyebutkan bahwa suatu kata yang terdiri atas rangkaian huruf *kâf, râ'*, dan *bâ'*, menunjuk kepada arti 'keras' dan 'kuat'. Kata asalnya adalah *al-karab* ( الْكَرَب ), yang berarti 'simpulan tali yang kuat dan kukuh pada kayu yang melintang pada timba'. Dari asal kata ini lahir *karb* ( كَرْب ) yang berarti *'al-ghammusy-syadîd'* ( الغَمُّ الشَّدِيْد = kesedihan atau kesusahan yang sangat di dalam). Kesedihan atau kesusahan dinamakan *al-karb*, karena kesedihan atau kesusahan mengikat dan membekas sangat dalam di hati. Kata turunan lainnya adalah *al-karîbah* ( الكَرِيْبَة = sesuatu yang sangat kuat/keras di antara yang keras).

Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-karb* yang menunjuk kepada arti 'kesedihan atau kesusahan yang sangat dalam serta bahaya yang mengancam jiwa'. Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 64, kata *al-karb* disebut di dalam konteks perintah kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengatakan kepada orang-orang kafir Quraisy Mekkah bahwa Allah swt. telah menyelamatkan mereka dari bencana di darat dan di laut dan dari setiap 'kesedihan atau kesusahan', kemudian mereka malah menyekutukan Allah. Para ahli tafsir mengatakan bahwa suku Quraisy terkenal suka bepergian, melintasi daratan dan menyeberangi lautan. Apabila tersesat di dalam perjalanan yang menyebabkan mereka takut serta terancam jiwanya, mereka berdoa kepada Allah dengan ikhlas, kemudian Allah mengabulkan doa mereka.

Di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 76, kata *al-karb* disebut berkaitan dengan pengabulan doa Nabi Nuh as. berupa penyelamatan Nuh bersama kaumnya yang taat dari bencana atau bahaya kesusahan yang besar. *Al-karb* di dalam ayat ini dirangkaikan dengan kata *al-azhîm*, yang menunjuk besarnya bencana kesusahan tersebut. Demikian juga di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 76, *al-karb* disebut berkaitan dengan penyelamatan

Nuh as. beserta kaumnya dari bencana kesusahan yang besar. Menurut sebagian mufasir, yang dimaksud dengan *al-karb al-'azhîm* ( الْكَرْبُ الْعَظِيْمُ ) adalah banjir besar yang menenggelamkan sebagian besar kaum Nabi Nuh akibat kekafiran mereka terhadap risalah yang dibawanya, sebagaimana yang diisyaratkan di dalam ayat selanjutnya dari QS. Al-Anbiyâ' tersebut. Sementara itu, mufasir lain mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-karb al-'azhîm* di dalam ayat itu adalah cercaan dan pendustaan kaum Nabi Nuh as.

Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 115, kata *al-karb* disebut berkaitan dengan penyelamatan Musa dan Harun as. beserta kaumnya dari bencana yang besar. *Al-karb* di dalam ayat ini juga disifati oleh kata *al-'âzhîm* yang oleh sebagian ahli tafsir dikatakan menunjuk kepada penyembahan Firaun dan segala akibatnya. Sementara itu, ahli tafsir yang lain mengatakan bahwa hal itu menunjuk kepada bencana penenggelaman sebagaimana yang menimpa Firaun dan bala tentaranya ketika mereka mengejar Musa dan Harun beserta kaumnya di Laut Merah.

Demikianlah, kata *al-karb* di dalam Al-Qur'an menunjuk arti 'kesusahan yang sangat di dalam serta bahaya yang mengancam jiwa', dan juga menunjuk arti 'bencana besar', jika dirangkai dengan kata *al-'azhîm*, yakni berupa antara lain banjir besar yang menenggelamkan atau membinasakan suatu kaum akibat kekufurannya terhadap risalah para rasul yang diutus kepada mereka. ❖ *Salahuddin* ❖

## KARÎM ( كَرِيْمٌ )

Kata *karîm* ( كَرِيْمٌ ) berasal dari kata *karama-yakrumu* ( كَرَمَ - يَكْرُمُ ). Kata *karama* ( كَرَمَ ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *kâf* ( كَافْ ), *râ'* ( رَاءْ ), dan *mîm* ( مِيْم ), yang di dalam kamus-kamus bahasa Arab mengandung makna 'kemuliaan', 'keistimewaan sesuai objeknya', 'memberikan dengan mudah dan tanpa pamrih', 'bernilai tinggi', 'terhormat', 'setia', dan 'kebangsawanan'. Di samping itu, kata *karîm* juga bermakna 'keluhuran budi'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *karîm* ditemukan sebanyak 27 kali, yakni 23 kali kata *karîm* ( كَرِيْمٌ ) dan empat kali kata *karîman* ( كَرِيْمًا ). Kata tersebut menyifati 13 hal, sebagai berikut.

1. Rezeki, *rizkun karîm* ( وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ), bermakna 'segala yang baik/istimewa di dalam bidang rezeki', seperti memuaskan, halal, berdampak baik, dan sebagainya. Ungkapan ini ditemukan enam kali, antara lain di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 4 dan 74.
2. Malaikat, *malakun karîm* ( مَلَكٌ كَرِيمٌ ), bermakna 'malaikat yang mulia'. Ungkapan ini ditemukan hanya sekali, yakni di dalam QS. Yûsuf [12]: 31.
3. Tuhan, *rabbul-'arsyil-karîm* ( رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ), bermakna 'Tuhan (Yang memunyai) Arasy yang mulia'. Terdapat tiga ayat yang menyifati Tuhan (Allah) dengan *karîm* kesemuanya menunjuk kepada-Nya dengan kata *rabb* ( رَبُّ = Tuhan Pemelihara), yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 116, QS. An-Naml [27]: 40, dan QS. Al-Infithâr [82]: 6.
4. Pasangan, *zaujun karîm* ( زَوْجٍ كَرِيمٍ ), berarti 'tumbuh-tumbuhan yang baik'. Ungkapan ini disebutkan dua kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 7 dan QS. Luqmân [31]: 10.
5. Kedudukan, *maqâmin karîm* ( مَقَامٍ كَرِيمٍ ), berarti 'kedudukan yang mulia' atau 'tempat-tempat yang indah'. Ungkapan ini disebutkan dua kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 58 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 26.
6. Surah, *kitâbun karîm* ( كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ), berarti 'surah yang mulia'. Ungkapan ini disebutkan hanya sekali, yaitu di dalam QS. An-Naml [27]: 29.
7. Pahala/ganjaran, *ajrun karîm* ( أَجْرًا كَرِيْمًا ), berarti 'pahala yang mulia' atau 'pahala yang banyak'. Ungkapan ini disebutkan empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 44, QS. Yâsîn [36]: 11, serta QS. Al-Hadîd [57]: 11 dan 18.
8. Rasul, *rasûlun karîm* ( رَسُولٌ كَرِيمٌ ), bermakna 'rasul yang mulia' atau 'utusan yang mulia'. Ungkapan ini ditemukan tiga kali, yakni di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 17, QS. Al-Hâqqah [69]: 40, dan QS. At-Takwîr [81]: 19.

9. Naungan, *Wa zhillin min yahmûm. Lâ bâridin wa lâ karîm* ( وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ = Dan di dalam naungan asap yang hitam. Tidak sejuk dan tidak menyenangkan). Ungkapan ini ditemukan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43-44.
10. Al-Qur'an, *Innahu laqur'ânun karîm* ( إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ = Sesungguhnya Al-Qur'an ini adalah bacaan yang sangat mulia). Ungkapan ini ditemukan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 77.
11. Tempat, *nukaffir 'ankum sayyi'âtikum wa nudkhilkum mudkhalan karîman* ( نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا = niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahanmu [dosa-dosamu yang kecil] dan masukkan kamu ke tempat yang mulia [surga]). Ungkapan ini disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 31.
12. Ucapan, *falâ taqul lahumâ uffin walâ tanhar humâ wa qul lahumâ qaulan karîmâ* ( فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا = maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya [ibu bapak] perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka serta ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia). Ungkapan ini disebutkan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 23.
13. Manusia yang durhaka sebagai ejekan karena menganggap dirinya memiliki kelebihan (mulia), *dzuq innaka antal-'azîzul-karîm* ( ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ = rasakanlah, sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia). Ungkapan ini ditemukan di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 49.

Jadi, pengertian yang berbeda-beda dari sifat *karîm* di dalam beberapa ayat di atas harus disesuaikan dengan subjek yang disifatinya. Kata *karîm* pada *qaul* ( قَوْل = ucapan) tentu berbeda rincian artinya dengan kata *karîm* pada *rizq* ( رِزْق = rezeki). Ucapan yang *karîm* adalah ucapan yang baik, indah terdengar, benar susunan dan kandungannya, mudah dipahami serta menggambarkan segala sesuatu yang ingin disampaikan oleh pembicara, sedangkan rezeki yang *karîm* adalah rezeki yang banyak, bermanfaat, dan halal.

Sedangkan kata Al-Karim ( الْكَرِيم ) yang menunjukkan sifat Allah, berarti bahwa Dia (Allah) Mahapemurah dengan pemberian-Nya; Mahaluas dengan anugerah-Nya, yang tidak terlampaui oleh harapan dan cita betapa pun tinggi serta besarnya harapan dan cita; Dia yang memberi tanpa perhitungan.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *karîm* ( كَرِيْم ) dan kemudian, kata *akram* ( أَكْرَم ) digunakan oleh Al-Qur'an untuk menggambarkan segala sesuatu yang terpuji menyangkut subjek yang disifatinya. Oleh karenà itu, manusia yang sempurna adalah manusia *karîm*, yakni 'yang mulia, pemurah lagi berbudi pekerti yang luhur'. Ini berimplikasi bahwa yang meneladani sifat Allah, yakni *Al-Karîm* ( الْكَرِيْم ) ini, bukan saja dituntut untuk menekan kekikiran yang menyelimuti jiwanya sehingga menjadi peramah dan pemurah, melainkan ia dituntut pula untuk menghiasi dirinya dengan simpul-simpul takwa; sebab, manusia *akram* ( أَكْرَم ), yakni 'yang meraih puncak di dalam berbagai aspeknya' adalah yang paling bertakwa. Firman Allah di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 13, *"Inna akramakum 'indal-lâhi atqâkum"* ( إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ = Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu).

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## KARÎM, AL ( الْكَرِيم )

Kata *al-Karîm* ( الْكَرِيم ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *kâf, râ',* dan *mîm,* yang mengandung makna *kemuliaan* serta *keistimewaan sesuai objeknya.* Jika Anda berkata *rizqun karîm* ( رِزْقٌ كَرِيم ), maka ini bermakna segala yang baik/ istimewa dalam bidang rezeki, seperti memuaskan, halal, berdampak baik, dan sebagainya. *Qaulun karîm* ( قَوْلٌ كَرِيم ) adalah ucapan yang baik, yakni yang benar, mudah dipahami, sesuai dengan pesan yang ingin disampaikan, serta sesuai pula dengan kaidah-kaidah kebahasaan. *Kurma* (buah yang sering dijadikan berbuka puasa) juga terambil dari akar kata yang sama, karena ia buah yang manfaatnya banyak, kalorinya tinggi, buahnya rindang, mudah

dipetik, dimakan dalam keadaan mentah atau matang, serta dapat dijadikan minuman yang lezat. Kata *karîm* juga mengandung makna *keluhuran budi.*

Dalam Al-Qur'an kata *karîm* ditemukan sebanyak 23 kali. Ada yang menyifati rezeki, pasangan, ganjaran, malaikat, rasul, *maqâm* (kedudukan), naungan, surah, Al-Qur'an, ucapan, bahkan ejekan kepada manusia durhaka.

Terdapat tiga ayat yang menyifati Allah dengan *Karîm.* Kesemuanya menunjuk kepada-Nya dengan menggunakan kata *Rabb* ( رَبّ [Pemelihara]).

*Al-Karîm* adalah Dia Yang Maha Pemurah dengan pemberian-Nya, Mahaluas dengan anugerah-Nya, tidak terlampaui oleh harapan dan cita betapapun tinggi dan besarnya harapan dan cita. Dia yang memberi tanpa perhitungan. Demikian sementara ulama melukiskan kandungan makna sifat ini.

Kata *al-Karîm* menurut Imam Ghazali adalah, "Dia yang bila berjanji, menepati janji-Nya; bila memberi melampaui batas harapan pengharap-Nya. Tidak peduli berapa dan kepada siapa Dia memberi. Dia yang tidak rela bila ada kebutuhan yang dimohonkan kepada selain-Nya. Dia yang bila "kecil hati", menegur tanpa berlebih. Tidak mengabaikan siapa pun yang menuju dan berlindung kepada-Nya, dan tidak membutuhkan sarana atau perantara."

Ibnu al-Arabi menyebut 16 makna dari sifat Allah ini, antara lain yang disebut oleh Al-Ghazali di atas, dan juga "Dia yang bergembira dengan diterimanya anugerah-Nya, serta yang memberi sambil memuji yang diberi-Nya, Dia yang memberi siapa yang mendurhakai-Nya, bahkan memberi sebelum diminta, dan lain-lain."

Kata *al-Karîm* yang menyifati Allah dalam Al-Qur'an, kesemuanya menunjuk kepada-Nya dengan kata *Rabb,* bahkan kata *Akram* (dalam bentuk superlatif) yang merupakan sifat pertama yang diperkenalkan-Nya pada wahyu pertama pun, menunjuk kepada-Nya dengan kata *Rabb,* yaitu firman-Nya: *Iqra' wa Rabbuka al-Akram* ( ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ).

Kata-kata yang bersumber dari akar kata yang sama dengan *Rabb* memiliki arti yang berbeda-beda namun pada akhirnya mengacu kepada makna pengembangan, peningkatan, ketinggian, kelebihan serta perbaikan. *Rabb* adalah Tuhan yang mendidik, memelihara, mengembangkan, meningkatkan dan memperbaiki keadaan makhluk-Nya, bahkan kata *Rabb* mencakup seluruh perbuatan-perbuatan Tuhan, seperti memberi rezeki, ganjaran pengampunan juga siksaan, karena sanksi dan hukuman-hukuman-Nya tidak terlepas dari *tarbiyah* ( تَرْبِيَة [pemeliharaan dan pendidikan]) itu.

Penyifatan *Rabb* dengan *Karîm* menunjukkan bahwa *karam* ( كَرَم [anugerah kemurahan-Nya dalam berbagai aspek]), dikaitkan dengan *rubûbiyah-Nya,* yakni pendidikan, pemeliharaan dan perbaikan makhluk-Nya, sehingga anugerah tersebut dalam kadar dan waktunya selalu berbarengan serta bertujuan perbaikan dan pemeliharaan. Dalam konteks ini menarik untuk dikemukakan, bahwa salah satu di antara ketiga ayat yang menggunakan kata *Karîm* dirangkaikan dengan kata *Ghaniyy* ( غَنِيّ [Mahakaya]), dan dikemukakan dalam konteks kecaman kepada si kafir yang tidak mensyukuri anugerah-Nya, baik anugerah yang terkesan biasa, maupun yang luar biasa. Firman-Nya dalam QS. An-Naml [27]: 40:

وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ

*"Barang siapa yang bersyukur maka sesungguhnya dia bersyukur untuk (kebaikan) dirinya sendiri, dan barang siapa yang ingkar, maka sesungguhnya Tuhanku Ghaniyyun Karîm (Mahakaya lagi Maha Pemurah)."*

Ini agaknya untuk mengisyaratkan pula bahwa kemurahan Allah terhadap yang kafir pun tetap tercurah. Bukankah kemurahan Allah antara lain tecermin—seperti dikemukakan di atas—pada sikapnya yang "tidak peduli berapa dan kepada siapa Dia memberi?" Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## KARRAH ( كَرَّة )

*Karrah* berasal dari akar kata yang terdiri atas *ka – ra – ra.* Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut

maknanya berkisar pada 'pengumpulan' dan 'pengulangan'. Kata *kararta*, misalnya, bermakna: engkau kembali lagi (kepadanya). Sedangkan kata *al-kirkirah* ( الكِرْكِرَة ) yang juga seakar kata dengan *karrah* ( كَرَّة ) bermakna 'sekelompok orang yang berkumpul', dan dapat juga bermakna 'giringan angin terhadap awan sehingga membuatnya terkumpul setelah sebelumnya terpisah-pisah'. Suara seseorang ketika masih berada di kerongkongan disebut *al-karkarah* karena suara tersebut terulang-ulang. Al-Ashfahani dalam kitabnya, *Al-Mufradât*, dan Samin al-Halabi dalam *Umdat al-Huffâzh*, menjelaskan, makna dasarnya adalah mengikuti sesuatu dan kembali kepadanya, baik secara fisik maupun dalam bentuk perbuatan. Makna ini telah digunakan pada masa turunnya al-Qur`an. Dalam sebuah hadis diriwayatkan, Rasulullah bersama Abu Bakar dan Umar bertandang ke rumah Abul Haitsam al-Taihan. Abul Haitsam bertanya kepada isterinya, 'apa yang kita miliki untuk kita suguhkan kepada tetamu?' Sang isteri menjawab, gandum. Lalu ia berkata kepada isterinya, *'fakarkiri!'* (tumbuklah secara berulang-ulang hingga halus).

Kata *karrah* disebut dalam al-Qur'an sebanyak 6 kali; 5 kali dalam bentuk tunggal (*karrah*) dan sekali dalam bentuk *tatsniah* (*dual, karratain*). Dalam *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ânil Karîm* yang disusun oleh para pakar dari Dewan Bahasa Arab Mesir, kata *karrah* dalam al-Qur'an memunyai tiga makna; pertama: kemenangan dan kekuasaan seperti pada QS. Al-Isrâ [17]: 6 yang menjelaskan janji Allah kepada Bani Israil untuk mengembalikan kemenangan kepada mereka setelah sebelumnya mereka dikalahkan. Kedua: bermakna 'kembali' seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 167 yang menerangkan penyesalan orang-orang yang mengikuti pemimpin-pemimpin yang sesat keyakinan dan perbuatannya. Mereka menyesal dengan mengatakan, "Seandainya kami dapat kembali ke dunia (*lau anna lanâ karrah*), pasti kami akan berlepas diri dari mereka, sebagaimana mereka berlepas diri dari kami." Demikianlah Allah memperlihatkan kepada mereka amal perbuatannya menjadi sesalan bagi mereka; dan sekali-kali mereka tidak akan ke luar dari api neraka, sebab penyesalan di akhirat saat itu sudah tidak berguna lagi. *Karrah* dengan makna kedua ini, yaitu kembali, dapat ditemukan juga dalam QS. Asy-Syu'ara [26]: 102, QS. Az-Zumar [39]: 58 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 12. Selanjutnya, makna ketiga dari kata *karrah* dalam al-Qur'an yaitu 'sekali', sinonim dengan kata *al-marrah* ( المَرَّة ). Makna ini ditemukan pada QS. Al-Mulk [67]: 4 ketika Allah memerintahkan kepada manusia untuk mencermati ketelitian ciptaan-Nya yang tiada cacat sedikit pun. Allah berfirman: *Kemudian pandanglah (langit) sekali lagi* (karratain) *niscaya penglihatanmu akan kembali kepadamu dengan tidak menemukan sesuatu cacat dan penglihatanmu itupun dalam keadaan payah.* Para ahli tafsir berbeda pandangan dalam mengartikan *karratain* di sini. Sebagian mereka mengatakan, pandangan sekali lagi (dua kali, *karratain*) di sini bukanlah bilangan genap setelah angka satu, tetapi sekadar menjelaskan perlunya pandangan yang berulang-ulang sampai betul-betul yakin tidak ada cacat sedikit pun. Orang Arab sering menggunakan demikian seperti pada ungkapan *labbaika* yang bermakna jawaban berkali-kali yang berupa 'aku penuhi panggilanmu'. Ulama lain berpendapat, kata *karratain* mencerminkan dua kali pandangan ke langit, sebab boleh jadi pada pandangan pertama terjadi kekeliruan sehingga dapat diperbaiki dengan pandangan kedua. Atau pandangan pertama dimaksudkan untuk dapat melihat keindahan dan keserasian langit sesisinya, dan pandangan kedua agar mereka dapat menyaksikan perjalanan dan gerak bintang-bintang yang ada di langit. Demikian, *Wallahu a'lam.* ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

## KASABA ( كَسَبَ )

Kasaba ( كَسَبَ ) tersusun dari huruf *kâf* ( ك ), *sîn* ( س ), dan *bâ'* ( ب ). Mashdarnya adalah *kasb* ( كَسْب ). Menurut para ahli bahasa, kata ini memunyai makna dasar yang meliputi "meng-

inginkan, mencari, dan memperoleh". Dari sini, kemudian muncul, makna "mencari rezeki (usaha)", "berjalan untuk mencari rezeki", dan "mencari apa saja yang bermanfaat, termasuk harta", atau "mencari sesuatu yang diduga mendatangkan *manfaat* (keuntungan), dan ternyata mendatangkan *mudharat* (kerugian)". Anak juga disebut *kasb* ( كَسْب ) karena bapaknya menginginkannya dan berusaha untuk mendapatkannya.

Dari segi peruntukan, *kasaba* bisa digunakan untuk "diri sendiri" atau "orang lain". Dari situ, bisa dirangkaikan dengan satu objek atau dua objek. Yang dua objek seperti *kasabtu fulânan kadzâ* ( كَسَبْتُ فُلَانًا كَذَا ) yang berarti, "saya menginginkan/mencarikan/mendapatkan sesuatu untuk si Anu." Berbeda dengan *iksaba* ( إِكْتَسَبَ ) —bentuk lain dari *kasaba*— yang hanya digunakan untuk maksud *"mencari untuk diri sendiri"*. Dengan demikian, setiap *iktasaba* adalah *kasaba*, dan tidak sebaliknya.

Dalam Al-Qur'an, *kasaba* beserta seluruh derivasinya terulang sebanyak 36 kali. Ada yang dirangkaikan dengan kebaikan (hal-hal yang positif), seperti firman-Nya dalam QS. Al-An'âm [6]: 158: *Au kasabat fî îmânihâ khairâ* ( أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا = *"Atau dia [belum] mengusahakan kebaikan dalam masa imannya"* )
dan firman-Nya:

وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْأٓخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْ

*(wa minhum man yaqûlu, rabbanâ âtinâ fi ad-dunyâ hasanah wa fil âkhirati hasanah wa qinâ 'adzâban nâr, ulâ'ika lahum nashîbum mimmâ kasabû)*
*"Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: 'Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka" Mereka Itulah orang-orang yang mendapat bagian dari yang mereka usahakan.'"* (QS. Al-Baqarah [2]: 201, 202)

dan ada pula yang dirangkaikan dengan keburukan (hal-hal yang negatif), seperti firman-Nya dalam QS. Al-An-An'âm [6]: 70: *wa dzakkir bihî an tubsala nafsun bimâ kasabat* ( وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ = *Peringatkanlah [mereka] dengan Al-Qur'an itu agar masing-masing diri tidak dijerumuskan ke dalam neraka, karena perbuatannya sendiri*).

Hal yang sama juga terjadi pada *iktasaba*. Ada yang digunakan untuk kebaikan, seperti dalam firman Allah dalam QS. An-Nisâ' [4]: 32: *lir rijâli nashîbum mimmak tasabû wa linnisâ'i nashîbum mimmaktasabn* ( لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ = *bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita [pun] ada bagian dari apa yang mereka usahakan."*); dan ada juga yang digunakan berkaitan dengan hal-hal yang buruk, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 286: lahâ mâ kasabat wa 'alaihâ maktasabat ( لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ = *Baginya [pahala, sesuai] apa yang ia usahakan, dan atasnya [siksa, sesuai] apa yang ia usahakan*).

Kata *'ala* digunakan, antara lain, untuk menggambarkan sesuatu yang negatif, karena itu, dalam ayat tersebut dipahami sebagai *siksa;* berbeda dengan kata *lahû* yang digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang positif. Jika kita mengatakan, *"Ad'û lahû"*, maka itu berarti, "Aku mendoakan kebaikan untuknya", tetapi jika kita mengatakan, *"Ad'û 'alaihâ"*, maka artinya adalah, "Aku mendoakan bencana atasnya."

Selanjutnya, mengenai kenapa saat menggambarkan usaha yang baik digunakan kata *kasabat* sedang ketika berbicara tentang dosa digunakan kata *iktasabat*, ada beberapa alasan yang dicoba untuk diberikan oleh para ulama. Misalnya, seperti yang diungkapkan oleh Ibnu Jinni, bahwa makna yang dikandung oleh *iktasaba* mempunyai intensitas yang lebih tinggi daripada makna yang dikandung oleh *kasaba*. Sementara itu, sudah dimaklumi, bahwa mengusahakan kebaikan itu lebih mudah daripada mengusahakan keburukan. Bukankah, Allah telah menyatakan, bahwa kebaikan seorang Mukmin akan dilipatgandakan hingga sepuluh kali lipat, bahkan tujuh ratus kali lipat, sementara keburukan tetap dicatat seperti apa adanya? Dengan sangat gamblang, makna ini dipaparkan oleh Prof. Dr. Quraish Shihab seperti berikut ini:

"Selanjutnya terbaca di atas ketika ayat ini menggambarkan usaha yang baik, kata yang digunakannya adalah *kasabat*, sedang ketika berbicara tentang dosa adalah *iktasabat*. Walaupun keduanya berakar sama, tetapi kandungan maknanya berbeda. Patron kata *iktasabat* digunakan untuk menunjuk adanya kesunguhan, serta usaha ekstra. Berbeda dengan kasaba, yang berarti melakukan sesuatu dengan mudah dan tidak disertai dengan upaya sungguh-sungguh. Penggunaan kata *kasabat* dalam menggambarkan usaha positif, memberi isyarat bahwa kebaikan, walau baru dalam bentuk niat dan belum wujud dalam kenyataan, sudah mendapat imbalan dari Allah. Berbeda dengan keburukan. Ia baru dicatat sebagai dosa setelah diusahakan dengan kesungguhan dan lahir dalam kenyataan. Di samping itu, penggunaan bentuk kata tersebut juga menggambarkan, bahwa pada prinsipnya jiwa manusia cenderung berbuat kebajikan. Kejahatan pada mulanya dilakukan manusia dengan kesungguhnan dan dengan usaha ekstra, karena kejahatan tidak sejalan dengan bawaan dasar manusia. Bandingkanlah keadaan kedua orang berikut; yang pertama berjalan dengan istrinya. Ia akan berjalan santai, tidak khawatir dilihat orang, masuk ke rumah di malam hari, dan diketahui orang banyak pun tidak menjadi persoalan baginya. Berbeda dengan seorang pria yang berjalan dengan wanita tuna susila. Jalannya hati-hati, ia menoleh ke kiri dan ke kanan, khawatir ketahuan orang. Demikian terlihat kebaikan dilakukan dengan santai dan kejahatan dengan upaya ekstra."

Di sisi lain, seperti disebutkan dalam *Mu'jam Alfâzh Al-Qurân*, penggunaan kata *kasaba* dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi 3 kelompok makna, yaitu: **Pertama**, *fa'ala wa tahammala* (berbuat), seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 81 yang berbunyi:

بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

*(balâ man kasaba sayyiatan wa ahâthath bihî khathî'atuhû )*

*"(bukan demikian), yang benar: barangsiapa berbuat dosa dan ia Telah diliputi oleh dosanya, mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya."*

**Kedua**, *akhfat wa i'taqadat* (menyembunyikan dan meyakini); digunakan terangkai dengan qulûb (hati). Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 225, yang berbunyi:

لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ

*(lâ yu'âkhidukumullâhu billaghwi fî aimânikum wa lâkin yu'âkhidukum bimâ kasabat qulûbukum)*

*"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disembunyikan dan diyakini oleh hatimu."*

**Ketiga**, *jama'a wa hashshala* (mengumpulkan dan medapatkan). Dapat kita temukan, misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264 yang mengatakan, bahwa orang-orang yang membelanjakan hartanya karena riya' dan tidak beriman kepada Allah dan Hari Kemudian itu: *lâ yaqdirûna 'ala syai'im mimmâ kasabû* ( لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ = tidak menguasai sesuatu pun dari apa yang mereka kumpulkan dan mereka peroleh).

Demikian, *wa Allâhu A'lam*. ❖ Salim Rusydi Cahyono ❖

## KASYF ( كَشْف )

Kata *kasyf* ( كَشْف ) adalah bentuk *mashdar* (bentuk infinitif) dari kata kerja *kasyafa – yaksyifu* ( كَشَفَ – يَكْشِفُ ). Dengan derivasinya, kata *kasyf* ( كَشْف ) di dalam Al-Qur'an disebut 20 kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata kerja.

Secara bahasa *kasyf* ( كَشْف ) berarti 'membuka dari sesuatu yang menutupi agar supaya kelihatan'. Misalnya, aku membuka pakaian dari wajahku, atau ketika kilat menyambar, seakan-akan ia membuka cakrawala menjadi terang (kelihatan).

Di dalam bentuk kata kerja, *kasyafa*, ( كَشَفَ ) berarti 'menghilangkan, atau membuka azab agar tidak menimpa mereka'. Ini digunakan di dalam kaitan umat Nabi Musa as. yang ingin

membuktikan apakah Musa as. melalui kenabiannya itu dapat menghilangkan azab dari mereka dengan cara memohon kepada Allah. Mereka berjanji, jika Musa melalui doanya dapat menghilangkan azab, mereka akan beriman kepada Allah. Namun, setelah azab itu dihilangkan, mereka, seperti Firaun dan ahli sihir mereka, balik mengingkarinya (QS. Al-A'râf [7]: 134 dan 135, QS. Az-Zukhruf [43]: 50). Kata itu juga digunakan untuk menggambarkan kepribadian orang musyrik, meskipun kemudharatan telah dihilangkan oleh Allah dari diri mereka, mereka tetap saja menyekutukan-Nya (QS. Yûnus [10]: 12, 98, QS. An-Nahl [16]: 54, QS. Ad-Dukhân [44]: 12-15).

Kata *kasyafa* ( كَشَفَ ) di dalam arti 'menghilangkan' digunakan di dalam kisah Nabi Ayub yang pernah dikaruniai penyakit; kemudian, ia berdoa kepada Allah agar penyakit yang dideritanya itu lenyap, dan Allah mengabulkan doanya itu (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 84). Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 75, kata *kasyafa* ( كَشَفَ ) juga berarti 'melenyapkan kemudharatan'. Di sini Allah menegaskan bahwa jika Allah tidak melenyapkan kemudharatan yang mereka alami, mereka akan terus terombang-ambing di dalam sikap keterlaluan (*thughyân* = طُغْيَان ) mereka. Yang dimaksud adalah orang-orang musyrik dan kafir yang memusuhi Nabi Muhammad saw. Kata itu juga digunakan di dalam arti 'Allah menghilangkan kesusahan manusia yang di jadikan sebagai khalifah' (QS. An-Naml [27]: 62).

*Kasyf* ( كَشْف ) di dalam arti 'menyingkap' digunakan dalam menceritakan kehidupan pada Hari Kiamat bagi orang-orang yang lalai, tidak memerhatikan seruan-seruan Allah. Catatan amalan mereka yang buruk akan diperlihatkan dengan penglihatan mereka yang sangat tajam karena penutup yang menutupi mata (hati) mereka telah disingkap oleh Allah (QS. Qâf [50]: 22). Mereka diibaratkan berada di dalam suasana betis yang tersingkap karena akan lari akibat ketakutan dari huru-hara yang hebat. Mereka diminta sujud, sebagai ujian; namun, mereka tidak mampu melakukannya karena tidak kuasa sebab persendian tulang-tulang mereka telah lemah dan azab sudah menyelimuti mereka (QS. Al-Qalam [68]: 42).

Di dalam bentuk *kâsyifah* ( كَاشِفَة ) kata itu berarti 'menyingkap', digunakan untuk menjelaskan bahwa tidak ada yang mengetahui kapan datangnya Hari Kiamat kecuali Allah swt. (QS. An-Najm [53]: 58).

Kata *kâsyif* ( كَاشِف ), artinya 'menghilangkan', digunakan untuk menjelaskan kebesaran Allah di dalam menghilangkan azab kepada hamba-Nya. Jika Allah telah menurunkan suatu kemudharatan, tidak satu pun yang dapat menghilangkannya kecuali Allah sendiri (QS. Al-An'âm [6]: 17 dan 41 serta QS. Az-Zumar [39]: 38).

Istilah *kasyf* ( كَشْف ) digunakan di dalam terminologi tasawuf. Mulanya digunakan di dalam ungkapan syair sufi perempuan, Rabi'ah Al-Adawiyah, "Aku mencintai-Mu dengan dua cinta; cinta karena diriku dan cinta karena diri-Mu; Adapun cinta karena diriku, adalah keadaanku senantiasa mengingat-Mu; Adapun cinta karena diri-Mu, adalah keadaan-Mu mengungkapkan tabir hingga Engkau kulihat."

Menurut sufi lain, keadaan *kasyf/kasyaf* atau tersingkapnya tabir yang menyelimuti seorang sufi sehingga dapat 'melihat' Tuhan dan mencapai *ma'rifah* ( مَعْرِفَة ). *Ma'rifah* digambarkan sebagai 'mengetahui sebagian yang dirahasiakan Allah dan yang ada', 'mengetahui peraturan-peraturan Tuhan yang mencakup segala yang ada'. Menurut Abu Hamid Al-Ghazali, dengan *ma'rifah*, pengetahuan-pengetahuan akal menjadi dapat diterima dan diyakini kebenarannya, bukan melalui argumen-argumen intelektual, tetapi melalui cahaya yang disinarkan Tuhan ke dalam dada, dan cahaya itu adalah kunci bagi kebanyakan ilmu. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## KATABA ( كَتَبَ )

Kata *kataba* ( كَتَبَ ) adalah bentuk kata kerja lampau (*fi'l mâdhî* = فِعْلٌ مَاضٍ ), sedangkan bentuk *fi'l mudhâri'*-nya ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang menunjukkan sekarang atau akan datang) adalah

*yaktubu* ( يَكْتُبُ ), dan *mashdarnya* ( مَصْدَر = infinitif) *kitâb/kitâbah* ( كِتَاب/كِتَابَة ). Kata *kataba* ( كَتَبَ ) dan kata-kata lain yang berasal dari kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 319 kali. Bentuk *al-kitâb/kitâb* ( الكِتَاب/كِتَاب ) dan *kutub* ( كُتُب ) disebut 261 kali.

Secara bahasa, menurut Al-Ashfahani, kata itu berasal dari *al-katbu* ( الكَتْبُ ), yang berarti 'menyambung kulit yang disamak dengan cara menjahit yang digunakan untuk tempat air'. Arti yang lebih populer dari kata itu adalah 'menghimpun huruf satu dengan yang lain dengan cara menulis'. Maka himpunan huruf dengan huruf yang lain disebut dengan kata (*al-lafzh* = اللَّفْظُ ). Kata ini kemudian dipinjam untuk menyebut *kalâmullâh*. Yang terakhir ini, meskipun tidak ditulis disebut juga kitab Allah, (QS. Al-Baqarah [2]: 1).

Kata *al-kitâb* ( الْكِتَاب ) adalah bentuk *mashdar*, artinya 'yang ditulis'. *Al-Kitâb* ( الْكِتَاب ) pada mulanya adalah nama dari suatu lembaran (*Shahîfah* = صَحِيْفَة ) beserta tulisan yang berada di dalamnya QS. Al-An'âm [6]: 7) dan (QS. Maryam [19]: 30. Menurut Ibnu Manzhur, *al-kitâb* ( الْكِتَاب ) adalah nama sesuatu yang ditulis yang dikumpulkan. *Al-Kitâb* juga diartikan 'ketentuan', 'hukum', dan 'kewajiban'. Bentuk *al-mukâtab* ( الْمُكَاتَبُ ) diartikan sebagai 'hamba yang ditulis dirinya dengan harganya' di dalam arti ia berusaha membebaskan dirinya dengan pembayaran tertentu yang disepakati dengan tuannya.

Kata *kataba* ( كَتَبَ ) di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam arti 'ketentuan' dalam berbagai konteks, seperti ketentuan tentang etika pergaulan pasangan suami/istri (QS. Al-Baqarah [2]: 187). Ketentuan, bahwa Allah akan melimpahkan kasih sayang-Nya kepada makhluk-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 12 dan 54). Ketentuan bahwa musibah yang diterima seseorang itu telah ditentukan oleh Allah. Ini sebagai penjelasan, bahwa keengganan kaum munafik untuk berperang karena mereka takut akan tertimpa bencana (QS. At-Taubah [9]: 51). Demikian juga ketentuan, bahwa seseorang beriman atau kafir, tidak terlepas dari ketentuan dari Allah (QS. Al-Mujâdilah [58]: 22). Ketentuan (di dalam kitab Zabur) bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba Allah yang saleh (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105). Ketentuan bahwa seseorang akan menemui ajalnya atas izin Allah pada waktu yang ditentukannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 145). Juga digunakan di dalam menjelaskan keadaan kaum Nabi Musa as. yang tidak mengikuti seruan Musa (QS. Al-A'râf [7]: 156).

Kata *kataba* yang artinya 'kewajiban' digunakan untuk menggambarkan keengganan orang munafik untuk berperang sehingga mereka menawar, "Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?" (QS. An-Nisâ' [4]: 77). Juga kewajiban untuk melakukan hukum qisas apabila dituntut oleh keluarga yang meninggal atau oleh yang teraniaya, di dalam kitab Taurat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 45), yaitu jiwa dibalas jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka dengan luka. Namun, apabila qisas itu dilepas (disedekahkan) maka itu menjadi penebus dosa baginya. Di dalam Al-Qur'an, kewajiban qisas diterapkan berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, wanita dengan wanita. Apabila keluarga korban memaafkan maka harus diikuti dengan perbuatan yang ma'ruf, dengan membayar diat kepada keluarga korban (QS. Al-Baqarah [2]: 178).

*Kataba/kitâb* juga menunjukkan makna 'kewajiban', di antaranya berupa kewajiban shalat, seperti disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 103, kewajiban puasa (QS. Al-Baqarah [2]: 183), dan kewajiban berwasiat (QS. Al-Baqarah [2]: 180). *Kataba* juga digunakan untuk menjelaskan bahwa Allah tidak mewajibkan adanya kerahiban di dalam agama yang diturunkan-Nya; namun, orang-orang yang mengikuti Isa as. mengada-adakan *rahbâniyah* ( رَهْبَانِيَّة ), yaitu tidak beristri atau tidak bersuami dan mengurung diri di dalam biara (QS. Al-Hadîd [57]: 27).

Bentuk *kataba,* yang artinya menulis/mencatat, digunakan di dalam konteks *mu'âmalat*

(hubungan keperdataan). Apabila terjadi transaksi perdagangan, terutama dalam soal utang piutang/kredit hendaknya ditulis oleh seorang penulis (notaris) yang adil (QS. Al-Baqarah [2]: 282). Penulisnya disebut dengan *kâtib*. Menurut Muhammad Abduh, ini dimaksudkan agar tidak terjadi keraguan karena keraguan akan dapat melahirkan persengketaan setelah terjadi transaksi tersebut. Karena itu, baik penulis, saksi, maupun mereka yang melakukan transaksi tidak boleh saling menimbulkan kemudharatan satu dengan yang lain.

*Kataba* di dalam arti 'mencatat', digunakan untuk menjelaskan bahwa Allah mencatat setiap ucapan dan amalan hamba-Nya. Seperti ucapan dan perbuatan orang-orang yang bakhil yang mengatakan bahwa Allah miskin dan mereka kaya dan membunuh nabi-nabi (QS. Âli 'Imrân [3]: 181, QS. Maryam [19]: 79, dan QS. Yâsîn [36]: 12). Allah menugaskan malaikat-malaikat untuk mencatat segala tipu daya manusia (QS. Yûnus [10]: 21, QS. Az-Zukhruf [43]: 80, QS. Ath-Thûr [52]: 41, dan QS. Al-Qalam [68]: 47). Orang-orang yang memalsukan kitab Allah dengan cara mereka menulis *al-kitâb* dengan tangan mereka sendiri lalu dikatakannya bahwa kitab itu dari Allah, akan ditimpa siksa yang pedih (QS. Al-Baqarah [2]: 79). Demikian juga Allah akan mencatat setiap amal yang baik dari hamba-Nya (QS. At-Taubah [9]: 120 dan 121). Karena itu, hamba-hamba Allah, seperti kaum Nabi Isa yang patuh, berdoa kepada-Nya agar dimasukkan ke dalam hamba-hamba-Nya yang menyaksikan keesaan-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 53).

*Al-Kitâb* juga diartikan 'kitab-kitab yang diturunkan Allah kepada nabi-nabi-Nya'. Di antara kitab-kitab tersebut yang wajib diketahui adalah Zabur yang diturunkan kepada Nabi Daud, Taurat kepada Nabi Musa, Injil kepada Nabi Isa, dan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. Ajaran dasar kitab-kitab tersebut adalah ajaran tauhid dan setiap nabi-nabi yang menerima ajaran tauhid tersebut tidak akan memerintahkan kaumnya untuk menyembah dirinya, seperti dipahami sebagian pemeluk agama (QS. Âli 'Imrân [3]: 79, 81). Iman kepada *al-kitâb* merupakan salah satu sendi rukun iman (QS. Al-Baqarah [2]: 285). Karena itu, orang yang kufur atau mengingkari kitab-kitab Allah akan menemui kesesatan yang sejauh-jauhnya (QS. An-Nisâ' [4]: 136).

*Al-Kitâb* juga digunakan sebagai nama lain Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 1), yaitu wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril; membacanya adalah ibadah.

Kata *ummul kitâb* ( أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ) diartikan sebagai *lauh mahfûzh* ( لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ) (QS. Ar-Ra'd [13]: 39 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 4). Dijelaskan bahwa Al-Qur'an di *lauh mahfûzh* adalah tinggi nilainya.

Kata *ummul kitâb* ( أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ) juga digunakan sebagai sebutan lain dari QS. Al-Fâtihah [1].

*Al-Kitâb* juga digunakan di dalam arti 'catatan amal baik dan buruk yang akan diterima manusia kelak di hari perhitungan amal di Hari Kiamat'. Dengan kitab itu, manusia akan menghisab dirinya sendiri (QS. Al-Isrâ' [17]: 13 dan 14, QS. Ash-Shâffât [37]: 157, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 29). Mereka yang catatan amalannya baik akan menerima kitabnya itu di tangan kanannya; mereka menemukan kegembiraan (QS. Al-Isrâ' [17]: 71) dan mereka akan dihisab dengan hisab yang cepat (QS. Al-Insyiqâq [84]: 7-8). Sebaliknya, mereka yang menerima *al-kitâb* dari tangan atau sebelah kirinya akan menyesali dan mengatakan, "Alangkah lebih baik tidak diberikan kitabku ini." (QS. Al-Hâqqah [69]: 25).

*Al-mukâtab* digunakan untuk menunjuk ketentuan dalam perjanjian di antara tuan dan hambanya ketika hamba ingin memerdekakan dirinya sendiri dengan cara membayar dengan sejumlah uang/nilai tertentu (QS. An-Nûr [24]: 33). Cara ini merupakan salah satu upaya untuk menghilangkan perbudakan. Di dalam keadaan demikian, tuannya hendaklah menerima perjanjian ini jika hambanya itu dipandang mampu.

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## KAUTSAR ( كَوْثَر )

Kata *kautsar* ( كَوْثَر ) berasal dari *katsrah* ( كَثْرَة ),

*kitsrah* ( كِثْرَة ), dan *kutsr* ( كُثْر ) yang secara bahasa berarti 'lawan sedikit', yaitu 'banyak'. Berangkat dari pengertian asal itu maka kata *kautsar* ( كَوْثَر ) juga berarti 'kebaikan yang banyak' (*al-khair al-katsîr* = الْخَيْر الْكَثِير ).

Kata *katsrah* ( كَثْرَة ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 100 dan QS. At-Taubah [9]: 25. Kedua kata *katsrah* ( كَثْرَة ) tersebut merujuk pada jumlah mayoritas yang dibarengi dengan rasa kebanggan dan kekaguman tanpa menyadari anugerah Allah atau keterlibatan-Nya. Sikap seperti ini tidak disenangi oleh Allah.

Kata *kautsar* ( كَوْثَر ) disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Kautsar [108]: 1 yang artinya 'Kami telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak'. Namun, kata jadian yang seakar dengan kata *kautsar* ( كَوْثَر ) banyak terdapat di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (*katsura* = كَثُرَ ) disebut tujuh kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7, QS. Al-Anfâl [8]: 19, dan QS. Al-A'râf [7]: 86. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 6. Kata *katsîr* ( كَثِير, di dalam bentuk *ism fâ'il*/kata sifat *mudzakkar*) disebut sebanyak 63 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 109, QS. Âli 'Imrân [3]: 146, dan QS. An-Nisâ' [4]: 114. Kata *katsîrah* (di dalam bentuk kata sifat *muannats*) disebut 11 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 245, 249; QS. An-Nisâ' [4]: 94; QS. Al-Hajj [22]: 18.

Kata *aktsar* ( أَكْثَر ) disebut 80 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 100, 243, QS. Al-A'râf [7]: 187, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 59. Kata *takâtsur* ( تَكَاثُر ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 20 dan di dalam QS. At-Takâtsur [102]: 1.

Telah terjadi perbedaan pendapat di dalam menentukan bentuk kata *kautsar* ( كَوْثَر ). Ada yang mengatakan kata *kautsar* ( كَوْثَر ) adalah *ism 'âlam* (nama diri/proper noun) yang berarti 'sungai di dalam surga', dan ada juga yang mengatakan sebagai sifat, di dalam arti 'kebaikan yang banyak'. Pendapat pertama didukung oleh sebuah hadits riwayat Al-Bukhari dari Anas bin Malik yang mengatakan bahwa tatkala Rasulullah saw. naik ke langit (*mi'râj* = مِعْرَاج ), beliau berkata, "Didatangkan kepadaku sebuah sungai, yang kedua pinggirnya terbuat dari permata". Lalu Aku (Rasul) bertanya, "Apakah ini, Jibril?" Ini adalah sungai *kautsar* ( كَوْثَر ), jawab Jibril. Aisyah juga pernah ditanya oleh para sahabat tentang arti *kautsar* ( كَوْثَر ). Ia menjawab, "Sungai yang diberikan kepada Rasulullah saw. yang kedua pinggirnya diukir dengan permata, sedangkan bejana dan timbanya sebanyak jumlah bintang".

Al-Qurthubi mengatakan bahwa kata *kautsar* ( كَوْثَر ) barasal dari kata *katsrah* ( كَثْرَة ), seperti *naufal* ( نَوْفَل ) dari *nafl* ( نَفْل ), dan *jauhar* ( جَوْهَر ) dari *jahr* ( جَهْر ). Di dalam pemakaian orang Arab kata *kautsar* ( كَوْثَر ) ditujukan kepada sesuatu yang banyak jumlah dan ukurannya. Al-Qurthubi mengemukakan beberapa pendapat tentang pengertian kata *kautsar* ( كَوْثَر ) tersebut. Umpamanya, *kautsar* ( كَوْثَر ) berarti 'telaga dan sungai yang kedua sisinya diukir dengan permata'; *kautsar* ( كَوْثَر ) berarti '*nubuwwah* ( نُبُوَّة = kenabian) dan Al-Qur'an'; *kautsar* ( كَوْثَر ) berarti 'Al-Qur'an'; *kautsar* ( كَوْثَر ) berarti 'Islam'. Ada yang mengatakan berarti 'kemudahan Al-Qur'an dan keringanan syariat, banyak sahabat, umat, dan pengikut'. Ada yang mengartikannya sebagai 'keharuman nama, *nûr* ( نُور = cahaya) yang ada di dalam dada Muhammad saw.', 'syafaat, mukjizat yang diberikan kepada *ahlul-ijâbah* ( أَهْلُ الإِجَابَة )', *kautsar* ( كَوْثَر ) di dalam arti '*syahâdatain* ( شَهَادَتَيْن = dua kalimat syahadat)', 'paham di dalam agama', 'shalat lima waktu', 'keturunan' dan juga berarti 'urusan yang besar'.

Apabila pengertian bahasa dari kata *kautsar* ( كَوْثَر ) dihubungkan dengan seluruh pengertian yang dikemukakan berbagai ulama di atas, *kautsar* ( كَوْثَر ) masih tetap mengandung pengertian nikmat yang banyak dan besar yang diberikan kepada Muhammad saw. dan umatnya. Bahkan, lebih tepat lagi jika kata *kautsar* ( كَوْثَر ) sebagai nikmat yang banyak yang diturunkan Allah tidak dibatasi maknanya sama sekali karena nikmat yang diberikan Allah kepada manusia tidak dapat dihitung (QS.

Ibrâhîm [14]: 34).

Di dalam pengelompokan QS. Al-Kautsar [108] terdapat perbedaan pendapat ulama; menurut Ibnu Abbas, Al-Kalbi, dan Muqatil, surah ini termasuk golongan surah *Makkiyah*, sedangkan Al- Hasan, Ikrimah, Mujahid, dan Qatadah mengatakan termasuk surah *Madaniyah*. Ada beberapa riwayat yang menerangkan *sababun-nuzûl* surah *al-Kautsar*, antara lain yang berikut.

1. Di dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa Ka'ab bin Asyraf (seorang tokoh Yahudi) datang ke Mekkah, lalu kaum Quraisy bertanya kepadanya, "Tuan adalah pemimpin orang Madinah, bagaimana pendapat Tuan tentang orang yang pura-pura sabar (Muhammad) yang dikucilkan kaumnya, yang menganggap dirinya lebih mulia dari kita, padahal kita memunyai pelayan orang-orang yang melaksanakan haji, pemberi minum mereka, dan penjaga Kakbah?" Kemudian, turunlah ayat ini sebagai bantahan terhadap ucapan mereka (HR. Al-Bazzar dari Ibnu Abbas).
2. Di dalam riwayat lain diceritakan bahwa kaum Quraisy menganggap bahwa kematian anak laki-laki berarti terputusnya keturunan. Ketika putra Rasulullah saw. meninggal dunia, As bin Wail berkata bahwa keturunan Muhammad saw. terputus, serta ia menggelari Muhammad saw. sebagai *al-abtar* ( الأَبْتَر = terputus dari rahmat Allah). Kemudian, turunlah ayat ini sebagai bantahan terhadap ucapan tersebut (HR. Al-Baihaqi dari Muhammad bin Ali).
3. Di dalam riwayat lain diceritakan bahwa tatkala Allah mengutus Rasul-Nya untuk mengajak masyarakat agar beriman, mereka (kaum Quraisy) berkata, "Muhammad telah menentang kita dan telah terputus kontak dengan kita." Maka, turunlah ayat ini untuk membantah ucapan tersebut.

Sekalipun terjadi perbedaan riwayat tentang *asbâbun-nuzûl* ( أَسْبَابُ النُّزُوْلِ =sebab turun) ayat ini, yang pasti Rasulullah saw. telah dihina oleh kaumnya sendiri yang merasa bangga dengan kekayaan, keturunan, dan kemuliaan yang ada pada mereka. Di dalam kaitan ini Allah menjanjikan kepada Rasulullah saw. limpahan nikmat yang tak terhingga dan memerintahkan kepada beliau agar mengerjakan shalat karena Allah, serta ikhlas menyembelih kurban sebagai rasa syukur kepada-Nya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KAZHÎM ( كَظِيْم )

Kata *kazhîm* ( كَظِيْم ) berasal dari *kazhama, yakzhimu, kazhman wa kazhaman wa kuzhûman* ( كَظَمَ - يَكْظِمُ كَظْمًا وَكَظَمًا وَكُظُوْمًا ), yang menurut Ibnu Faris memunyai arti 'menahan dan menghimpun sesuatu'. Umpamanya, menahan marah. Orang yang menahan marah seakan-akan menghimpun marah itu di dalam kerongkongannya sehingga tidak ke luar.

Makna lain dari kata *kazhama* ( كَظَمَ ) adalah 'membendung, mengunci, diam, tidak berbicara, menyumbat mulut/tempat keluar nafas/tenggorokan' dan juga dengan makna 'sedih atau duka cita'.

Bentuk *kazhîm* ( كَظِيْم, bentuk tunggal) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 84, QS. An-Nahl [16]: 58, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 17. Kata *kâzhimîn* ( كَاظِمِين ), disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 134 dan QS. Ghâfir [40]: 18. Kata *makzhûm* ( مَكْظُوْم ), *ism maf'ûl mufrad*, yakni kata tunggal yang menunjuk kepada pengertian pasif disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 48.

Kata *kazhîm* ( كَظِيْم ) di dalam QS. Yûsuf [12]: 84 berkaitan dengan kisah Yusuf, ayah, dan saudara-saudaranya. Disebutkan bahwa Ya'qub berpaling dari mereka (anak-anaknya) seraya berkata, "Aduhai, duka citaku terhadap Yusuf", dan kedua matanya menjadi putih karena kesedihan dan dia menahan marahnya terhadap anak-anaknya.

Kata *kazhîm* ( كَظِيْم ) di dalam QS. An-Nahl [16]: 58 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 17 berhubungan dengan sifat-sifat orang kafir zaman Jahiliyah. Bila mereka diberi kabar gembira dengan kelahiran anak perempuan, hitamlah

(merah padamlah) muka mereka karena sangat marah.

Kata *kâzhimîm* ( كَـٰظِمِين ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 134 di dalam konteks pembicaraan mengenai sifat-sifat orang yang bertakwa, antara lain orang dapat menahan amarahnya. Adapun kata *kâzhimîm* ( كَـٰظِمِين ) di dalam QS. Ghâfir/Al-Mu'min [40]: 18 berkaitan dengan keadaan pada Hari Kiamat. Ketika itu hati terasa sesak kerongkongan tersumbat karena menahan kesedihan.

Kata *makzhûm* ( مَكْظُومٌ ) pada QS. Al-Qalam [68]: 48 di dalam konteks perintah Tuhan kepada Nabi Muhammad agar beliau sabar menerima ketetapan Tuhan dan jangan seperti Nabi Yunus yang berada di dalam perut ikan ketika ia berdoa, sedangkan ia di dalam keadaan marah kepada kaumnya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHAB'U ( خَـبْءٌ )

Kata *khab'u* merupakan bentuk *mashdar*. Ia diambil dari kata kerja *khaba'a* ( خَبَأَ )/*yakhba'u* ( يَخْبَأُ ) yang berarti *'satarahu wa akhfâhu'* ( سَتَرَهُ وَأَخْفَاهُ = menutupi dan menyimpannya). Adapun bentuk kata pelaku dari kata *khab'u* ini adalah *khabî'û* ( خَبِيْءٌ ). Kata berbentuk *mashdar* ini juga memunyai makna *'makhbu'* ( مَخْبُوْءٌ ) dengan *ismul-mashdar* ( إِسْمُ المَصْدَرِ = kata dasar) menempati posisi *ismul-maf'ûl* ( إِسْمُ المَفْعُوْلِ = kata objek).

Di dalam Al-Qur'an, kata *khab'u* mengambil bentuk *mashdar* saja yang terdapat pada satu tempat di dalam QS. An-Naml [27]: 25 yang berbunyi,

أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ

*(Allâ yasjudû lillâhil-ladzî yukhrijul-khab'a fis-samawâti wal-ardh wa ya'lamu ma tukhfûna wa mâ tu'linûna)*
*"Agar mereka tidak menyembah Allah yang mengeluarkan apa yang terpendam di langit dan di bumi, dan yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan".*

Ayat di atas menceritakan kisah dan pembicaraan Nabi Sulaiman as. dengan burung hud-hud yang memberi informasi penting kepadanya tentang negeri Saba' yang dipimpin dan dikepalai oleh seorang wanita, Ratu Balqis, yang memunyai kekuasaan yang besar dan luas. Hud-hud mendapatkan mereka menyembah matahari dan tidak menyembah Allah swt.

Dari sudut tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyis Al-Lughah,* kata yang terdiri dari huruf *khâ', bâ',* dan *hamzah* ini berarti 'menunjuk kepada penyimpangan sesuatu'. Sedangkan menurut Qatadah, *khab'u* adalah *'as-sirr'* ( السِّرُّ = rahasia) dengan arti 'sesuatu yang gaib (tidak nyata) yang terdapat di langit dan di bumi'. Dari sisi bacaan (*qira'at*), para pakar bahasa berbeda pendapat di dalam membaca kata *khab'*. Di samping bacaan *al-khab'u*, ada sebagian pakar seperti, Ikrimah dan Malik bin Dinar yang membacanya dengan *al-khaba* ( الخَبَ ), yakni huruf *bâ'* berharakat *fathah* (atas) tanpa diikuti oleh hamzah. Sebagian pakar lainnya ada yang membacanya dengan *al-khabâ* ( الخَبَا ), dengan *alif* tanpa *hamzah* setelah huruf *bâ',* akan tetapi pandangan ini, menurut Al-Qurthubi, tidak diperbolehkan dalam bahasa Arab. Apabila *hamzah* diiringkan bacaannya, maka harakatnya berpindah kepada huruf *bâ',* sehingga ia menjadi *al-khaba* ( الخَبَ ), selanjutnya bila *hamzah* dihilangkan, maka huruf *bâ'* berharakat *sukun* (mati) dan diikuti oleh huruf yâ' sesudahnya, sehingga bacaannya menjadi *al-khabya* ( الخَبْيَ ). Pakar bahasa, Sibawaih menguatkan pandangan ini dengan menyatakan kaidah tentang kata yang memunyai huruf akhir *hamzah* bahwa ia diganti menjadi *alif,* bila harakat huruf sebelumnya mati dan ia sendiri berharakat *fathah* (atas), seperti kata *al-khabya* ( الخَبْيَ ) menjadi *al-khaba* ( الخَبَ ). Ia diganti menjadi huruf *waw,* bila harakat huruf sebelumnya *sukun* (mati). Kemudian ia diganti menjadi huruf *yâ',* bila harakat huruf sebelumnya *sukun* (mati) dan ia sendiri berharakat *kasrah,* seperti kata *al-khab'u* ( الخَبْءُ ) menjadi *al-khabyi* ( الخَبْيِ ).

Adapun dari sudut tinjauan terminologi, menurut Ismail Ibrahim di dalam *Mu'jam Al-Alfâzh wa Al-A'lam Al-Qur'aniyah, al-khab'u* adalah 'semua

yang tersimpan dari rahasia-rahasia Allah di dalam alam ini'. Ar-Razi di dalam kitab tafsirnya menyatakan *al-khab'u* adalah 'mencakup seluruh aneka rezeki dan harta benda'. Sedangkan kitab *Majma'ul-Bayân* menginformasikan *al-khab'u* adalah 'sesuatu yang dengannya mencakup yang lainnya sehingga hilang pengetahuannya'. Az-Zajjaj memberi pengertian yang lebih luas bahwa *al-khab'u* adalah 'segala sesuatu yang abstrak'. Bahkan ia mengatakan 'setiap apa saja yang Engkau sembunyikan, maka ia adalah *khab'*.

Di dalam Al-Qur'an ada beberapa pemahaman dan pengertian kata *khab'u* yang diberikan oleh para pakar tafsir. **Pertama,** secara umum, sebagian besar dari mereka seperti Al-Jauzi dan Al-Jazairi menyatakan *khab'us-samâ'* adalah *'al-mathar'* ( المطر = hujan) dan *khab'u al-ardh* adalah *'an-nabât'* ( النَّبَات = tumbuh-tumbuhan). Ibnu Katsir melihat benang merah pada kedua *khab'us-samâ'* dan *khab'ul-ardhi,* yakni *mâ ju'ila fîhimâ minal-arzâq"* ( مَا جُعِلَ فِيْهِمَا مِنَ الْأَرْزَاق = anugerah berbagai rezeki yang diciptakan pada keduanya). Hujan merupakan rezeki dari Allah yang diturunkan-Nya dari langit, sedangkan tumbuh-tumbuhan merupakan rezeki yang muncul dari perut bumi.

Pendapat **kedua** dikemukakan oleh Ar-Razi di dalam kitab tafsirnya. Menurut pandangannya bahwa *ikhrâjul-khab fis-samawât* ( إِخْرَاجُ الخَبْءِ فِي السَّمٰوَات = pengeluaran sesuatu yang tersimpan di langit) adalah,

هُوَ الَّذِى يُخْرِجُ الشَّمْسَ مِنَ الْمَشْرِقِ بَعْدَ أُفُوْلِهَا فِي الْمَغْرِبِ

*(huwalladzî yukhrijusy-syamsa minal-masyriqi ba'da ufûliha fil-maghrib)*

*"Dia (Allah) yang menerbitkan matahari di Timur setelah terbenamnya di Barat".*

Hal ini berdasarkan pada ucapan Nabi Ibrahim as. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 258,

فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ

*(Fainnallâha ya'tî bisy-syamsi minal-masyriq fa'ti bihâ minal-maghrib)*

*Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari Timur, maka terbitkanlah ia dari Barat.*

Adapun maksud dari *ikhrâjul-khab' minal-ardh* ( إِخْرَاجُ الخَبْءِ مِنَ الأَرْض = pengeluaran sesuatu yang terpendam di bumi) adalah,

يَتَنَاوَلُ إِخْرَاجَ النُّطْفَةِ مِنَ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ وَ تَكْوِيْنَ الجَنِيْنِ مِنْهُ

*(yatanâwalu ikhrâjan-nuthfah minash shulbi wat-tarâib wa takwinil janin minhu)*

*"Mencakup kepada pengeluaran sperma dari tulang sulbi dan tulang dada serta pembentukan janin di rahim".*

Sedangkan pandangan **ketiga** disampaikan oleh An-Nisaburi yang melihat *khab'u as-samawât wal-ardh* adalah 'pemunculan/penerbitan planet-planet angkasa dari belahan Timur setelah tenggelamnya di belahan Barat'. Di antaranya juga pembuatan undang-undang dan hukum-hukum syara', wahyu, petunjuk ilham, turunnya malaikat dan semua yang bernilai tinggi.

Di dalam sebuah literatur keagamaan dijelaskan bahwa dalam QS. An-Naml [27]: 25 ini terdapat *isti'ârah.* Seolah-seolah segala sesuatu yang tersimpan dan tertutup masuk dalam kategori *al-'adam* ( العَدَم = tidak ada). Maka Allah mengeluarkannya ke alam wujud (nyata) satu persatu dengan prinsip "menciptakan sesuatu yang tidak ada menjadi ada". Dan sebaliknya, bila ayat ini bukan *isti'arah,* ia dibawa kepada hakikatnya. Hal ini membutuhkan penjelasan lebih dalam dan rinci, sehingga maksud *al-khab'u* adalah suatu yang abstrak (gaib), sedangkan penuntasan dan penjelasannya kepada alam nyata harus dengan ilmu pengetahuan.

Dengan demikian, menurut Az-Zuhaili, ayat ini menunjukkan kepada sifat *qudrah* (kuasa) Allah dan ilmu-Nya, dari sini *qudratullâh* ( قُدْرَةُ اللّٰه = kekuasaan Allah), Dia berkuasa untuk menurunkan dan memberikan rezeki dan harta benda dengan jalan menurunkan hujan dari langit dan menumbuhkan tanam-tanaman di bumi, dan dari sisi *'ilmullâh* ( عِلْمُ اللّٰه = pengetahuan Allah ), Dia pun Maha Mengetahui apa yang disembunyikan manusia dan apa yang dinyatakannya, sesuai dengan firman-Nya, *"wa ya'lamu mâ tukhfûna wa mâ tu'linûna* ( وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ = dan Dia mengetahui apa yang engkau sembunyikan dan apa yang engkau nyatakan). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## KHABÎR, AL ( الخبير )

Kata *al-khabîr* ( الْخَبِير ), terambil dari akar kata *khabara* ( خَبَرَ ). Kata-kata yang dirangkai oleh huruf-huruf *khâ', bâ',* dan *râ'* ini berkisar maknanya pada dua hal, yaitu *pengetahuan* dan *kelemah-lembutan*. *Khabîr* dari segi bahasa dapat berarti *yang mengetahui* dan juga *tumbuhan yang lunak*. Sementara pakar berpendapat bahwa kata ini terambil dari kata *khabartu al-ardha* ( خَبَرْتُ الأَرْضَ [membelah bumi]) dan dari sini lahir pengertian "mengetahui" seakan-akan yang bersangkutan membahas sesuatu sampai dia membelah bumi untuk menemukannya. Pendapat ini sangat dipaksakan. Agaknya cukup dengan memerhatikan kata *khabar* yang mengandung informasi tentang sesuatu, untuk menyatakan bahwa kata *khabîr* mengandung makna *mengetahui*. Apalagi jika memerhatikan penggunaan kata tersebut dalam Al-Qur'an yang terulang dalam berbagai bentuknya sebanyak 55 kali.

Kata *khabîr,* digunakan untuk menunjuk siapa yang mendalami masalah. Seorang pakar dalam bidangnya dinamai *Khabîr,* karena itu pula kata ini biasa digunakan untuk menunjuk pengetahuan yang mendalam dan sangat rinci menyangkut hal-hal yang tersembunyi.

Menurut Imam Ghazali, *al-Khabîr* adalah yang tidak tersembunyi bagi-Nya hal-hal yang sangat dalam dan yang disembunyikan, serta tidak terjadi sesuatu pun dalam kerajaan-Nya di dunia maupun di alam raya kecuali diketahui-Nya; tidak bergerak satu *dzarrah* ( ذَرَّة [atom]) atau diam, tidak bergejolak jiwa, tidak juga tenang, kecuali ada beritanya di sisi-Nya.

Terdapat perbedaan antara makna *al-Khabîr* dan *al-'Alîm* ( الْعَلِيم ).

*Al-'Alîm* sebagai sifat Allah menunjuk kepada-Nya sebagai Yang Maha Mengetahui tentang segala sesuatu, sedang *al-Khabîr* adalah Dia yang pengetahuan-Nya menjangkau sesuatu yang diketahui. Di sini, penekanan sisi *khabîr*-nya bukan pada subjek Yang mengetahui tetapi pada objek yang diketahui itu.

Dalam Al-Qur'an, sifat *Khabîr* ada yang berdiri sendiri, ada juga yang dirangkaikan penyebutannya dengan sifat yang lain, seperti *Hakîm* ( حَكِيم ), *Lathîf* ( لَطِيف ), *Bashîr* ( بَصِير ), dan *'Alîm*. Terdapat tiga ayat dalam Al-Qur'an yang merangkaikan sifat *Khabîr* dengan *'Alîm*. Konteks ketiganya adalah hal-hal yang mustahil, atau amat sangat sulit diketahui manusia.

*Pertama,* tempat kematiannya:

وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍۢ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ

*"Tidak seorang pun yang mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal ('Alîmun Khabîr)"* (QS. Luqmân [31]: 34).

*Kedua,* kualitas kemuliaan dan takwa seseorang:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

*"Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa, sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal ('Alîmun Khabîr)"* (QS. Al-Hujurât [49]: 13).

*Ketiga,* rahasia yang sangat dipendam. Dalam hal ini kasus pembicaraan rahasia antara para istri Nabi saw., Aisyah dan Hafsah menyangkut sikap mereka kepada Rasul saw. yang lahir akibat kecemburuan mereka terhadap istri Nabi saw. yang lain, Zainab ra.:

وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ

*"Tatkala dia (Muhammad saw.) memberitahukan pembicaraan (antara Hafsah dn Aisyah) lalu dia (Hafsah) bertanya, "Siapakah yang telah memberitahu hal ini kepadamu?" Dia (Nabi saw.) menjawab: "Telah diberitahu kepadaku oleh Alîmun Khabîr (Yang Maha mengetahui lagi Maha Mengenal)"* (QS. At-Tahrîm [66]: 3). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## KHADD ( خَدّ )

*Khadd* adalah *ism 'âlam* yang merupakan bentuk tunggal dari kata *khudûd* ( خُدُوْد ), turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf *khâ', dâl,* dan

*dâl*. Makna dasarnya menunjukkan arti 'menjorok', baik ke dalam maupun ke keluar. Makna ini kemudian berkembang menjadi, antara lain 'membekas' karena sesuatu yang dipukul biasanya menjorok, baik ke dalam maupun ke luar; 'membuat parit' karena parit itu bentuknya menjorok ke dalam tanah; 'parit' karena bentuknya yang menjorok ke dalam; 'lubang' karena bentuknya yang menjorok ke dalam; 'berkerut' karena membentuk jorokan ke dalam dan keluar; 'meruncingkan' karena membentuknya menjadi menjorok ke luar; 'pipi' karena bentuknya yang menjorok ke luar; 'kurus' karena tulang-tulangnya menjorok ke luar.

Kata *khadd* ( خَدّ ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yaitu sekali dengan bentuk *ukhdûd* ( أُخْدُوْد = parit) terdapat di dalam QS. Al-Burûj [85]: 4 dan sekali dengan bentuk *khadd* ( خَدّ = pipi) terdapat di dalam QS. Luqmân [31]: 18.

*khadd* ( خَدّ = pipi) yang terdapat di dalam QS. Luqmân [31]: 18 berkaitan dengan Luqman yang menasihati anaknya agar tidak memalingkan pipinya (muka) dari orang lain apabila berjumpa karena sombong. Secara psikologis, seseorang yang memalingkan mukanya dari orang lain umumnya dilakukan karena memandang sinis atau merendahkan orang bersangkutan. Perbuatan yang demikian sangat dibenci Allah karena di dalam hati orang yang melakukannya terdapat bibit kesombongan. Kesombongan itu merupakan suatu dosa yang tidak akan membawa pemiliknya masuk surga, sesuai dengan hadits Nabi saw. yang mengatakan bahwa orang yang di dalam hatinya terdapat sifat kesombongan walau sebesar biji sawi tidak akan pernah mencium bau surga.

Adapun kata *ukhdûd* ( أُخْدُوْد = parit) yang terdapat di dalam QS. Al-Burûj [85]: 4 disebutkan berangkai dengan kata *ashhâb* ( أَصْحَٰب ) menjadi *ashhâbul ukhdûd* ( أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ = orang-orang pembuat parit). Menurut sebagian mufasir, *ashhâbul ukhdûd* adalah suatu kaum pembuat parit, yaitu para pembesar Najran yang hidup antara masa Nabi Isa as. dan Nabi Muhammad saw. yang tinggal di Yaman. Mereka itu orang-orang kafir yang dilaknat Allah karena menyiksa orang-orang yang beriman dan memaksa mereka untuk meninggalkan agamanya. Mereka membuat parit dan menyalakan api di dalamnya, kemudian melemparkan orang-orang yang beriman ke dalam api itu jika tidak mau meninggalkan agamanya. Mereka, dengan santai duduk di pinggir parit-parit, menonton penyiksaan yang mereka lakukan. Penyebab terjadinya peristiwa itu diterangkan dalam hadits Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Sahib bahwa tatkala tukang sihir raja ketika itu sudah tua, Raja Najran meminta tukang sihir itu mengajari seorang anak untuk menggantikan posisinya kelak. Namun, anak tersebut tidak hanya belajar ilmu sihir, tetapi setiap harinya juga belajar pada seorang pendeta. Kelak anak tersebut dipaksa oleh sang Raja meninggalkan keyakinannya bahwa Tuhan yang sesungguhnya adalah Allah swt., tetapi anak itu tetap pada pendiriannya, sehingga dijatuhi hukuman mati. Hukuman tersebut tidak dapat dilakukan oleh sang Raja, kecuali jika mengucapkan "Atas nama Allah, Tuhan anak itu" sebelum melepaskan busur panahnya ke arah anak kecil tersebut, dan disaksikan oleh seluruh masyarakat. Setelah semua persyaratan dipenuhi oleh sang Raja, anak itu meninggal dunia dan serentak orang-orang yang menyaksikannya beriman kepada Allah. Peristiwa itu semakin membuat sang Raja murka dan memerintahkan kepada seluruh pembesar kerajaan membuat parit besar dan menyalakan api di dalamnya. Siapa saja yang tidak mau meninggalkan keyakinannya pasti dilemparkan ke dalam api itu, tidak terkecuali bayi yang ketika itu tiba-tiba berbicara menghibur ibunya bersikap sabar karena berada pada pihak yang benar (HR. Muslim dan Al-Turmuzi).

Menurut riwayat Ali bin Abi Thalib, mereka itu adalah penduduk Habsyi. Kepada mereka diutus seorang Nabi, tetapi barang siapa yang mengikuti Nabi itu akan dimasukkan ke dalam parit yang menyala-nyala. Di dalam riwayat

Ikrimah, *ashhâbul ukhdûd* adalah penduduk Sajastan. Menurut Ats-Tsa'labi, mereka adalah golongan Bani Israil. Ada yang berpendapat mereka adalah orang-orang Nasrani di Konstantinopel pada masa pemerintahan Kaisar Konstantin. Muqatil berpendapat, *ashhâbul ukhdûd* ada tiga, Yusuf bin Dzi Nuwas di Najran, Yaman; Antoninus keturunan Romawi di Syam; dan Nebukadnezar di Persia. Hanya yang di Najran yang melakukan penyiksaan terhadap orang yang beriman.

Di Najran ketika itu, lanjut Muqatil, ada dua orang yang beriman, satu tinggal di Tahamah dan lainnya tinggal di Najran. Salah seorang di antara mereka mencari rezeki dengan membaca kitab Injil. Suatu ketika, seorang anak perempuan melihat orang yang membaca Injil itu membiaskan cahaya. Anak perempuan itu menyampaikan peristiwa itu kepada ayahnya dan ayahnya langsung beriman. Kemudian berita itu tersebar ke penduduk Najran, maka berimanlah sekitar 87 orang. Kemudian raja mereka yang bernama Yusuf bin Dzi Nuwas bin Taba Al-Hamiri membuat parit besar yang dinyalakan api di di dalamnya yang disiapkan bagi orang yang tidak mau meninggalkan keyakinannya. Karena tidak ada yang mau meninggalkan keyakinannya, termasuk seorang ibu yang memunyai seorang bayi yang berkata kepada ibunya bahwa apa yang ada di hadapan mereka itu bukanlah api yang menyala, semuanya melompat masuk di dalam nyala api. Mereka langsung dimasukkan Allah ke dalam surga.

Pelajaran yang dapat diambil dari kisah tersebut adalah seorang yang mengaku beriman harus berani menanggung risiko apa pun dalam mempertahankan keyakinannya. Orang beriman harus sabar menghadapi cobaan apa pun yang ia hadapi. Hal ini sejalan dengan apa yang diajarkan Luqman Al-Hakim kepada anaknya, yaitu hendaklah tetap mendirikan shalat, menyeru kepada kebajikan, mencegah kemungkaran, dan bersabar terhadap risiko apa pun yang akan dihadapi karena menegakkan semua itu (QS. Luqmân, [31]: 17). Di dalam hadits yang diriwayatkan Abu Said Al-Khudri disebutkan bahwa jihad yang paling berat adalah menyampaikan kebenaran kepada penguasa yang lalim (HR. At-Turmuzi, dan menurutnya, hadits itu berkualitas *hasan*).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## KHÂDHI'ÎN ( خَاضِعِيْنَ )

*Khâdhi'în* ( خَاضِعِيْنَ ) adalah jamak dari *khâdhi'* ( خَاضِع ), yaitu suatu bentuk *ism fâ'il* yang berasal dari kata *khadha'a – yakhdha'u – khudhû'an* ( خَضَعَ يَخْضَعُ خُضُوْعًا ) yang memunyai beberapa makna. Makna-makna tersebut sebagian besar terekam di dalam Al-Qur'an, seperti *khâdhi'în* ( خاضعين ) yang bermakna *'at-tawâdhu' wat-tathâmun'* ( التَّوَاضُع وَالتَّطَامُن = rendah hati dan tenang/tenteram), *'al-inqiyâd wal-muthâwa'ah'* ( الإِنْقِيَاد وَالْمُطَاوَعَة = patuh dan tunduk), *'adz-dzull'* ( الذُّلّ = kerendahan), *'hanâ'* ( حَنَى = cenderung/ membungkuk). Menurut Ibnu Faris, kata yang berasal dari akar kata *khâ, dhâ',* dan *'ain* menunjukkan dua arti pokok, yaitu *'tathâmun fisy-syaî''* ( تَطَامُنٌ فِي الشَّيْءِ = tenang/ tenteram dalam suatu hal) dan *'jinsun minash-shaût'* ( جِنْسٌ مِنَ الصَّوْتِ = jenis suara). Yang pertama, menurut Al-Khalil, menunjukkan arti *'adz-dzull wal-istihdzâ'* ( الذُّلّ وَالاِسْتِخْذَاء = kerendahan dan kelembutan). Kata *khadha'ar-rajul* ( خَضَعَ الرَّجُل ) itu berarti *'al-faqru'* ( الْفَقْرُ = kefakiran). Dinamakan demikian, karena kefakiran itu menunjukkan kepada kerendahan. Yang kedua, menurut Al-Khalil, *'al-khâdhi'ah'* ( الْخَاضِعَة ) berarti 'suara yang berdesing di dalam perang dan sebagainya'. Disebut pula 'debu peperangan'. Ada pula yang berpendapat bahwa *al-khâdhi'ah* ( الْخَاضِعَة ) yang juga berasal dari kata tersebut berarti 'suara yang terdengar dari perut binatang dan tidak diketahui suara apa itu'.

Dengan derivasinya, kata *khadhî'în* ( خاضعين ) di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak dua kali. Penggunaannya, sekali dalam bentuk *fi'l* (kata kerja) seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 32 dan sekali dalam bentuk *ism* atau kata benda seperti di dalam QS. Asy-Syu'arâ [26]: 4. Kedua kata *khadhî'în* ( خاضعين ) tersebut, baik di dalam bentuk *fi'l* maupun *ism*

menunjukkan pada makna pertama yaitu *'al-khudhû' wal-inqiyâd'* ( اَلْخُضُوْعُ وَالْاِنْقِيَاد ).

QS. Al-Ahzâb [33]: 32 artinya, "...*Maka janganlah kamu tunduk di dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit di dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang benar*". Potongan ayat *falâ takhdha'na bil-qaul* ( فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ = Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara), menurut Al-Maraghi, janganlah kalian menjawab dengan kata-kata yang lembut. Kata *takhdha'na* ( تَخْضَعْنَ ) adalah *majzûm* dengan *sukûn* karena menunjukkan larangan, tetapi sekalipun *fi'l mudhâri'* ia berbentuk *mabnî* ( مَبْنِيّ = kata yang tidak bisa mengalami perubahan) berbeda dengan *fi'l mudhâri'* yang lain karena diikuti oleh *nûnun-niswah* ( نُوْنُ النِّسْوَة = huruf *nûn* yang menunjukkan gender feminin jamak). Ini digunakan di dalam kaitan ketentuan-ketentuan Allah terhadap istri-istri Nabi. Di antara ketentuan tersebut, para istri Nabi dilarang oleh Allah untuk melembutkan perkataan mereka sehingga orang-orang yang ada di dalam hatinya terdapat godaan ingin berkhianat kepada kalian, yaitu orang-orang yang fasik dan orang-orang yang munafik. Dan ucapkanlah kata-kata yang jauh dari kebimbangan atau ucapan-ucapan yang tegas sehingga tidak seorang pun yang menginginkan kamu. Al-Maraghi menambahkan, bahwa mereka diperintahkan berbicara dengan laki-laki dengan suatu perkataan yang tidak membuat suara yang lemah lembut dan janganlah kalian berbicara seperti berbicara dengan suami.

QS. Asy-Syu'arâ [26]: 4 di dalamnya disebutkan secara langsung kata *khadhî'în* ( خَضِعِيْن = tunduk) seperti topik pembahasan ini yang artinya, "*jika kamu kehendaki niscaya Kami menurunkan kepada mereka tanda [mukjizat] dari langit, maka senantiasa kuduk-kuduk mereka tunduk kepadanya*". Di dalam ayat ini, kata *âyah* ( ءَايَة = tanda) berarti 'mukjizat yang nyata dan kekuatan yang besar'. Ini digunakan di dalam kaitan keprihatinan Nabi terhadap orang-orang musyrikin yang tidak mau beriman kepada Allah. Sehingga Allah memberi isyarat kepadanya apabila ia menginginkan mukjizat yang besar yang dapat membuat para pemimpin dan tokoh-tokoh mereka tunduk merendah sehingga para pemimpin tersebut tidak mampu memberi perlawanan dan mendustainya.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## KHÂFIDHAH ( خَافِضَة )

Kata *khâfidhah* adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) *muannats* (feminin) dari kata *khafadha–yakhfidhu–khafdhan* ( خَفَضَ–يَخْفِضُ–خَفْضًا ). Turunan kata yang tersusun huruf-huruf *khâ', fâ',* dan *dhâdh,* menunjukkan arti 'merendahkan' antonim kata *râfi'ah* ( رَافِعَة = yang tinggi). Makna dasar itu berkembang menjadi 'lembut', 'perilaku yang lemah lembut' karena merupakan sifat merendahkan diri; 'memudahkan (urusan)' karena merendahkan atau menurunkan beban; 'turun' karena menuju ke tempat yang lebih rendah; 'baris bawah' (*kasrah*) karena barisnya berada di bawah, tempat yang lebih rendah.

Kata *khâfidhah* dan kata lain yang seakar dengannya dalam Al-Qur'an disebutkan empat kali, yaitu satu kali dengan bentuk *khâfidhah* sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 13; tiga kali dengan bentuk *fi'l amr* (perintah), *ikhfidh* ( اِخْفِضْ = rendahkanlah), masing-masing dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 24, QS. Al-Hijr [15]: 88, dan QS. Al-Syu'arâ' [26]: 215. Tampaknya, penggunaan kata *khâfidhah* di dalam Al-Qur'an dapat dibagi dua, yaitu:

1. Menunjukkan sifat balasan pada Hari Kiamat, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 3. Kata *khâfidhah* di dalam ayat itu, menurut Ibnu Abbas dan Qatadah, berarti 'merendahkan', yakni merendahkan satu golongan; mereka yang berbuat maksiat di dunia akan ditempatkan di neraka, tempat yang sangat rendah di neraka Jahim, sebagaimana diisyaratkan di dalam QS. At-Tîn [95]: 5 berbunyi, *tsumma radadnâhu asfala sâfilîn* ( ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ = Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya). Sebaliknya, golongan yang taat akan ditinggikan derajatnya dengan surga Naim. Menurut Ubaidullah, maksud ayat tersebut

adalah pada Hari Kiamat Allah akan merendahkan musuh-musuh-Nya dengan memasukkan mereka ke neraka dan meninggikan para wali Allah dengan memasukkan mereka ke surga. Menurut Muhammad bin Ka'ab dan As-Suddi, maksud ayat tersebut adalah merendahkan golongan yang ketika di dunia meninggikan (menyombongkan) diri, ingkar, dan angkuh serta meninggikan derajat bagi golongan yang ketika di dunia merendahkan diri dan taat. Pada hakikatnya, kata Al-Qurthubi, yang merendahkan dan meninggikan derajat seseorang adalah Allah swt. Dia meninggikan para wali-Nya dengan derajat yang paling tinggi dan merendahkan musuh-musuh-Nya dengan harkat yang sangat rendah.

2. Menunjukkan sifat terpuji, yakni 'merendahkan diri'. Makna ini diperoleh dari bentuk perintah, *ikhfidh,* yang berarti 'rendahkan diri', terbagi kepada dua bagian, yaitu (a) ditujukan kepada seorang anak terhadap kedua orang tuanya, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 24. Menurut Al-Himsi, maksud ayat tersebut adalah Allah swt. memerintahkan kepada setiap orang agar merendahkan diri, menghormati kedua orang tua, ibu dan bapak. Merendahkan diri di hadapan orang tua berarti berbuat baik kepadanya, baik ketika masih hidup maupun setelah meninggal dunia. Di dalam salah satu hadits Nabi dinyatakan bahwa berbuat baik kepada kedua orang tua yang sudah meninggal adalah dengan empat cara, yaitu menshalati, memohonkan ampunan, memenuhi janji-janjinya, dan meneruskan silaturrahim kepada sahabat-sahabatnya. Al-Qurthubi di dalam kitab tafsirnya menyatakan bahwa ayat ini menunjukkan betapa kasih sayang dan perhatiannya orang tua memelihara anak-anaknya sehingga seorang anak harus berbuat baik kepadanya, terutama di masa tuanya. Dalam pada itu, Sa'id bin Al-Musayyab mengatakan bahwa kasih sayang orang tua terhadap anaknya laksana seekor burung yang menurunkan sayapnya untuk melindungi anak-anaknya; (b) ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. atas orang-orang beriman, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Hijr [15]: 88 dan QS. Al-Syu'arâ' [26]: 215. Kedua ayat itu menunjukkan, bahwa Allah swt. memerintahkan kepada Nabi saw. agar bersikap lemah-lembut dan merendahkan diri kepada orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya dalam menjalankan risalah Allah swt. Adapun terhadap mereka yang mendustakan Nabi saw. maka Nabi pun tidak bertanggung jawab. Sifat Nabi yang dimaksudkan di dalam ayat tersebut, kata Mujahid, adalah sifat-sifat yang diisyaratkan Allah. di dalam QS. Al-Taubah [9]: 128, yakni rasul yang berat atas penderitaan umatnya, sangat menginginkan keamanan dan keselamatan umatnya, dan amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang Mukmin.

Dengan demikian, penggunaan kata *khâfidhah* di dalam Al-Qur'an jika dikaitkan dengan sifat balasan pada Hari Kiamat menunjukkan arti 'penghinaan', sedangkan jika dikaitkan dengan sifat merendahkan diri di dunia menunjukkan arti 'penghormatan'. Itu berarti, bahwa manusia hendaknya merendahkan diri, lemah-lembut, dan menghargai orang lain. Sebab, jika tidak demikian maka Allah akan merendahkan martabatnya di akhirat kelak, mereka akan dimasukkan ke dalam neraka Jahim. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## KHAFÎF ( خَفِيْف )

Kata *khafîf* ( خَفِيْف ) berasal dari kata *khaffa, yakhiffu, khaffan wa khiffah wa khaffah* ( خَفَّ - يَخِفُّ خَفًّا وَخِفَّة وَخَفَّة ), yang berarti 'ringan' atau lawan dari *ats-tsaqîl* ( الثَّقِيْل = berat). Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, bila dihubungkan dengan kata lain, kata *khaffa* ( خَفَّ ) atau *khafîf* ( خَفِيْف ) memunyai pengertian khusus sesuai dengan konteksnya. Umpamanya: *khaffasy-syai'* ( خَفَّ الشَّيْءُ ) berarti 'berkurang berat sesuatu' (*qalla tsiqaluhû* – قَلَّ ثِقَلُهُ ), *khaffal mathar* ( خَفَّ الْمَطَرُ ) berarti 'kurang hujan' (*naqa-*

*shal-mathar* = نَقَصَ الْمَطَرُ ), *khaffa 'aqluhû* ( خَفَّ عَقْلُهُ ) berarti 'ia sesat dan bodoh/bingung' (*thâsya wa hamuqa* = طَاشَ وَهَمُقَ ), *khaffan-naum* ( خَفَّ النَّوْمُ ) berarti 'sedikit tidur' (*qallan-naum* = قَلَّ النَّوْمُ ), *khaffa ilal-'aduwwi* ( خَفَّ إِلَى الْعَدُوِّ ) berarti 'ia segera menghadap musuh' (*asra'a ilayhi* = أَسْرَعَ إِلَيْهِ ). *Khafîfur-rûh* ( خَفِيْفُ الرُّوْحِ ) berarti 'supel, baik pergaulan dengan orang lain' (*zharîf wa raqîqul-'isyrah* = ظَرِيْفُ وَرَقِيْقُ الْعِشْرَةِ ), *khafîful-qalb* berarti 'cerdik' (*dzakî* = ذَكِيٌّ ), *khafîf dzâtil-yad* (خَفِيْفُ ذَاتِ الْيَدِ) berarti 'fakir, sedikit harta dan keuntungan di dunia' (*faqîr qalîlul-mâl wal-hazhzhi minad-dunyâ* = فَقِيْرٌ قَلِيْلُ الْمَالِ وَالْحَظِّ مِنَ الدُّنْيَا ). Menurut Ar-Raghib Al-ashfahani, kata *khafîf* ( خَفِيْف ) kadang-kadang dipandang dari segi timbangan dan ukuran di antara dua benda, umpamanya di antara dirham (uang) yang ringan dan dirham yang berat. Kadang-kadang dilihat dari segi masa dan waktu, umpamanya kuda yang cepat jalannya dari yang lain, disebut *faras khafîf* ( فَرَسٌ خَفِيْف ), sedangkan kuda yang lambat disebut *faras tsaqîl* ( فَرَسٌ ثَقِيْل ). Kadang-kadang kata *khafîf* ( خَفِيْف ) digunakan untuk menunjukkan seseorang yang suka mengamuk atau menyerang (*bathîsy* = بَطِيْشٌ ), dan *tsaqîl* ( ثَقِيْل ) untuk menunjukkan seseorang yang tenang dan memunyai kehormatan (*waqâr* = وَقَار ). Di dalam hal ini, *khafîf* ( خَفِيْف ) adalah tercela, sedang *tsaqîl* ( ثَقِيْل ) terpuji. Kadang-kadang kata *khafîf* ( خَفِيْف ) digunakan untuk benda yang memunyai daya berat, seperti bumi (tanah) dan air. Demikian keterangan Ar-Raghib.

Dengan demikian dapat dinyatakan, bahwa kata *khafîf* ( خَفِيْف ) berarti 'ringan', tetapi kadang-kadang dapat pula memunyai arti lain bila dipergunakan untuk suatu konteks tertentu.

Kata *khafîf* ( خَفِيْف ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 189. Kata lain yang seasal dengan kata itu disebut enambelas kali kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 86, 162, dan 178, QS. Âli 'Imrân [3]: 88, QS. An-Nisâ' [4]: 28, QS. Al-A'râf [7]: 9, QS. Al-Anfâl [8]: 66, QS. At-Taubah [9]: 41, QS. An-Nahl [16]: 80, 85, QS. Al-Mu'minûn [23]: 103, QS. Ar-Rûm [30]: 60, QS. Fâthir [35]: 36, QS. Ghâfir/Al-Mu'min [40]: 49, QS. Az-Zukhruf [43]: 54, serta QS. Al-Qâri'ah [101]: 8.

Kata *khafîf* ( خَفِيْف ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 189 berkaitan dengan asal-usul kejadian manusia. Allah telah menciptakan manusia dari diri yang satu, kemudian Dia menciptakan pasangan/istrinya agar dia merasa senang kepadanya. Setelah dicampurinya, istrinya itu mengandung kandungan yang ringan. Muhammad Rasyid Ridha mengatakan di dalam tafsirnya bahwa pada mulanya wanita mengalami masa hamil yang ringan, hampir tidak disadarinya, yang ditandai dengan berhentinya haid. Masa ringan ini dirasakannya selama beberapa waktu tanpa merasakan sakit dan letih yang berarti sehingga ia masih dapat bekerja seperti biasa. Sementara itu, Muhammad Husain Ath-Thabathabai mengatakan bahwa yang dimaksud dengan hamil yang ringan ialah saat janin masih berupa *nuthfah* ( نُطْفَة ).

Firman Allah di di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 86, 162, QS. Âli 'Imrân [3]: 88, QS. An-Nahl [16]: 85, dan QS. Fâthir [35]: 36 menjelaskan bahwa tidak akan diringankan azab bagi orang-orang kafir dan durhaka, dan mereka tidak akan ditolong.

Secara umum hampir semua kata yang seasal dengan kata *khafîf* ( خَفِيْف ) memunyai makna 'ringan' atau 'meringankan' kecuali yang terdapat di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 60. Di situ kata tersebut lebih tepat diartikan sebagai 'menggelisahkan', sesuai dengan konteksnya, jangan sampai orang-orang yang tidak meyakini ayat-ayat Allah menggelisahkan orang Mukmin. Kata *istakhaffa* ( اسْتَخَفَّ ) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 54 lebih tepat diberi makna 'memengaruhi', sesuai dengan konteksnya, yaitu Firaun berusaha memengaruhi kaumnya sehingga mereka mematuhinya.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kata *khafîf* ( خَفِيْف ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'ringan' atau 'meringankan', kecuali pada beberapa tempat.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHAFIY ( خَفِيّ )

*Khafiy* ( خَفِيّ ) berasal dari akar kata *khafiya–yakhfâ–khafyan* ( خَفِيَ — يَخْفَي — خَفْيًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 34 kali dalam Al-Qur'an, yakni bentuk *fi'l mâdhî, akhfâ* ( أَخْفَى ), *ukhfiya,* ( أُخْفِيَ ) disebut dua kali, bentuk *fi'l mudhâri', yakhfâ* ( يَخْفَى ), *yakhfauna* ( يَخْفَوْنَ ), *tukhfû* ( تُخْفُوا ), *tukhfûna* ( تُخْفُوْنَ ), *tukhfî* ( تُخْفِي ), *nukhfî* ( نُخْفِي ), *yukhfûna* ( يُخْفُوْنَ ), *yukhfîna* ( يُخْفِيْنَ ), *yastakhfû* ( يَسْتَخْفُوا ) 25 kali, dan selebihnya dalam bentuk *ism, khafiy* ( خَفِيّ ), *akhfâ* ( أَخْفَى ), *khâfiyah* ( خَافِيَة ), *khufyah* ( خُفْيَة ), dan *mustakhf* ( مُسْتَخْفٍ ) disebut tujuh kali.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata *khafiy* yang tersusun dari huruf *khâ, fâ',* dan *yâ',* pada asalnya memiliki dua arti yang saling berlawanan, yakni *as-sitr* ( السِّتْر = tertutup, tersembunyi, atau tertabiri) dan *al-izhhâr* ( الإِظْهَار = tampak, jelas, nyata). Arti yang pertama, yakni *as-sitr,* misalnya di dalam ungkapan *'barihal-khafâ'* ( بَرِحَ الْخَفَا ) yang berarti *wadhahas-sirru wa badâ* ( وَضَحَ السِّرُّ وَبَدَى = rahasia itu jelas dan nyata). Arti yang kedua, yakni *al-izhhâr* di dalam ungkapan *khafal-matharul-fa'ra min juhratihinna: akhrajahunna,* ( خَفَا الْمَطَرُ الْفَأْرَ مِنْ جُحْرِتِهِنَّ: اَخْرَجَهُنَّ = hujan itu menampakkan atau mengeluarkan tikus [dari lubangnya]).

Di dalam berbagai bentuknya, kata *khafiya* di dalam Al-Qur'an juga meliputi kedua makna tersebut, tetapi makna yang pertama, yakni 'menutupi' atau 'menyembunyikan' lebih banyak digunakan. Untuk makna yang pertama, yaitu 'menutupi' atau 'menyembunyikan' disebut, misalnya, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 284; QS. Âli 'Imrân [3]: 29; QS. An-Nisâ' [4]: 149. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 284 disebutkan bahwa "Allah akan membuat perhitungan dari apa yang ada di dalam hatimu berupa kata hati setelah ada bisikan kepada-Nya dan sebelum mulai dilaksanakan, baik hal itu kamu tampakkan ataupun kamu sembunyikan". Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 149 disebutkan bahwa "Jika kamu menampakkan ataupun menyembunyikan suatu kebaikan atau memaafkan kesalahan orang lain maka sesungguhnya Allah Maha Pemaaf (bagimu) lagi Mahakuasa (untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat lalim)". Selanjutnya, di dalam QS. Âli 'Imrân 3]: 29 disebutkan perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengatakan kepada orang-orang munafik dan orang-orang Yahudi bahwa "Allah swt. Maha Mengetahui apa saja yang kamu sembunyikan di dalam hatimu berupa kebencian dan permusuhan ataupun yang kamu tampakkan berupa cacian, fitnah, dan perang ; dan Dia mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi".

Untuk makna yang kedua, yaitu 'menampakkan' disebut di dalam QS. Thâhâ [20]: 15, *Innas-sa'âta âtiyatun akâdu ukhfîhâ* ( إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا = Sesungguhnya Hari Kiamat akan datang, Aku akan menampakkannya agar setiap orang mendapatkan balasan dari apa yang telah diperbuatnya). *Ukhfîhâ* ( أُخْفِيْهَا ) di dalam ayat tersebut bermakna *uzhhiruhâ* ( أُظْهِرُهَا = menampakkannya). Allah akan menampakkan Hari Kiamat nanti sebagai realisasi janji-Nya untuk memberikan balasan kepada orang-orang yang berbuat baik dan orang-orang yang berbuat kejahatan.

Kata *khafiy* sendiri di dalam Al-Qur'an hanya disebut dua kali, yakni pada QS. Maryam [19]: 3, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 45. Keduanya disebut untuk menyifati perkataan atau ucapan dan suatu keadaan/sikap. Di dalam QS. Maryam [19]: 3, kata *khafiy* disebut di dalam konteks pembicaraan tentang rahmat Tuhan yang dilimpahkan kepada hamba-Nya, Nabi Zakaria, ketika berdoa kepada Tuhannya di balik mihrab dengan doa yang *khafiy, nidâ'an khafiyyan* ( نِدَآءً خَفِيًّا ). *Khafiy* di dalam ayat ini disebut untuk menyifati doa yang dilantunkan oleh Nabi Zakaria yang pada waktu itu telah berusia lanjut dan meminta agar dikaruniai anak sebagai ahli waris dan pelanjut keturunannya. Menurut para ulama tafsir, doa yang diucapkan secara rahasia lebih menandakan keikhlasan dan menjauhkan dari sifat ria.

Di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 45, kata *khafiy* disebut di dalam konteks pembicaraan tentang keadaan orang-orang lalim pada hari akhirat

kelak yang terlihat sangat terhina, tunduk karena putus asa, yang memandang dengan cara mencuri pandang, *tharaf khafiyyun* ( طَرْفٍ خَفِيٍّ ) kepada penghuni surga. Khafiy dalam ayat ini disebut untuk menyifati pandangan orang-orang lalim yang mencuri pandang atau melirik kepada penghuni surga di akhirat kelak.

Adapun dalam bentuk yang lain seperti Kata *khâfiyah* ( خَافِيَةٌ ), kata ini disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 18. Kata *khâfiyah* ( خَافِيَةٌ ) tersebut berkaitan dengan keadaan Hari Kiamat. Pada hari itu manusia akan menghadap Tuhan dan tidak satu pun keadaan manusia yang tersembunyi bagi Allah.

Di dalam tafsirnya, Al-Qurthubi menjelaskan maksud ayat ini ialah Allah mengetahui segala amal perbuatan manusia meskipun manusia melakukannya secara tersembunyi. Ada yang mengatakan bahwa manusia pada hari itu tidak dibiarkan begitu saja. Menurut Abdullah bin Amru bin 'Ash, maksud ayat ini ialah tidak tersembunyinya orang Mukmin dari orang kafir dan tidak pula orang baik dari orang fasik. Pendapat lain mengatakan tidak tertutupnya aurat manusia pada hari itu, seperti sabda Nabi, "Manusia akan dibangkitkan pada Hari Kiamat di dalam keadaan telanjang."

Sayyid Quthub di dalam tafsirnya mengatakan, semuanya pada hari itu terbuka, baik jasmani, rohani maupun hati dan perbuatan. Semua penutup yang menutupi jasmani, rohani, bahkan rahasia, akan berjatuhan dan semua yang ghaib akan diperlihatkan secara nyata, sementara manusia tidak dapat berbuat apa-apa.

Adapun makna kata *khufyah* ( خُفْيَةً ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 63 dan QS. Al-A'râf [7]: 55 berkaitan dengan doa yang diucapkan dengan rendah hati dan suara yang lembut.

Kata *khâfiyy* ( خَفِيٍّ ) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 45 berkaitan dengan keadaan orang yang dimasukkan ke dalam neraka dalam suasana tunduk karena merasa hina dan mereka melihat dengan pandangan yang lesu, bukan dengan pandangan yang tajam dan bersinar. Jadi, di sini lebih tepat diartikan sebagai 'lesu'. Kata *khafiyyan* ( خَفِيًّا ) di dalam QS. Maryam [19]: 3 berhubungan dengan kisah Nabi Zakaria yang berdoa kepada Tuhan dengan suara yang lembut. Jadi, kata *khafiyyan* ( خَفِيًّا ) di sini lebih tepat diartikan sebagai makna 'lembut'.

Kata *mustakhfin* ( مُسْتَخْفٍ ) di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 10 berhubungan dengan ilmu Allah yang dapat mengetahui apa yang dirahasiakan dan apa yang diucapkan dengan berterus-terang serta mengetahui apa yang bersembunyi di malam hari atau menampakkan diri di siang hari.

❖ *Salahuddin & Hasan Zaini* ❖

## KHAIL ( خَيْل )

Secara bahasa kata *khail* ( خَيْل ) merupakan bentuk *mashdar* dari *khâla, yakhâlu, khailan wa khailah,* ( خَالَ يَخَالُ خَيْلًا وَخَيْلَةً ) yang berarti 'dugaan', seperti kata *khalasy-syai'* ( خَلَ الشَّيْءُ = ia menduga sesuatu), 'waham' atau 'ragu', seperti *khuyyila 'alaih ai tawahhama* ( خُيِّلَ عَلَيْهِ أَي تَوَهَّمَ = ia merasa ragu), dan juga berarti 'sombong'. Secara istilah, kata ini menurut Ibnu Manzhur dan Muhammad Ismail Ibrahim berarti 'kuda'. Kuda dinamakan *khail* ( خَيْل ) menurut Abu Ubaidah karena ia terlihat sombong di dalam berjalan.

Kata lain yang seakar dengan kata *khail* ( خَيْل ) adalah *khâl* ( خَال = tahi lalat), *khâlah* ( خَالَة = bibi), *khayâl* ( خَيَال ) yang berarti 'suatu bentuk yang tidak memunyai hakikat' (*ash-shûratul-latî lâ haqîqah lahâ* = الصُّوْرَةُ الَّتِي لَا حَقِيْقَةَ لَهَا ).

Khail; *salah satu jenis kendaraan dan perhiasan yang disebut dalam Al-Qur'an.*

Kata *khail* ( خَيْل ) yang berarti 'kuda' disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14, QS. Al-Anfâl [8]: 60, QS. An-Nahl [16]: 8, QS. Al-Isrâ' [17]: 64, dan QS. Al-Hasyr [59]: 6.

Pengungkapan kata *khail* ( خَيْل ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14 di dalam konteks pembicaraan mengenai bentuk-bentuk kesenangan hidup duniawi. Al-Qurthubi mencantumkan beberapa hadits yang berkaitan dengan masalah 'kuda' di dalam tafsirnya, antara lain hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi bersabda, "Ada tiga macam kuda: pertama untuk disewakan (mencari upah), kedua untuk kendaraan (dipakai sendiri), ketiga untuk pembawa barang."

Kata *khail* ( خَيْل ) di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 60 berkaitan dengan persiapan menghadapi musuh dalam peperangan, yaitu dengan mengerahkan kekuatan yang ada, seperti kuda untuk berperang sehingga musuh menjadi gentar dan takut.

Muhammad Husain Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa maksud ayat ini ialah mewujudkan segala sesuatu dalam rangka mencapai tujuan, seperti menyiapkan kayu dan bahan bakar untuk memasak nasi dan sebagainya. Menyiapkan persiapan perang berarti melengkapi segala perangkat dan sarana yang diperlukan, seperti senjata, prajurit yang terlatih, penguasaan tempat-tempat strategis, alat-alat transportasi, seperti kuda, sehingga terkenal di dalam sejarah apa yang disebut pasukan berkuda. Kata *khail* ( خَيْل ) di dalam QS. An-Nahl [16]: 8 termasuk di dalam rangkaian pernyataan Tuhan bahwa Dia telah menciptakan kuda, bagal, keledai untuk menjadi kendaraan dan perhiasan.

Firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 64 yang di dalamnya terdapat kata *khail* ( خَيْل ) berkaitan dengan permusuhan dan godaan setan terhadap manusia. Tuhan memberi kesempatan kepada iblis untuk menyesatkan manusia dengan segala kemampuan yang ada padanya, termasuk mengerahkan pasukan berkuda dan pasukan yang berjalan kaki. Namun, ditegaskan oleh Allah di dalam ayat berikutnya (Ayat 65), bahwa tipu daya setan itu tidak akan mampu menghadapi hamba Allah yang benar-benar beriman. Adapun firman Allah di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 6 berkaitan dengan masalah *fai'* ( فَيْء = harta rampasan yang diperoleh dari musuh tanpa pertempuran). Allah menyatakan bahwa harta itu diberikan kepada rasul, tanpa kaum Muslim mengerahkan seekor kuda pun dan tidak pula seekor unta, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada rasul-Nya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHAIR ( خَيْر )

Kata *khair* ( خَيْر ) merupakan bentuk *mashdar* ( مَصْدَر = bentuk infinitif) dari *khâra – yakhîru* ( خَارَ - يَخِيْرُ ) yang berarti 'menjadi baik'. Di dalam penggunaannya, kata ini bisa berfungsi sebagai *ism* ( إِسْم = kata benda), sebagai *ism tafdhîl* ( إِسْمُ تَفْضِيْل = tingkat perbandingan), dan bisa pula berfungsi sebagai *shifah musyabbahah* ( صِفَةٌ مُشَبَّهَة = kata yang serupa dengan kata sifat). Dengan ketiga fungsi ini, secara keseluruhan di dalam Al-Qur'an kata *khair* ( خَيْر ) disebut 176 kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 54, 180, 221, QS. Âli 'Imrân [3]: 110, 150, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 114. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *akhyâr* ( أَخْيَار ) yang di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, *khairât* ( خَيْرَات ) sepuluh kali, dan *al-khiyarat* ( الْخِيَرَة ) dua kali. Kata kerja *ikhtâra* ( إِخْتَارَ ) disebut dua kali, dan *yakhtâru* ( يَخْتَارُ ) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 68.

Sebagai *ism* atau kata benda biasa, kata *khair* ( خَيْر ) berarti 'segala sesuatu yang baik dan bermanfaat bagi manusia', baik berupa harta benda, keturunan maupun dalam bentuk jasa yang disumbangkan. QS. Al-Baqarah [2]: 180, misalnya, berbicara mengenai kewajiban berwasiat atas seseorang yang telah datang padanya tanda-tanda kematian, berkaitan dengan harta benda yang akan ditinggalkannya. Wasiat tersebut terutama ditujukan kepada orang tua dan keluarga terdekat. Kata *khair* ( خَيْر ) di sini diartikan dengan 'harta'. Harta dinamakan demikian untuk mengisyaratkan bahwa harta harus diperoleh dan diperlakukan dengan cara

yang baik. Menurut Al-ashfahani, kata *khair* ( خَيْر ) hanya digunakan untuk menyebut 'harta yang banyak jumlah atau besar nilainya'. Kata *khair* ( خَيْر ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 105, QS. Âli 'Imrân [3]: 26, QS. An-Nisâ' [4]: 19 dan beberapa ayat lainnya berarti 'kebaikan' atau 'keutamaan'.

Sebagai *ism tafdhîl*, yaitu atribut yang digunakan untuk mengemukakan perbandingan, kata *khair* ( خَيْر ) berarti 'lebih baik' atau 'paling baik'. Dia termasuk di dalam kategori *ism tafdhîl* yang tidak terikat dengan acuan *af'alu* ( أَفْعَلُ ), yaitu ketentuan yang berlaku secara umum di dalam pembentukan *ism tafdhil* tersebut. Ada ayat yang secara konkret mengemukakan perbandingan, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 221 yang menegaskan bahwa budak perempuan yang beriman lebih baik untuk dijadikan istri daripada perempuan merdeka tetapi musyrik. Di samping itu ada pula ayat yang secara tekstual tidak memuat perbandingan, tetapi pengertiannya mengisyaratkan adanya perbandingan itu. QS. Al-Baqarah [2]: 54, misalnya, menuturkan kembali nasihat Nabi Musa kepada Bani Israil supaya kembali ke jalan yang benar dan bertaubat, serta membersihkan diri dari tindakan mempersekutukan Allah. Perbuatan bertaubat itu adalah tindakan yang lebih baik. Sekalipun objek perbandingan tidak disebutkan, dari pengungkapan ayat tersebut dapat dipahami bahwa perbandingan yang dikandungnya adalah antara perbuatan bertaubat dengan sikap bertahan di dalam kesyirikan. Bentuk perbandingan lainnya adalah dengan merangkaikan kata *khair* ( خَيْر ) dengan *ism fâ'il* ( إِسْمُ فَاعِلٍ = kata benda yang menunjukkan pelaku) jamak yang mengacu kepada pengertian Kemahasempurnaan Allah, seperti dirangkaikan dengan kata *an-nâshirîn* ( النَّاصِرِيْن ), *ar-râziqîn* ( الرَّازِقِيْن ), dan *al-fâshilîn* ( الْفَاصِلِيْن ). Kata *khair* ( خَيْر ) di dalam ayat-ayat yang mengandung rangkaian seperti itu berarti 'terbaik' atau 'paling baik'.

Sebagai *shifat musyabbahah* (kata sifat), yaitu atribut yang digunakan untuk menerangkan sifat dari pelaku suatu perbuatan yang dikerjakan secara terus menerus. Kata *khair* ( خَيْر ) berasal dari kata *khayyir* ( خَيِّر ) yang berarti 'mengandung kebaikan'. *Shifat musyabbahah* yang dibentuk dengan *khair* ( خَيْر ) ini adalah bentuk jamaknya, yaitu *akhyâr* ( أَخْيَار ) dan *khairât* ( خَيْرَات ). Kata *al-akhyâr* di dalam QS. Shâd [38]: 47 dan 48 berfungsi sebagai *shifat musyabbahah* bagi kata yang tidak disebutkan, yaitu *al-anbiyâ'* ( الأَنْبِيَاء ) yang berarti para nabi. Adapun kata *khairât* ( خَيْرَاتٌ ) yang disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 148, QS. Âli 'Imrân [3]: 114, QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, dan beberapa ayat lain berfungsi sebagai *shifat musyabbahah* atau keterangan bagi kata yang tidak disebutkan, yaitu *al-a'lâm*( الأَعْمَال ). Rangkaian kedua kata ini mengacu kepada pengertian 'segala aktivitas yang baik, bermanfaat, dan sering dilakukan oleh seseorang di dalam kehidupan di dunia untuk mencapai kebahagiaan di akhirat'. Sebagai balasan atas *al-khairât* ( الْخَيْرَات ) adalah nikmat Allah di dalam surga, yaitu seperti yang disebutkan di dalam QS. At-Taubah [9]: 88 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 70. Bebeda dengan itu, QS. Al-Mu'minûn [23]: 55-56 mengungkapkan dugaan orang-orang kafir bahwa harta benda dan anak-anak mereka merupakan bukti adanya *al-khairât* ( الْخَيْرَات ) yang diberikan Allah kepada mereka. Dugaan seperti ini adalah dugaan yang keliru. ❖ *Zulfikri* ❖

## KHAITH ( خَيْط )

Kata *khaith* ( خَيْط ) adalah bentuk *mashdar* (bentuk infinitif) dari *khâtha, yakhîthu, khaith* ( خَاطَ - يَخِيْطُ - خَيْط ), yang menurut Ibnu Faris berarti 'sesuatu yang memanjang secara halus'. Di dalam bahasa sehari-hari, kata itu diartikan sebagai 'benang' atau 'jahit-menjahit'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan kata *khâtha ats-tsaub* ( خَاطَ الثَّوْبَ ) sebagai *dhammu ba'dhi ajzâihî ilâ ba'dhin bil-khaithi* ( ضَمُّ بَعْضِ أَجْزَائِهِ إِلَى بَعْضٍ بِالْخَيْطِ = menggabungkan bagian kain kepada bagian yang lain dengan benang). Kata *khaith* ( خَيْط ) diartikannya dengan 'benang yang terbuat dari kapas atau wol' (*as-silku aw al-fatîlu min al-quthni aw ash-shûfi* = السِّلْكُ أَوْ الْفَتِيْلُ مِنَ الْقُطْنِ أَوْ الصُّوْف ). Sedangkan kata *al-khiyâth* ( الْخِيَاط ) diartikan oleh Ar-

Raghib Al-Ashfahani sebagai 'jarum yang digunakan untuk menjahit'. Ibrahim Anis mengartikannya sebagai 'alat untuk menjahit seperti jarum dan sebagainya'. Adapun terhadap kata *sammul khiyâth* ( سَمِّ الْخِيَاطِ ) mereka sepakat mengartikannya sebagai 'lubang jarum'. Sementara itu, mereka juga sepakat mengartikan kata *al-khaithil abyadh* ( الْخَيْطُ الأَبْيَضُ ) sebagai 'putih siang' atau 'cahaya siang', dan kata *al-khaithil aswad* ( الْخَيْطِ الأَسْوَدِ ) dengan 'hitam malam' atau 'kegelapan malam'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan kata *al-khaithil aswad* sebagai 'sinar fajar sadiq'.

Kata-kata yang dari *kh, ya,* dan *tha'* adalah *al-khaith* ( الْخَيْط ) yang berarti 'kumpulan unta, sapi, atau belalang'. *Al-khaithah* ( الْخَيْطَة ) berarti 'tali halus yang terbuat dari sabut.' Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kata *khaith* ( خَيْط ) berarti 'benang' dan kata *khiyâth* ( خِيَاط ) berarti 'jarum'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khaith* ( خَيْط ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, sedangkan kata *al-khiyâth* ( الْخِيَاط ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40.

Kata *al-khaith* ( الْخَيْط ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang batas waktu kebolehan makan, minum, dan lain-lain bagi orang yang hendak berpuasa keesokan harinya. Ia boleh melakukan hal-hal tersebut pada malam hari sampai jelas perbedaan antara benang (garis) putih dan benang (garis) hitam. Yang dimaksud dengan kedua benang tersebut adalah fajar *kâdzib* ( كَاذِب ) dan fajar *shâdiq* ( صَادِق ). Yang pertama muncul ialah fajar *kâdzib*. Dinamai demikian karena ia hilang setelah tenang sebentar. Sinarnya kelihatan pada penghujung malam di ufuk timur saat matahari berada delapanbelas derajat di bawah ufuk. Kemudian ia hilang, ditandai dengan munculnya sinar yang melintang panjang di ufuk, laksana benang putih yang terbentang, dan itulah yang disebut fajar *shâdiq*. Dinamakan dengan *shâdiq* karena ia memberi pertanda yang benar tentang kedatangan siang dan bersambung dengan terbitnya matahari.

Muhammad Rasyid Ridha mengatakan bahwa ayat di atas membolehkan makan, minum, dan lain-lain sepanjang malam sampai jelas kelihatan cahaya fajar. Bila cahaya fajar telah nyata kelihatan maka puasa dimulai.

Mahmud Al-Alusi mengatakan bahwa kata *minal-fajri* ( مِنَ الْفَجْرِ ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 itu adalah *bayân* ( بَيَان = penjelas) bagi kalimat sebelumnya. Ia mengutip hadits riwayat Al-Bukhari dan Muslim, yang berasal dari Sahl bin Sa'ad bahwa pada mulanya ayat ini belum dilengkapi dengan kata *minal fajri* ( مِنَ الْفَجْرِ ). Karenanya, bila seseorang bermaksud berpuasa maka ia menggantungkan dua benang, putih dan hitam, pada kedua kakinya. Ia tetap makan dan minum pada malam hari sampai nyata kelihatan kedua benang tersebut. Kemudian, setelah Allah menurunkan ayat *minal fajri* ( مِنَ الْفَجْرِ ), mereka menjadi tahu bahwa yang dimaksud adalah malam dan siang.

Kata *al-khiyâth* ( خِيَاط ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40 disebut di dalam konteks kemustahilan orang-orang kafir masuk ke surga, sebagaimana tidak mungkinnya seekor unta masuk ke lubang jarum. Muhammad Husain Ath-Thabatabai mengemukakan bahwa diawalinya ayat ini dengan kata-kata tidak dibukakan pintu langit untuk mereka, kemudian diiringi dengan kalimat bahwa mereka tidak akan masuk surga hingga unta masuk ke lubang jarum menunjukkan bahwa yang dimaksud ialah pintu surga tidak dibukakan untuk mereka.

Al-Qurthubi mengatakan karena unta tidak mungkin masuk ke lubang jarum, ini secara otomatis menunjukkan bahwa mereka tidak mungkin masuk surga dan ini merupakan dalil *qath'î* ( قَطْعِي =pasti) yang menunjukkan bahwa mereka tidak akan diampuni Tuhan.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kata *khaith* ( خَيْط ) yang disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an dan di dalam surah yang sama, berarti 'benang', sedangkan kata *khiyâth* ( خِيَاط ) yang hanya satu kali disebutkan berarti 'jarum'. Pengertian ini sesuai dengan pemakaian

kata-kata tersebut di dalam bahasa Arab serta sejalan dengan konteks ayat. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHÂLID ( خالد )

Kata *khâlid* ( خالد ) berarti 'kekal, abadi'. Akar katanya *khalada* ( خلد ) yang menunjuk pada arti 'tetap' dan 'kekal'. Kekekalan yang ditunjuk '*khalada*' dapat berarti 'kekekalan sementara' dan 'kekekalan di dalam arti sesungguhnya, abadi terus-menerus tanpa akhir, tetapi memunyai awal'.

Arti kekekalan sementara terdapat pada verba *akhlada* ( أخلد ). Kalimat *akhlada ilâ al-ardh* ( أخلد إلى الأرض ) diartikan sebagai 'ia terpaku pada dunia atau terlalu cinta pada dunia seakan-akan kekal di dalamnya'. *Rajul mukhlad* ( رجل مخلد ) diartikan sebagai 'orang yang awet muda', yang lanjut usia, tetapi rambutnya tidak beruban sehingga digambarkan sebagai orang yang dikekalkan.

Di dalam Al-Qur'an *khâlid* ( خالد ) dan kata derivasinya disebut 87 kali, terdiri atas empat kali di dalam bentuk verba, antara lain di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 129, QS. Al-Furqân [25]: 69, QS. Al-A'râf [7]: 176, dan QS. Al-Humazah [104]: 3; *khulûd* ( خلود ) disebut enam kali, antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 52 dan QS. As-Sajadah [32]: 14); *khâlid* ( خالد ) disebut empat kali, antara lain di dalam QS. Muhammad [47]: 15; *khâlidayn* ( خالدين ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 17; *khâlidûn* ( خالدون ) dan *khâlidîn* ( خالدين ) 69 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 25, 39, dan 82; *khulûd* ( خلود ) satu kali, yaitu di dalam QS. Qâf [50]: 34; dan *mukhalladûn* ( مخلدون ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 17 dan QS. Al-Insân [76]: 19.

Al-Qur'an menggunakan kata-kata tersebut dengan makna 'kekekalan sementara' dan 'kekekalan dalam arti sesungguhnya', yakni tidak mengalami kerusakan dan perubahan.

Penunjukan pada makna 'kekekalan' bukan dalam arti sesungguhnya terlihat pada celaan Al-Qur'an pada orang-orang kafir kaum Ad masa Nabi Hud yang membangun benteng-benteng yang tinggi seakan-akan mereka hidup kekal di dunia, tidak mati (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 129) dan pada orang-orang kafir yang cenderung pada kehidupan dunia dan mengikuti kemauan hawa nafsunya (QS. Al-A'râf [7]: 176); juga pada perilaku orang-orang tamak yang menganggap harta bendanya dapat membuatnya kekal di dunia (QS. Al-Humazah [104]: 3) dan juga pada buah pohon *khuld* ( خلد ) di dalam surga yang digambarkan setan kepada Nabi Adam sebagai pohon yang menjadikan orang kekal, hidup terus-menerus.

Penunjukan pada kekekalan sesungguhnya terlihat pada penyebutan hari akhirat, hari kekekalan, hari yang tiada batas akhirnya. Kekekalan itu meliputi segala-galanya pada hari akhirat, seperti surga sebagai tempat yang kekal (QS. Al-Furqân [25]: 15), penghuni surga kekal di dalamnya selama-lamanya (QS. Al-Baqarah [2]: 25), anak-anak di surga sebagai anak-anak yang kekal (QS. Al-Insân [76]: 19), azab di neraka kekal (QS. Yûnus [10]: 52), dan penghuni neraka juga tinggal kekal di dalamnya (QS. Al-Baqarah [2]: 39).

*Khâlid* ( خالد ) dengan arti 'yang kekal' karena memunyai waktu permulaan tidak dipergunakan sebagai nama dan sifat Allah sebab kekekalan Allah tidak memunyai awal dan tidak berakhir. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## KHALÎFAH ( خليفة )

Kata *khalîfah* ( خليفة ) berasal dari kata *khalf* ( خلف ) yang berarti 'di belakang'. Arti ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 255. Dari *khalf* ( خلف ) terbentuk berbagai kata yang lain, seperti kata *khalîfah* ( خليفة = pengganti), *khilâf* ( خلاف = lupa atau keliru), dan *khalafa* ( خلف = mengganti).

Kata *khalf* ( خلف ) dan kata turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 127 kali, sedangkan kata *khalîfah* ( خليفة ) sendiri disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Shâd [38]: 26. Selain di dalam bentuk mufrad (tunggal), kata *khalîfah* ( خليفة ) juga muncul di dalam dua bentuk jamak, yaitu *khalâ'if* ( خلائف ) dan *khulafâ'* ( خلفاء ). *Khalâ'if* ( خلائف ) dijumpai empat kali, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 165, QS. Yûnus [10]: 14 dan 73,

dan QS. Fâthir [35]: 39. Adapun kata *khulafâ'* ( خُلَفَاء ) dijumpai tiga kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 69 dan 74 dan QS. An-Naml [27]: 62.

Kata *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) secara kebahasaan berarti 'pengganti'. Makna ini mengacu kepada arti asal, yaitu 'di belakang'. Disebut *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) karena yang menggantikan selalu berada di belakang atau datang di belakang, sesudah yang digantikannya.

Kata *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) disebut di dalam Al-Qur'an pada dua konteks. **Pertama**, dalam konteks pembicaraan tentang Nabi Adam as. (QS. Al-Baqarah [2]: 30). Konteks ayat ini menunjukkan bahwa manusia yang dijadikan khalifah di atas bumi ini bertugas memakmurkannya atau membangunnya sesuai dengan konsep yang ditetapkan oleh Allah sebagai yang menugaskannya. **Kedua**, di dalam konteks pembicaraan tentang Nabi Daud as. ( QS. Shâd [38]: 26). Konteks ayat ini menunjukkan bahwa Daud menjadi *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) yang diberi tugas untuk mengelola wilayah yang terbatas. Melihat penggunaan kata *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) di dalam kedua ayat tersebut, dapat dipahami bahwa kata ini di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada siapa yang diberi kekuasaan untuk mengelola suatu wilayah di bumi. Di dalam konteks ini Adam diberi kekuasaan mengelola wilayah yang luas, sedangkan Nabi Daud diberi kekuasaan mengelola wilayah yang terbatas, yaitu negeri Palestina. Dalam mengelola wilayah kekuasaan itu, seorang khalifah tidak boleh berbuat sewenang-wenang atau mengikuti hawa nafsunya (QS. Shâd [38]: 26 dan QS. Thâhâ [20]: 16).

Dari penggunaan kata *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) di dalam ayat-ayat di atas dapat dirumuskan bahwa kekhalifahan mengharuskan empat sisi yang saling berkaitan, yaitu 1) pemberi tugas, yaitu Allah swt.; 2) penerima tugas, yaitu manusia, baik sebagai perorangan maupun kelompok; 3) tempat atau lingkungan tempat manusia hidup; dan 4) materi-materi penugasan yang harus dilaksanakan. Tugas kekhalifahan yang diberikan itu tidak akan dinilai berhasil apabila materi-materi penugasan tidak dilaksanakan atau apabila kaitan di antara penerima tugas dengan lingkungannya tidak diperhatikan. Agar tugas itu berhasil, penjabaran tugas kekhalifahan harus sejalan dan diangkat dari kondisi masyarakat yang menjadi sasaran tugas itu. Untuk kesuksesan tugas kekhalifahan, Allah swt. memperlengkapi penerima tugas itu dengan potensi-potensi tertentu, antara lain 1) kemampuan untuk mengetahu sifat, fungsi, dan kegunaan segala macam benda (QS. Al-Baqarah [2]: 31), dan 2) ditundukkannya bumi, langit, dan segala isinya oleh Allah swt. kepada khalifah itu (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 3).

Selain kata *khalîfah* ( خَلِيْفَة ), Al-Qur'an juga menyebut kata *khalâ'if* ( خَلاَئِف ) dan kata *khulafâ'* ( خُلَفَاء ). Kata yang pertama disebut pada empat tempat, yaitu QS. Al-An'âm [6]: 165, QS. Yûnus [10]: 14 dan 73 serta QS. Fâthir [35]: 39, sedangkan kata kedua disebut pada tiga tempat, yaitu QS. Al-A'râf [7]: 7: 69 dan 74 serta QS. An-Naml [27]: 62. Perbedaan penggunaan kedua kata itu menunjukkan adanya perbedaan bentuk dan makna. Kata *khalâ'if* ( خَلاَئِف ) merupakan bentuk jamak dari kata *khalîfah* ( خَلِيْفَة ), sedangkan kata *khulafâ'* ( خُلَفَاء ) merupakan bentuk jamak dari kata *khalîf* ( خَلِيْف ). Perbedaan dari segi makna, menurut Wahbah Az-Zuhaili, kata *khalâ'if* ( خَلاَئِف ) ditafsirkan sebagai *yakhlufu ba'dhukum ba'dan fîhâ* ( يَخْلُفُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فِيْهَا ) yang berarti 'saling bergantian di dalam melaksanakan tugas kekhalifahan di bumi', sedangkan kata *khulafâ'* ( خُلَفَاء ) ditafsirkan dengan *khalaftumûhum fil-ardh* ( خَلَفْتُمُوْهُمْ فِى الأَرْضِ ) atau *ja'alakum mulûkan fil-ardh* ( جَعَلَكُمْ مُلُوْكًا فِى الأَرْضِ ) yang dapat diartikan dengan 'menjadi khalifah atau menjadikan khalifah di bumi'.

Dengan melihat kedua konteks penggunaan kata *khalîfah* ( خَلِيْفَة ) di atas dan juga penggunaan kata *khulafâ'* ( خُلَفَاء ) dan *khalâ'if* ( خَلاَئِف ), kata khalifah erat kaitannya dengan kekuasaan.

Menurut Muhammad Baqir Al-Sadr (penyusun buku *As-Sunan At-Târîkhiyyah fil-Qur'ân*) ada empat unsur yang membentuk kekhalifahan, yaitu: 1) Allah swt. sebagai pemberi tugas; 2)

manusia (khalifah), yang menerima tugas; 3) alam raya, sebagai wilayah tugas; dan 4) hubungan antara manusia dan alam raya beserta segala isinya.

Mengenai siapa yang harus diangkat sebagai khalifah dalam arti pemimpin suatu kaum, tidak dijelaskan secara rinci, Al-Qur'an hanya menjelaskan beberapa sifat terpuji yang selayaknya dimiliki oleh seorang khalifah. Penjelasan itu diuraikan dalam beberapa ayat, antara lain di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73, QS. As-Sajadah [32]: 24, dan QS. Shâd [38]: 26. Dari ketiga ayat tersebut dapat disimpulkan ada tujuh sifat terpuji yang selayaknya dimiliki seorang khalifah, yaitu 1) kemampuan untuk menunjukkan jalan kebahagiaan kepada yang dipimpinnya; 2) akhlak yang mulia; 3) iman yang kuat; 4) taat beribadah; 5) sifat sabar; 6) sifat adil; dan 7) sifat tidak memperturutkan hawa nafsu.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## KHALÎL ( خَلِيْل )

Kata *khalîl* ( خَلِيْل ) biasa diartikan dengan 'kekasih', dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 3 kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. An-Nisâ' [4]: 125, QS. Al-Isrâ' [17]: 73 dan QS. Al-Furqân [25]: 28.

Kata *khalîl* ( خَلِيْل ) berasal dari kata *al-khullah* ( الخُلَّة ) yang berarti 'celah', yakni ruang kosong yang terdapat di antara dua benda (*furjah bainasy syai'aîni* = فُرْجَةٌ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ ). Dari sini, pengertian kata *khalîl* ( خَلِيْل ) berkembang. Misalnya *al-khallah* ( الخَلَّة ) diartikan dengan 'gigi yang jarang' karena di antara dua gigi itu terdapat celah-celah yang tak tertutupi; 'pakaian yang longgar' karena antara pakaian dan badan terdapat celah yang tidak tertutup; dan 'jalan terjal yang berkerikil' karena antara bebatuan itu banyak terdapat lubang dan celah-celah yang mengakibatkan sulit dilalui. Kata *khalîl* juga dapat diartikan sebagai *faqîr* ( فَقِيْر = orang yang sangat membutuh-kan). Seseorang yang memunyai kebutuhan menunjukkan adanya celah-celah kekosongan di dalam hidupnya yang mendorong dia berusaha keras menutupinya, atau membutuhkan orang lain yang dapat membantu menutupinya. Kekosongan yang dimaksud di sini, bukan lagi sekedar kekosongan jasmaniah, tetapi juga kekosongan rohaniah. Celah-celah kekosongan jasmani dapat ditutupi dengan materi, tetapi celah-celah kekosongam rohani hanya dapat diisi dengan siraman rohani, seperti kasih sayang, dan cinta. Dari sini lahirlah istilah *khalîl* yang diartikan sebagai 'kekasih'.

Ibnu Manzhur, pengarang *Lisân al-'Arab*, menjelaskan bahwa kata *khalîl* ( خَلِيْل ) itu diambil dari *khallah* ( خَلَّة ) dengan *fathah* ( فَتْحَة = huruf *kh* berbaris di atas), atau diambil dari *khullah* ( خُلَّة ) dengan *dhammah* ( ضَمَّة = huruf *kh* berbaris depan). Walaupun dari segi bahasa *khalîl* ( خَلِيْل ) baik yang berasal dari *khallah* maupun yang berasal dari *khullah* ( خُلَّة ) memunyai arti yang sama, yaitu 'kekasih', dari segi pemakaiannya terdapat perbedaan.

*Khalîl* ( خَلِيْل ) yang diambil dari *khullah* ( خُلَّة ), dipergunakan untuk pengertian 'kekasih yang sejati' (*shâdiq khâlish* = صَادِق خَالِص ). Kekasih seperti ini hanya dimiliki Allah dan orang-orang tertentu yang telah mendapat petunjuk dari Allah. Orang yang diberi kelebihan *khalîlullâh* berarti telah memperoleh cinta sejati dari Allah. Allah telah mengisi semua celah-celah hatinya. Ar-Razi berkata bahwa seseorang yang telah diangkat menjadi *khalîl* ( خَلِيْل ), artinya telah diberi kepercayaan oleh yang mengangkatnya untuk masuk ke segala celah-celah ruangan, pekerjaan, dan rahasianya. Cintanya telah masuk meresap ke celah ruang hatinya. Ibrahim diangkat Allah sebagai *khalîl* ( خَلِيْل ) (QS. An-Nisâ' [4]: 125) karena cintanya yang sejati kepada Allah. Karena cinta sejatinya itulah, Ibrahim berjuang menyiarkan agama Tauhid, rela dibakar, bahkan rela mengorbankan anak kandungnya. Cintanya kepada Allah menghapuskan cintanya kepada selain Allah.

*Khalîl* ( خَلِيْل ) yang diambil dari kata *khullah* ( خُلَّة ) digunakan untuk pengertian 'kasih yang terjadi antara sesama manusia'. Misalnya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 73. Pengertian ini

Khâliq, Al - Bâri, Al - Mushawwir, Al

cenderung kepada 'kebutuhan' (*faqîr*). Artinya, cinta manusia kepada yang lain itu karena ia membutuhkan bantuannya untuk menutupi kebutuhannya. Cinta manusia kepada Allah didasarkan pada kebutuhan atas nikmat-Nya. Cinta Allah kepada manusia adalah pemberian nikmat kepada manusia. Di sinilah menurut Abul Qasim Al-Balkhi, persamaan *khalîl* ( خَلِيْل ) di dalam arti kedua ini dengan kata *habîb* ( حَبِيْب ) yang berarti 'kekasih'. Cinta Allah kepada manusia berupa pemberian yang terbaik bagi manusia, sedangkan cinta manusia kepada Allah berupa usaha bagaimana ia mendapatkan keinginannya dari Allah. Ini tidak dapat disamakan dengan kata *khalîl* ( خَلِيْل ) yang berarti 'cinta sejati' yang hanya dimiliki orang-orang yang menjadi pilihan Allah. Jadi, kata *khalîl* ( خَلِيْل ), apabila digunakan untuk pengertian kasih yang terdapat di antara manusia, berarti kata itu dipakai untuk pengertian kedua. Akan tetapi, bila digunakan untuk arti 'kasih sejati Allah' kepada pilihan-Nya seperti kepada Nabi Ibrahim dan rasul-rasul lainnya, berarti kata tersebut dipakai untuk arti pertama.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## KHÂLIQ, AL-, AL-BÂRI' AL-MUSHAWWIR ( الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ )

Kata *khâliq* ( خَالِق ) terambil dari akar kata *khalq* ( خَلْق ) yang arti dasarnya adalah *mengukur* atau *menghapus*. Makna ini kemudian berkembang antara lain dengan arti; *menciptakan dari tiada, menciptakan tanpa satu contoh terlebih dahulu, mengatur, membuat,* dan sebagainya. Sekian banyak ayat Al-Qur'an yang merujuk kepada makna-makna di atas. Dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14, kata *khalaqnâ* ( خَلَقْنَا ) diartikan dengan *Kami jadikan,* sedang ayat-ayat yang berbicara tentang *Khalqu as-Samâwâti wa al-Ardhi* ( خَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ ) dapat diartikan dengan *mencipta (tanpa satu contoh lebih dahulu),* dapat juga berarti *pengaturan yang sangat teliti berdasarkan ukuran-ukuran tertentu bagi peredaran benda-benda langit dan bumi.*

Biasanya kata *khalaqa* ( خَلَقَ ) dalam berbagai bentuknya memberikan aksentuasi tentang kehebatan dan kebesaran Allah dalam ciptaan-Nya, berbeda dengan *ja'ala* (menjadikan) yang mengandung penekanan terhadap manfaat yang harus atau dapat diperoleh dari suatu yang dijadikan-Nya itu. Sebagai contoh adalah dua ayat berikut yang masing-masing berbicara tentang satu objek dengan redaksi yang berbeda.

*Pertama,* QS. Ar-Rûm [30]: 21:

وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا

*"Di antara tanda-tanda kebesaran-Nya adalah bahwa Dia menciptakan untukmu pasang-pasangan dari jenismu."*

*Kedua,* QS. Asy-Syûrâ [42]: 11:

جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا

*"Dia (Allah) menjadikan untukmu pasang-pasangan dari jenismu."*

Dalam konteks uraian tentang makna *Asmâ' Al-Husnâ* bentuk kata *Khâliq* yang menunjuk kepada Allah ditemukan delapan kali dalam Al-Qur'an, selain bentuk-bentuk lainnya yang juga menunjuk kepada-Nya. Kata ini dipahami dalam arti *mengukur* sehingga dengan demikian menurut pakar bahasa az-Zajjaj kata *khalq* jika dimaksudkan dengan sifat Allah, maka dia adalah awal proses penciptaan. Makna ini lebih jelas lagi saat sifat tersebut digandengkan dengan dua sifat-Nya yang lain yaitu *Al-Bâri'* dan *Al-Mushawwir* sebagaimana ditemukan dalam QS. Al-Hasyr [59]: 24. Memang kalau kata *khâliq* jika berdiri sendiri dapat dipahami secara lebih umum sehingga mencakup awal hingga akhir proses penciptaan.

*Al-Bâri'* ( الْبَارِئ ) terambil dari akar kata *al-bar'u* ( الْبَرْء ) yang berarti memisahkan sesuatu dari sesuatu. Itu sebabnya bila Anda sembuh dari penyakit yang Anda derita, atau dengan kata lain penyakit dipisahkan dari diri Anda, Anda berkata: *"Bara'tu min al-Maradh* ( بَرَأْتُ مِنَ الْمَرَض )." Demikian juga jika tuduhan dipisahkan/dilepaskan dari diri seorang tersangka maka yang bersangkutan dinamai *barî'un.* Dengan demikian apabila satu ciptaan dipisahkan sebagian dari sebagian lainnya maka pelakunya dinamai *bâri'.*

Karena itu tulis az-Zajjaj selanjutnya, setiap yang diciptakan dalam bentuk tertentu, pasti didahului oleh pengukuran, tidak sebaliknya, karena yang diukur belum tentu dibentuk secara tertentu.

Di sisi lain, menurut Al-Ghazali, mewujudkan sesuatu saja, berbeda dengan mewujudkannya dengan ukuran tertentu. Allah sebagai *Khâliq* adalah yang mewujudkan sesuai dengan ukuran yang ditetapkan-Nya, sedang mewujudkannya saja dari ketiadaan menuju ada—tanpa ukuran—itulah *al-Bâri'*.

Adapun *al-Mushawwir* ( الْمُصَوِّر ), ia terambil dari kata *shawwara* yang berarti *memberi rupa, cara dan substansi bagi sesuatu,* sehingga berbeda dengan selainnya.

Allah *Khâliq* karena dia yang mengukur kadar ciptaan-Nya, Dia *Bâri'* karena dia menciptakan dan mengadakan dari ketiadaan, dan Dia *Mushawwir* karena Allah yang memberinya bentuk dan rupa, cara serta substansi bagi ciptaan-Nya.

Dengan sangat indah dan jitu Imam Al-Ghazali menjelaskan ketiga hal di atas melalui satu ilustrasi. Tulis beliau:

"Seperti halnya bangunan, dia membutuhkan seorang yang mengukur apa dan berapa banyak kayu, bata, luas tanah, jumlah bangunan yang dibutuhkan serta panjang dan lebarnya. Ini dilakukan oleh seorang insinyur yang kemudian membuat gambar dari bangunan yang dimaksud. Setelah itu diperlukan buruh-buruh bangunan yang mengerjakannya sehingga tercipta bangunan yang diukur tadi. Selanjutnya masih dibutuhkan lagi orang-orang yang memperhalus dan memperindah bangunan, yang ditangani oleh orang lain yang bukan buruh bangunan kasar. Inilah yang biasa terjadi dalam membangun satu bangunan. Allah swt. dalam menciptakan sesuatu, melakukan ketiganya, karena itu Dia adalah al-Khâliq, al-Bâri', dan al-Mushawwir."

Penciptaan, sejak proses pertama hingga lahirnya sesuatu dengan ukuran tertentu, bentuk, rupa, cara dan substansi tertentu—seperti dikemukakan di atas—sering hanya dilukiskan Al-Qur'an dengan kata *al-khalq.* Kata *khalq* dengan berbagai bentuknya terulang tidak kurang dari 150 kali, sedang kata yang menggunakan akar kata *bâri'* dengan berbagai bentuknya dan berbicara tentang penciptaan hanya lima kali, sedang yang dari akar kata *mushawwir* hanya delapan kali.

Allah swt. menciptakan segala sesuatu secara sempurna dan dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Ukuran yang diberikan kepada setiap makhluk adalah yang sebaik-baiknya sesuai firman-Nya:

ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ

*(Allah) Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya"* (QS. As-Sajadah [32]: 7).

Manusia diciptakan-Nya dalam *Ahsani Taqwîm* (QS. At-Tîn [95]: 4). Kata *taqwîm* ( تَقْوِيم ) diartikan sebagai menjadikannya memiliki *qiwâm* ( قِوَام ), yang dapat diartikan *bentuk* fisik sebaik-baiknya, juga dapat berarti *bentuk yang dengannya dapat terlaksana segala peranan yang dituntut darinya.* Di sini, makna ini bertemu dengan makna ayat as-Sajadah di atas, sehingga Allah menciptakan segala sesuatu dengan sebaik-baiknya dalam arti: Dia menciptakannya dalam bentuk dan ukuran tertentu untuk peranan tertentu. Setan diciptakan Allah sebaik-baiknya untuk peranan menggoda dan merayu kepada kejahatan, sehingga dia mampu melaksanakan peranan ini jauh lebih baik dari makhluk-makhluk lain. Setan lebih sempurna dalam hal ini daripada malaikat yang diciptakan Allah untuk mengabdi secara penuh kepada-Nya karena dia adalah makhluk yang,

لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

*"Tidak membangkang terhadap Allah menyangkut apa yang Dia perintahkan kepada mereka, dan melakukan apa yang diperintahkan kepada mereka* (QS. At-Tahrim [66]: 6).

Demikian juga manusia adalah makhluk yang sempurna dan sebaik-baiknya untuk menjadi khalifah di dunia sekaligus menjadikan segala aktivitasnya menghasilkan pengabdian kepada-

Nya (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 56).

Tentu saja untuk mencipta dengan tujuan tertentu, memerlukan pengetahuan yang mendalam, menyangkut bahan-bahan ciptaan, kadar yang diperlukan, waktu dan tempat yang sesuai serta sarana dan prasarana guna suksesnya peranan yang diharapkan oleh pencipta dari ciptaannya. Penciptaan dapat gagal bukan saja dalam menjadikan ciptaan memainkan peranan, tetapi juga dalam bentuk dan rupa yang dikehendaki oleh penciptanya, jika pengetahuan tentang bahan, kadar, dan cara, tidak terpenuhi dan kemampuan untuk mencipta, tidak dimilikinya. Jika demikian, pasti Allah swt. Maha Berpengetahuan tentang bahan ciptaan-ciptaan-Nya, serta Maha Mengetahui pula tentang mereka, jika demikian, gambarkanlah kebesaran dan kehebatan Allah dalam penciptaan-Nya. Bukankah seperti yang dikemukan sebelum ini bahwa kata *khalaqa* memberikan aksentuasi tentang kehebatan dan kebesaran Allah dalam ciptaan-Nya? Ini pula sebabnya sehingga bertebaran ayat-ayat Al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk memerhatikan dan mempelajari serta bertafakkur tentang ciptaan Allah swt.

Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa Allah adalah *Ahsan al-Khâliqîn* ( أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [sebaik-baik Pencipta]) (QS. Al-Mu'minûn [23]: 14). Ini memberi kesan bahwa ada semacam keterlibatan makhluk dalam terwujudnya satu ciptaan, karena itu—hemat penulis—jika Allah menggunakan redaksi yang menunjuk diri-Nya dengan bentuk jamak, seperti *khalaqnâ* ( خَلَقْنَا ) ketika menguraikan penciptaan/reproduksi manusia, maka redaksi tersebut menunjukkan adanya keterlibatan selain Allah dalam penciptaan itu, yang dalam hal penciptaan manusia adalah peran ibu bapaknya, sedang bila menunjuk diri-Nya dengan menggunakan bentuk tunggal, misalnya ketika berbicara tentang penciptaan Adam, yang menggunakan kata *kahalaqtu ( خَلَقْتُ [Aku ciptakan]),* maka ini antara lain mengandung arti bahwa hal tersbut adalah wewenang dan atau kerja-Nya sendiri. Bukankah tidak ada keterlibatan ibu bapak dalam penciptaan Adam, berbeda dengan reproduksi manusia?

Betapapun, agaknya kita dapat sepakat bahwa ada ciptaan yang hanya Allah sendiri yang melakukannya tanpa keterlibatan makhluk, dan ada juga yang melibatkan manusia, baik secara samar maupun jelas. Katakanlah seperti industri atau olahraga dan sebagainya. Allah yang menganugerahkan manusia bahan mentah yang dihamparkan-Nya di alam raya ini, Dia juga yang merupakan sumber pengetahuan manusia, sebagaimana Dia yang mengilhaminya. Manusia tertentu dengan tekad dan usahanya dan atas bantuan Allah akan berhasil dalam berkreasi dan mencipta. Tanpa tekad dan usaha itu, tidak mungkin manusia akan berhasil. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## KHÂLIYAH ( خَالِيَة )

Kata *khâliyah* (iخَالِيَةi) adalah *ism fâ'il* ( اِسْمُ فَاعِلٍ = kata yang menunjukkan pelaku) dari *khalâ, yakhlû, khalâ', khuluwan, wa khilwatan* ( خَلاَ – يَخْلُوْ – خَلاَء – خُلُوًّا – وَ خِلْوَةً ). Asal makna kata *khalâ* ( خَلاَ ) menurut Ibnu Faris adalah 'sesuatu yang sunyi atau kosong'. Karena itu perempuan yang tertalak disebut *khâliyah* ( خَالِيَة ) karena kosong dari suami/tidak bersuami. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *khalâ'* ( خَلاَء ) dengan 'tempat yang tidak memunyai tutup', baik berupa bangunan, tempat tinggal atau yang lain. Selain itu, bila kata *khalâ* ( خَلاَ ) berkaitan dengan zaman, maka artinya 'berlalu', seperti *al-qurûn al-khâliyah* ( الْقُرُوْن الْخَالِيَة = abad yang lalu). Bila berkaitan dengan tempat maka artinya 'kosong' atau 'sunyi'. Kata *khalâ al-makân* ( خَلاَ الْمَكَان ) berati 'tempat telah kosong karena penghuninya telah berangkat'. Kata *khilwah* ( خِلْوَة ) biasa diartikan dengan 'menyendiri', 'bersemadi' atau 'bertapa'. Atas dasar pengertian di atas maka kata *khâliyah* ( خَالِيَة ) berarti 'yang lalu', 'yang kosong' atau 'yang sunyi'.

Kata *khâliyah* ( خَالِيَة ) disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 24. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* ( فِعْل مَاضٍ = kata

kerja yang menujukkan masa lampau) kata itu disebut 26 kali. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan masa kini dan akan datang) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 9.

Kata *khâliyah* ( خَالِيَة ) di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 24 berkaitan dengan nikmat yang diberikan Tuhan kepada penghuni surga. Mereka dipersilakan makan dan minum dengan sedap sebagai balasan atas amal kebaikan yang mereka lakukan pada hari-hari yang telah lalu.

Kata *yakhlu* ( يَخْلُ ) dalam QS. Yûsuf [12]: 9 di dalam konteks pembicaraan tentang kisah Yusuf dan saudara-saudaranya yang sangat iri kepadanya sebab Yusuf dan saudara kandungnya (Benyamin) lebih dicintai oleh ayahnya. Mereka (saudara Yusuf) bermaksud membunuh Yusuf atau membuangnya agar perhatian ayah mereka, Yaqub, terpusat kepada mereka.

Adapun kata *khalâ* ( خَلَا ) dan *khalat* ( خَلَتْ ) yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mâdhî* ( فِعْلٌ مَاضٍ = kata kerja yang menunjukkan masa lampau), maknanya adalah 'telah berlalu' dan 'kembali'. Kata *khalat* ( خَلَتْ ) dengan makna 'telah berlalu' terlihat antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 134, 141, QS. Âli 'Imrân [3]: 137, 144, QS. Al-Mâ'idah [5]: 75, dan QS. Al-A'râf [7]: 38. Kata *khalâ* ( خَلَا ) atau *khalau* ( خَلَوْا ) dengan makna 'kembali' terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 14 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 119. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHALQ ( خَلْق )

Kata *khalq* ( خَلْق ) berarti 'penciptaan'. Kata ini dan kata lain turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 261 kali, tersebar di dalam 75 surah. Arti asal dari kata ini ialah *taqdîr* ( تَقْدِيْر = ketentuan).

Dari seluruh penyebutan itu sebanyak 11 kali dalam tujuh surah, kata *khalq* ( خَلْق ) selain menekankan arti penciptaan, juga memiliki makna lain, sekalipun masih berkaitan dengan makna pencipataan, seperti: 1) *ikhtilâq* ( اخْتِلَاق ) dalam QS. Shâd [38]: 7, berarti 'perkataan dusta yang diada-adakan'; 2) *khalâq* ( خَلَاق ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 dan 200, QS. Âli 'Imrân [3]: 77, dan QS. At-Taubah [9]: 69 (tiga kali), berarti 'keuntungan yang diperoleh karena akhlak yang baik'; 3) *khuluq* ( خُلُق ) di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 137 dihubungkan dengan kata *awwalîn* ( أَوَّلِيْن ), berarti 'adat atau kebiasaan' dan di dalam QS. Al-Qalam [68]: 4 berarti 'akhlak atau budi pekerti'; dan 4) *Mukhallaqah* ( مُخَلَّقَة ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5 [2 kali), berarti ciptaan yang sempurna (*khalqan tâmm* = خَلْقًا تَامًّا ).

Dilihat dari pemakaiannya, kata *khalq* ( خَلْق ) di dalam Al-Qur'an memunyai pengertian sebegai berikut:

1. Apabila objeknya selain dari alam semesta, kata *khalq* ( خَلْق ) berarti *îjâdusy-syai' minasy-syai'* ( إِيْجَادُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ = penciptaan sesuatu dari bahan atau materi [yang sudah ada]). Adapun objek yang dimaksud yang ditemukan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut. **Pertama**, manusia (Adam dan keturunannya) diciptakan Allah dari sesuatu atau materi yang sudah ada. Hal ini dijelaskan Allah secara eksplisit di dalam Al-Qur'an sebanyak 28 kali dalam 24 surah. Sebagai contoh QS. Al-Mu'minûn [23]: 12, manusia diciptakan Allah dari *sulâlah min thîn* ( سُلَالَةٍ مِنْ طِيْنٍ = saripati tanah) dan QS. Ar-Rahmân [55]: 14, manusia diciptakan Allah dari *shalshâl kal fakhkhâr* ( صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ = tanah kering seperti tembikar). **Kedua**, iblis/jin. Iblis/jin diciptakan Allah dari bahan atau materi yang sudah ada. Hal ini dijelaskan di dalam Al-Qur'an secara eksplisit sebanyak empat kali, yakni QS. Al-A'râf [7]: 12 dan QS. Shâd [38]: 76. Iblis/jin diciptakan Allah dari api (*nâr* = نَار ) seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 27, iblis diciptakan Allah dari *mârijin min nâr* ( مَارِجٍ مِنْ نَارٍ = nyala api). **Ketiga**, hewan. Hewan diciptakan Allah dari sesuatu yang sudah ada, yakni air (QS. An-Nûr [24]: 45)
2. Apabila objeknya alam semesta maka Al-Qur'an tidak menjelaskan secara rinci, apakah ia diciptakan dari bahan atau materi yang sudah ada atau dari ketiadaan. Kata *khalq* ( خَلْق ) yang berobjek alam semesta di dalam Al-Qur'an disebut 38 kali dalam 32 surah. Sebagai contoh dapat dilihat dalam QS. Al-An'âm [6]: 1

dan 73 dan QS. Al-A'râf [7]: 54.

Jadi, kata *khalq* ( خَلْق ) yang objeknya selain alam semesta titik tekannya adalah penciptaan jasad, seperti jasad manusia diciptakan dari tanah, iblis/jin dari api, sedangkan kata *khalq* ( خَلْق ) yang berobjek alam semesta tidak ditemukan petunjuk penekanannya secara tegas.

Di sisi lain, kata *khalq* ( خَلْق ) juga dapat menunjukkan aksentuasinya pada kemahakuasaan dan kehebatan ciptaan Allah swt. Ia Mahakuasa menciptakan apa saja sesuai dengan ketentuan yang ditentukan-Nya dan sesuai dengan ukuran yang ditetapkan-Nya, walaupun proses dan sebab-sebab penciptaan-Nya kadang-kadang tidak terjangkau oleh daya nalar manusia. Atau tidak lazim berlaku, seperti penciptaan Isa as. lewat seorang ibu tanpa ayah (QS. Âli 'Imrân [3]: 47), sedangkan mengenai kelahiran Yahya as., dari sepasang suami istri sebagaimana layaknya manusia biasa, digunakan kata *ij'al* ( اجْعَلْ ) (QS. Âli 'Imrân [3]: 40 dan 41).

Atas dasar itulah Allah di dalam Al-Qur'an disebut *al-khâliq* ( الْخَالِق ) dan *al-khallâq* ( الْخَلَّاق ) (Maha Pencipta dan Sangat Maha Pencipta). Dua kata ini, dilihat dari maknanya, khusus digunakan untuk Allah dan tidak boleh digunakan untuk apa-apa selain Allah. Di dalam Al-Qur'an kata *khâliq* ( خَالِق ), bentuk *ism fâ'il* ( إِسْمُ فَاعِلٍ = kata benda yang menunjukkan pelaku) disebut pada delapan tempat, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 102, QS. Ar-Ra'd [13]: 16, QS. Al-Hijr [15]: 28, QS. Fâthir [35]: 3, QS. Shâd [38]: 71, QS. Az-Zumar [39]: 62, QS. Ghâfir [40]: 62, dan QS. Al-Hasyr [59]: 24. Adapun kata *khallâq* (bentuk superlatif, *al-mubâlagah*, bentuk kata jadian yang mengandung makna 'maha pelaku') hanya terdapat di dalam QS. Al-Hijr [15]: 86 dan QS. Yâsîn [36]: 81. Jadi, sesuai dengan fungsi *ism fâ'il* dalam bentuk *al-mubâlaghah* itu, kata *khâliq* lebih mempertegas lagi kemahapenciptaan dan kemahakuasaan Allah sebagai *khâliq*.

Di dalam Al-Qur'an ditemukan makna yang sama antara kata *khalaqa* ( خَلَقَ ) dan *ja'ala* ( جَعَلَ ), seperti *wa khalaqa minhâ zaujahâ* ( وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ), QS. An-Nisâ' [4]: 1, dan *ja'ala minhâ zaujahâ* ( وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ) (QS. Al-A'râf [7]: 189 dan QS. Az-Zumar [39]: 6). Kedua kata ini menunjukkan arti yang sama. Akan tetapi, dalam hal ini, kata *khalaqa* menunjukkan kemahakuasaan dan kehebatan ciptaan Allah yang tiada taranya, sedangkan kata *ja'ala* hanya menunjukkan bahwa penciptaan itu dari materi yang sudah ada, yakni *nafs wâhidat* ( نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ).

Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa penciptaan dengan kata *khalq* bersifat gradual, seperti manusia berasal dari pencampuran antara spermatozoa laki-laki dan ovum perempuan, yang kemudian menjadi embrio, dan seterusnya. Begitu pula penciptaan alam semesta melalui enam tahapan atau periode.

Selain itu, kata *khalq* pada dasarnya digunakan khusus untuk Allah swt. Adapun pemakaiannya di dalam Al-Qur'an kepada apa-apa selain Allah hanya sebatas lafal dan tidak hakiki. Kata *khâliqîn* ( خَالِقِيْن ) dalam bentuk jamak juga berarti demikian. Pemakaian ini dimaksudkan untuk tujuan tertentu, yang pada hakikatnya perbuatan tersebut tidak mungkin dilakukan oleh manusia pada umumnya. Sebagai contoh di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 49 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 110, kata *khalq* digunakan untuk mengungkapkan kemampuan Nabi Isa as. untuk menciptakan burung yang sebenarnya dari tanah dengan izin Allah. Hal ini dipakaikan Allah kepadanya sebagai suatu mukjizat untuk menguatkan kenabiannya. Demikian pula di dalam QS. An-Nahl [16]: 17 kata *khalq* digunakan untuk selain Allah (berhala). Hal itu dimaksudkan sebagai tantangan dari Allah, apakah Allah yang menciptakan tersebut sama dengan tuhan berhala yang disembah yang tidak bisa berbuat apa-apa. Di dalam hal QS. Al-'Ankabût [29]: 17, kata *khalq* digunakan untuk orang yang berbuat dosa, untuk menunjukkan bahwa perbuatan mereka itu mengada-ada saja dan sangat salah.

❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## KHAMR ( خَمْر )

Arti asal kata *khamr* ( خَمْر ) adalah 'tutup'. Segala sesuatu yang berfungsi sebagai penutup disebut

*khimâr* ( خمار ). Kemudian, lebih populer kata itu diartikan sebagai 'kerudung atau tutup kepala wanita', seperti yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 31. Adapun arti lain dari kata *khamr* ( خمر ) adalah 'minuman yang memabukkan'. Disebut *khamr* ( خمر ) karena minuman keras memunyai pengaruh negatif yang dapat menutup atau melenyapkan akal pikiran. Kata *khamr* ( خمر ) yang berarti 'minuman keras', di dalam Al-Qur'an, disebut enam kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 90 dan 91.

Inti pembicaraan Al-Qur'an tentang hal ini berkisar pada persoalan hukum meminum jenis minuman tersebut. Al-Qur'an menetapkan bahwa hukum meminum *khamr* ( خمر ) adalah haram. Pengharaman *khamr* ( خمر ) ini oleh Al-Qur'an ditetapkan secara bertahap. Pada tahap pertama, Al-Qur'an di dalam ayat *Makkiyah*-nya secara tidak langsung mulai menganjurkan menghindari *khamr* ( خمر ) dengan menunjukkan bahwa padanya terdapat unsur memabukkan, seperti ditegaskan di dalam QS. An-Nahl [16]: 67. Meskipun begitu, ayat ini belum mengharamkan *khamr* ( خمر ). Dengan kata lain, *khamr* ( خمر ) yang dibuat dari buah korma dan anggur itu pada masa awal Islam adalah halal. Kemudian, pada periode Madinah turun ayat Al-Qur'an yang secara tegas mencela *khamr* ( خمر ). Di situ terdapat mudharat yang lebih besar dibandingkan manfaatnya, sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219. Menanggapi ayat ini, kaum Muslim ketika itu masih terpecah menjadi dua golongan. Sebagian meninggalkan minum *khamr* ( خمر ) karena menyadari adanya dosa yang besar dan sebagian lagi tetap meminumnya karena melihat adanya aspek manfaat pada jenis minuman tersebut. Selanjutnya, Al-Qur'an secara tegas melarang atau mengharamkan minum *khamr* ( خمر ) khusus pada waktu-waktu menjelang shalat, seperti yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43. Dengan ayat ini, seseorang mungkin tetap meminum *khamr* ( خمر ) setelah Isya, misalnya, yang pada waktu Shubuh mabuknya hilang. Pada tahap terakhir, turun ayat Al-Qur'an yang mengharamkan *khamr* ( خمر ) secara mutlak pada seluruh waktu, seperti ditegaskan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 90 dan 91. Diceritakan, ketika ayat ini turun, Umar bin Al-Khattab berkata, "Sungguh kami berhenti minum *khamr* ( خمر )". Sahabat Anas meriwayatkan bahwa sejumlah orang tengah minum *khamr* ( خمر ) di rumah Abu Thalhah; begitu mendengar diharamkannya *khamr* ( خمر ), mereka langsung menumpahkan dan memecahkan semua bejana *khamr* ( خمر ). Jumhur ulama bersepakat bahwa *khamr* ( خمر ), banyak maupun sedikit, adalah haram. ❖ *Suryan A. Jamrah* ❖

*Minuman keras memunyai pengaruh negatif yang dapat menutup (*khamr*) atau melenyapkan akal pikiran.*

## KHAMSAH ( خمسة )

Kata *khamsah* berasal dari akar kata *khamasa-yakhmusu–khamsan–wa khamsatan* ( خمس — يخمس — خمسا — وخمسة ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut delapan kali dalam Al-Qur'an, yakni kata *khamsah* ( خمسة ), disebut tiga kali; *al-khâmisah* ( الخامسة ) dua kali; *khamsîna* ( خمسين ) dua kali; dan *khumusahu* ( خمسه ) sekali.

Ibnu Faris menyebutkan, bahwa rangkaian huruf *khâ'*, *mîm*, dan *sîn*, yang membentuk suatu

kata, menunjuk arti kepada suatu bilangan yang sudah dikenal, yaitu 5 (lima).

Kata *khamsah* terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 125 yang dirangkai dengan kata *âlâfin* ( آلَافٍ ) yang menunjuk angka ribuan. Frasa ini disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. kepada orang-orang beriman, bahwa jika mereka bersabar (tetap bersama Nabi) dan bertakwa (tidak menyalahi perintahnya), niscaya Allah akan menolong mereka dengan mengerahkan lima ribu malaikat yang memakai tanda dari serangan musuh (kafir Quraisy) yang datang secara tiba-tiba.

Di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 22 disebutkan kata *khamsah* di dalam konteks perselisihan pendapat di kalangan ahli kitab mengenai jumlah *ashhâbul kahfi* (para pemuda yang pernah ditidurkan Allah di dalam sebuah gua). Di antara mereka ada yang mengatakan, "Mereka berjumlah tiga orang dan keempat adalah anjingnya". Yang lain mengatakan, "mereka lima orang dan keenam adalah anjingnya". Yang lain lagi mengatakan, "Mereka tujuh orang dan kedelapan adalah anjingnya". Lanjutan ayat memerintahkan kepada Muhammad saw. untuk mengatakan, "Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka; dan tidak ada yang mengetahui jumlah mereka kecuali hanya sedikit." Selanjutnya, dikemukakan larangan untuk tidak memperdebatkan hal tersebut dengan mereka (ahli kitab) dan larangan untuk bertanya kepada mereka tentang *ashhâbul kahfi* tersebut.

Di dalam QS. Al-Mujâdalah [58]: 7 terdapat kata *khamsah* yang berkaitan dengan pengetahuan dan penyertaan (hadirnya) Allah di mana-mana. Ditegaskan, bahwa tiada pembicaraan rahasia di antara tiga orang melainkan Dialah yang keempat. Tiada pembicaraan di antara lima orang melainkan Dialah yang keenam. Dia selalu menyertai kita di mana pun kita berada. Lanjutan ayat menginformasikan bahwa Dia akan memberitakan segala apa yang telah dikerjakan manusia pada Hari Kiamat kelak. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

Bentuk lain yaitu kata *khâmisah* ( خَامِسَة = yang kelima) disebut dua kali di dalam QS. An-Nûr [24]: 7 dan 9. Pada ayat pertama, kata *khâmisah* berkaitan dengan sumpah yang dilakukan oleh seorang suami yang menuduh istrinya berzina tetapi tidak memunyai saksi selain dirinya sendiri. Kesaksian dilakukan dengan cara bersumpah empat kali dengan nama Allah, bahwa sungguh ia benar dan yang kelima kalinya mengikrarkan bahwa laknat Allah akan menimpanya jika ia berdusta. Adapun pada ayat kedua, kata *khâmisah* berkaitan dengan pembelaan istri agar terhindar dari hukuman, yaitu ia bersumpah dengan nama Allah empat kali bahwa suaminya sungguh berdusta dan yang kelima kalinya mengikrarkan bahwa laknat Allah akan menimpanya jika suaminya benar.

Bentuk *khamsîna* ( خَمْسِيْنَ = lima puluh) disebut di dalam QS. Al-Ankabût [29]: 14 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 4. Pada ayat pertama, kata *khamsîna* digunakan di dalam konteks pengutusan Nabi Nuh as. ke tengah-tengah kaumnya dalam mendakwakan tauhid. Ia berdakwah selama seribu tahun kurang lima puluh tahun, tetapi mereka tidak menyambut dengan baik seruan tersebut, sampai akhirnya banjir besar menimpa kaumnya dan menenggelamkan orang-orang lalim (kafir) di antara mereka. Pada ayat kedua, kata *khamsîna* berkaitan dengan aktivitas para malaikat yang menghadap kepada Tuhan di dalam sehari, yang jarak tempuhnya lima puluh ribu tahun jika dilakukan oleh selain malaikat.

Selanjutnya, kata *khumusahu* ( خُمُسَهُ ) = seperlima) disebut dalam QS. Al-Anfâl [8]: 41 digunakan dalam konteks pembagian harta rampasan perang, yaitu seperlima dari harta itu adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil.

❖ *Salahuddin* ❖

## KHAMTH ( خَمْط )

Makna asal kata *khamth* ( خَمْط ), menurut Ibnu Faris, adalah 'murni' dan 'licin'. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, makna kata *khamth* ( خَمْط ) adalah 'buah tumbuh-tumbuhan yang

pahit dan tidak mungkin dimakan'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, makna kata *khamth* ( خَمْط ) adalah 'pohon yang tidak berduri'. Ada pula yang mengatakan pohon arak. Menurut Ibrahim Anis, kata *khamth* ( خَمْط ) berarti 'bau yang harum'. Kata *takhammatha* ( تَخَمَّطَ ) berarti 'sangat marah' dan juga berarti 'benturan ombak laut'. *Al-khamthah* ( الخَمْطَة ) berarti 'khamar (arak) yang sudah masam', *khamithal lahma* ( خَمِطَ اللَّحْمَ ) berarti 'memanggang/membakar daging'.

Kata *khamth* ( خَمْط ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Sabâ' [34]: 16. Kata *khamth* ( خَمْط ) dalam surah ini lebih tepat diberi makna 'pahit'. Kata *khamth* ( خَمْط ) di sini berkaitan dengan kisah kaum Saba. Pada mulanya mereka hidup dalam kemakmuran dengan adanya dua buah kebun yang menjadi sumber kehidupan mereka. Namun, mereka berpaling dari perintah Tuhan dan tidak bersyukur kepada-Nya. Akibatnya, Tuhan mendatangkan banjir besar kepada mereka sehingga kedua kebun tersebut diganti Tuhan dengan dua kebun yang ditumbuhi pohon-pohon yang berbuah pahit, pohon *ashl* ( أَصْل = sejenis pohon cemara) dan sedikit dari pohon *sidr* ( سِدْر = sejenis pohon bidara). ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHANNÂS ( خَنَّاس )

Kata *khannâs* ( خَنَّاس ) berasal dari kata *khanasa* ( خَنَسَ ) yang secara literal berarti 'tertutup' atau 'tersembunyi'. *Al-Khannâs* ( الخَنَّاس ) berarti 'pergi secara sembunyi-sembunyi'. *Al-Khunûs* ( الخُنُوْس ) berarti 'timbul kemudian tenggelam' atau 'muncul kemudian menghilang'.

Kata yang berasal dari *khanasa* ( خَنَسَ ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, satu kali di dalam bentuk *al-khunnas* ( الْخُنَّس ), yakni terdapat di dalam QS. At-Takwîr [81]: 15 dan satu kali di dalam bentuk *al-khannâs* ( الخَنَّاس ), yakni terdapat di dalam QS. An-Nâs [114]: 4. Meskipun terdapat perbedaan objek yang dibicarakan dari kedua ayat dimaksud, secara umum makna yang dikandungnya dapat dikembalikan kepada pengertian bahasa.

Kata *al-khunnas* ( الْخُنَّس ) di dalam QS. At-Takwîr [81]: 15 berbicara mengenai bintang. Menurut Ibnu Faris, bintang disebut *al-khunnas* ( الْخُنَّس ) karena ia tidak tampak (menghilang) di waktu siang dan terbit atau muncul kembali di malam hari. Keadaan tersebut berlangsung terus menerus sesuai dengan takdir yang telah ditetapkan Allah (QS. Al-A'râf [7]: 54 dan QS. An-Naḫl [16]: 12).

Adapun kata *al-khannâs* ( الخَنَّاس ) di dalam QS. An-Nâs [114]: 4 berbicara mengenai sifat setan yang senantiasa menggoda manusia dengan berbagai macam cara agar melanggar ketentuan-ketentuan Tuhan. Bisikan dan godaan setan dalam ayat ini disebut *al-khannâs* karena ia datang menggoda manusia secara sembunyi-sembunyi dan bisikannya pun sangat halus. Bisikan tersebut datang menggoda manusia agar melanggar ketentuan Allah pada saat manusia lalai dari mengingat Allah. Akan tetapi, ketika manusia menyadari bisikan tersebut sebagai godaan setan, lalu berzikir kepada Tuhan, seketika itu pun bisikan setan hilang perlahan-lahan. Meskipun begitu, pergi dan menghilangnya bisikan tersebut hanya bersifat sementara karena setan tetap mengintai kapan manusia itu lalai mengingat Tuhan. Tidak akan berhenti sebelum manusia melanggar ketentuan Allah, baik meninggalkan perintah maupun melakukan larangan dari yang terbesar sampai yang terkecil.

Bisikan tersebut akan lenyap pada saat manusia berzikir mengingat Allah, tetapi ia akan datang lagi saat manusia lalai, meskipun mungkin dengan takaran yang lebih kecil dan lebih ringan dari takaran sebelumnya sampai akhirnya manusia teperdaya dengan godaan tersebut. Begitu permintaan setan dituruti oleh manusia maka pada tahap berikutnya, setan akan datang menggoda dengan permintaan yang lebih besar. Hal tersebut berlangsung terus-menerus sepanjang hidup manusia: sejak semula iblis telah bersumpah akan memperdayakan semua anak cucu Adam tanpa kecuali dengan berbagai macam cara agar durhaka kepada Tuhan (QS. Al-A'râf [7]: 17) dan karena itu QS. An-Nâs [114]: 1–

6, secara umum memberikan pengajaran kepada umat manusia agar senantiasa memohon perlindungan kepada Tuhan dari segala tipu daya setan dalam berbagai bentuk-nya.

❖ M. Galib Matola ❖

## KHARÂB ( خَرَاب )

*Kharâb* ( خَرَاب ) berasal dari akar kata *khariba - yakhrabu – kharaban – wa kharâban* ( خَرِبَ - يَخْرِبُ - خَرَبًا - وَخَرَابًا ). Di dalam Al-Qur'an *kharâb* disebut satu kali (QS. Al-Baqarah [2]: 114). Demikian juga dengan *yakhribûna* ( يَخْرِبُوْنَ ), bentuk *mudhâri'* jamaknya (QS. Al-Hasyr [59]: 2).

Ibnu Faris menyebutkan, bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *khâ', râ'*, dan *bâ'*, menunjuk arti 'pecah, merekah, tembus atau berlubang'. Dari sini lahir kata *al-khurbah* ( الخُرْبَة = lubang); *al-kharâb* ( الخَرَاب = hancur, runtuh, roboh) lawan dari *al-'imârah* ( العِمَارَة = bangunan).

Al-Qur'an menggunakan kata *kharâb* di dalam arti 'menghancurkan atau merobohkan'. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 114, *kharâb* disebut di dalam konteks pernyataan Allah tentang orang yang paling lalim, yakni mereka yang menghalang-halangi dari menyebut nama Allah di dalam masjid-masjid-Nya dan berusaha 'merobohkan' masjid-masjid tersebut. Mereka ini tidak sepantasnya masuk ke dalam masjid, kecuali dengan rasa takut (kepada Allah). Mereka akan memperoleh kehinaan di dunia dan akan mendapat siksa yang berat di akhirat kelak. Namun, di samping arti 'merobohkan', ada sebagian ahli tafsir yang mengartikan frasa *"fî kharâbihâ"* ( فِي خَرَابِهَا ) pada ayat tersebut dengan 'kegiatan melarang melakukan zikir di dalamnya'. Dengan demikian, ayat tersebut dipahami, bahwa orang-orang yang paling lalim adalah mereka yang menghalang-halangi ataupun melarang dilakukannya segala bentuk kegiatan zikir di dalam masjid-Nya. Dan ketika masjid tidak lagi dipakai untuk kegiatan zikir atau menyebut dan membesarkan nama Allah di dalamnya maka hal ini sama artinya dengan merobohkan masjid tersebut.

Di dalam QS. al-Hasyr [59]: 2, *yukhribûna* ( يُخْرِبُوْنَ ) disebut di dalam konteks pengusiran orang-orang kafir (ahli kitab dari kalangan Bani Nadhir) dari Madinah akibat pengkhianatan janji yang telah disepakati dengan Nabi Muhammad saw. setelah perang Uhud. Ayat tersebut menginformasikan, bahwa pengusiran orang-orang kafir tersebut, sama sekali di luar dugaan (tidak disangka-sangka) oleh orang-orang beriman, sedangkan mereka (orang-orang kafir tersebut) sangat yakin, bahwa mereka dapat mempertahankan diri di dalam benteng-benteng pertahanan mereka dari (siksaan) Allah. Lalu, Allah mendatangkan hukuman kepada mereka dari arah yang tidak disangka-sangka, dan mencampakkan ketakutan ke dalam hati mereka. Mereka kemudian 'merobohkan atau memusnahkan' rumah-rumah mereka dengan tangan-tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang yang beriman. Sebagian ahli tafsir mengatakan, bahwa perobohan mereka terhadap rumah-rumah mereka sendiri, karena mereka tidak ingin rumah-rumah mereka tersebut disita sebagai *ghanîmah* (harta rampasan) oleh Nabi saw. dan para shahabatnya. ❖ *Salahuddin* ❖

## KHARAQ ( خَرَق )

*Kharaq* berasal dari kata yang berakar *khâ', râ'*, dan *qâf* ( خ - ر - ق ) yang dibaca *kharaqa–yakhriqu–kharqan* ( خَرَقَ - يَخْرِقُ - خَرْقًا ), maknanya ialah 'melubangi'. Kata itu juga berarti 'menempuh perjalanan jauh', misalnya *Kharaqtul-'ardha kharqan* ( خَرَقْتُ الأَرْضَ خَرْقًا = Aku menempuh perjalanan yang jauh); karena itu, suatu tempat yang sangat jauh disebut *kharq*. *Kharq* ( خَرْق ) adalah *Mashdar* yang menurut Ibnu Manzhur, artinya 'lubang' atau 'robekan pada tembok atau baju', misalnya *Fi tsaubihi kharq* ( فِي ثَوْبِهِ خَرْق = Di bajunya ada robekan). Selain itu, *kharq* juga memiliki makna-makna lain, yakni 'padang pasir yang luas'; disebut demikian karena embusan angin yang kencang seakan-akan merobek semua yang dilaluinya.

Menurut Al-Ashfahani, *kharq* berarti 'memotong sesuatu dengan cara merusaknya tanpa rencana atau dipikirkan', dan merupakan lawan

kata *khalq* ( خَلْق ), yakni melakukan sesuatu dengan cermat dan terencana. Dengan makna ini, terdapat satu ayat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 71 yang berulang dua kali dalam bentuk kata kerja perfektum, yakni firman Allah

فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا

*(Fa-nthalaqâ hattâ idzâ rakibâ fis-safinati kharaqahâ qâla akharaqtahâ litughriqa ahlahâ laqad ji'ta syai'an imrâ).* *"Maka berjalanlah keduanya hingga tatkala keduanya menaiki perahu lalu Khidr melubanginya. Musa berkata, "Mengapa kamu melubangi perahu itu yang akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya? Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar."*

Diceritakan oleh Az-Zamakhsyari bahwa Khidr dan Musa berjalan-jalan di tepi pantai untuk mencari perahu tumpangan. Ketika mereka menaikinya, para penduduk pantai itu meneriaki mereka sebagai pencuri dan menyuruh mereka keluar dari perahu. Namun, pemilik perahu itu berkata, "Aku melihat pada mereka wajah kenabian." Ketika mereka akan membawa Khidr dan Musa, Khidr mengambil kapak dan melubangi perahu itu dengan melepas dua papannya. Kemudian Musa berusaha menutup lubang itu dengan bajunya agar airnya tidak masuk dan menenggelamkan perahu itu seraya berkata, "Apakah Engkau melubanginya yang akibatnya penumpangnya tenggelam? Sesungguhnya Engkau telah melakukan suatu perbuatan yang besar."

Adapun dengan makna 'menempuh perjalanan jauh di atas bumi seakan-akan menembusnya' terdapat pemakaiannya di dalam bentuk kata kerja imperfektum, *al-fi'l al-mudhâri'* ( اَلْفِعْلُ الْمُضَارِع ) pada satu ayat saja, yakni QS. Al-Isrâ' [17]: 37,

وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا

*(Wa lâ tamsyi fil-ardhi marahan innaka lan takhriqal-ardha walan tablughal-jibâla thûlâ)* *"Janganlah kamu berjalan di muka bumi ini dengan sombong karena sesungguhnya kamu sekali-kali tidak dapat menembus bumi dan sekali-kali kamu tidak akan sampai setinggi gunung."*

Di dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa manusia tidak akan bisa membuat lubang di atas bumi dan menembusnya walaupun menginjak-injaknya dengan kuat.

Selain makna tersebut, ditemukan pula pemakaian kata itu di dalam kiasan, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 100,

وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ

*(Wa ja'alû lillâhi syurakâ'al-jinna wa khalaqahum wa kharaqû lahû banîna wa banâtin bighairi 'ilm)* *"Mereka (orang-orang musyrik) menjadikan jin itu sekutu bagi Allah; padahal, Allahlah yang menciptakanjin-jin itu, dan mereka membohong (dengan mengatakan), "Bahwasanya Allah memunyai anak laki-laki dan perempuan", tanpa (berdasar) ilmu pengetahuan."*

Di dalam ayat ini, kata *kharaq* diartikan 'menciptakan' atau 'membuat kebohongan', yakni dengan mengatakan bahwa Allah memunyai anak-anak laki-laki yang menurut orang-orang Yahudi, yaitu 'Uzair, sedangkan menurut orang-orang Nasrani, yaitu Isa Al-Masih; adapun anak-anak wanita-Nya ialah para malaikat sebagaimana dikatakan orang-orang musyrik Arab. Hanya mereka tidak dapat menjawab ketika ditanya mengapa para malaikat berjenis kelamin wanita; apa yang mereka katakan hanya sekedar dugaan yang tidak berasas dan tidak atas dasar pengetahuan yang meyakinkan. Penafsiran ini disampaikan oleh Sayyid Quthub berdasarkan riwayat Ibnu Abi Hatim dari As-Suddi. As-Suyuthi menafsirkan sedikit berbeda; ini disandarkan pada riwayat 'Abd ibnu Hamid dan Ibnu Abi Hatim dari Qatadah, dengan mengatakan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani berkata, "Kami adalah anak-anak dan kekasih Allah", sedangkan orang-orang musyrik Arab menyembah Latta dan 'Uzza, dan mereka mengatakan bahwa 'Uzza adalah anak wanita Allah.

Menurut Az-Zamakhsyari, ketika Al-Hasan ditanya tentang makna tersebut, ia menjawab bahwa kata itu adalah dari bahasa Arab dan orang-orang Arab memakainya di dalam percakapan sehari-hari. Dijelaskan lebih lanjut bahwa apabila seseorang membuat suatu kebohongan di hadapan suatu perkumpulan, mereka mengatakan, *"Wallâhi qad kharaqahâ"* ( وَاللهِ قَدْ خَرَقَهَا = Sesungguhnya ia telah membuat kebohongan).

Kata *kharaq* di dalam Al-Qur'an hanya digunakan sebanyak empat kali dalam tiga ayat; tiga kali dalam bentuk kata kerja perfektum dan sekali sebagai kata kerja imperfektum. Di dalam tiga pemakaian artinya adalah 'merusak' atau 'melubangi', dan 'menempuh perjalanan yang jauh di atas bumi seakan-akan menembusnya', sedangkan sekali dengan arti kiasan, yakni 'membuat kebohongan', yaitu ketika mereka mengatakan bahwa Allah memunyai anak; laki-laki dan perempuan. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## KHARDAL ( خَرْدَل )

Kata *khardal* ( خَرْدَل ), menurut Muhammad Ismail Ibrahim, adalah 'tumbuh-tumbuhan yang berbiji hitam lagi sangat kecil'. Orang Arab menjadikan biji tumbuh-tumbuhan ini sebagai perumpamaan yang paling kecil. Menurut Ibrahim Anis, *khardal* ( خَرْدَل ) adalah 'tumbuh-tumbuhan yang hidup dan tumbuh di sawah dan di pinggir jalan, bijinya digunakan untuk harum-haruman, dan juga digunakan untuk bumbu makanan'. Di dalam bahasa Indonesia, kata *khardal* ( خَرْدَل ) sering diterjemahkan dengan 'biji sawi'.

Kata *khardal* ( خَرْدَل ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47 dan QS. Luqmân [31]: 16. Kata *khardal* ( خَرْدَل ) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47 berkaitan dengan keadilan Tuhan pada Hari Kiamat. Pada hari itu Tuhan meletakkan timbangan yang adil, tiada dirugikan seseorang sedikit pun. Setiap amal kebaikan akan diberi pahala oleh Tuhan meskipun amalan itu hanya seberat biji sawi.

Kata *khardal* ( خَرْدَل ) di dalam QS. Luqmân [31]: 16 berkaitan dengan nasihat Luqman terhadap anaknya. Antara lain dikatakannya, "Hai anakku, sesungguhnya jika ada suatu perbuatan seberat biji sawi dan berada di dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan membalasnya. Sesungguhnya Allah Mahahalus lagi Maha Mengetahui." ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHARRA ( خَرَّ )

Menurut Ibnu Faris asal makna kata *kharra* ( خَرَّ ) adalah 'jatuh atau gugur dengan bersuara'. Karena itu, suara air disebut *kharîr* ( خَرِيْر ). Begitu juga suara orang tidur (dengkur) disebut pula *kharîr*. Suara kisaran/gilingan disebut *khurr* ( خُرّ ) karena biji gandum dan lain-lain yang dijatuhkan/dimasukkan ke dalamnya menimbulkan bunyi. Pangkal telinga juga disebut *khurr*. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, *kharr* ( خَرّ ) berarti 'jatuh dari atas ke bawah dengan bersuara'. Kata *kharr* ( خَرّ ) sering dihubungkan dengan Allah, seperti *kharra lillâh* ( خَرَّ لِلّٰهِ ) yang berarti 'sujud kepada Allah'. *Kharrârah* ( خَرَّارَة ) berarti 'mata air yang mengalir', dan juga berarti 'gasing'.

Kata *kharra* ( خَرَّ ), dalam bentuk *fi'l mâdhi* ( فِعْل مَاضٍ = kata kerja bentuk lampau) disebut delapan kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 143, QS. An-Nahl [16]: 26, QS. Yûsuf [12]: 100, QS. Maryam [19]: 58, QS. Al-Hajj [22]: 31, QS. As-Sajadah [32]: 15, QS. Sabâ' [34]: 14, dan QS. Shâd [38]: 24. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau yang akan datang) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 107, 109, QS. Maryam [19]: 90, dan QS. Al-Furqân [25]: 73.

Kata *kharra* ( خَرَّ ) dalam QS. Al-A'râf [7]: 143 berkaitan dengan kisah Musa. Ia meminta agar Tuhan memperlihatkan diri-Nya kepada Musa. Tuhan menegaskan, bahwa Musa tidak akan dapat melihat Tuhan, tetapi Musa disuruh melihat kepada gunung. Jika gunung itu tetap di tempatnya seperti sediakala, berarti Musa akan dapat melihat Tuhan. Tatkala Tuhannya tampak

di gunung itu, Tuhan membuat gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan.

Kata *kharra* ( خَرَّ ) di dalam QS. An-Nahl [16]: 26 berhubungan dengan orang yang berbuat makar. Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap rumah itu jatuh menimpa mereka dari atas, dan azab Tuhan datang menimpa mereka dari tempat yang tidak mereka sadari.

Kata *kharrû* ( خَرُّوا ) di dalam QS. Yûsuf [12]: 100 dalam konteks kisah Yusuf. Setelah orang tua dan saudara-saudaranya datang ke tempat Yusuf, Yusuf menaikkan kedua ibu-bapaknya ke atas singgasana. Dan mereka merebahkan diri seraya bersujud kepada Yusuf. Yang dimaksud dengan sujud di sini ialah sujud penghormatan, bukan sujud ibadah.

Kata *kharrû* ( خَرُّوا ) di dalam QS. Maryam [19]: 58 berkaitan dengan sikap para nabi, seperti Idris, Nuh, Ibrahim, dan orang-orang yang mendapat petunjuk, bila dibacakan ayat-ayat Tuhan kepada mereka, mereka merebahkan diri dengan bersujud dan menangis.

Kata *kharra* ( خَرَّ ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 31 berhubungan dengan sikap orang yang mempersekutukan Allah, seolah-olah ia jatuh dari langit lalu disambar oleh burung, atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh.

Kata *kharrû* ( خَرُّوا ) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 15 mengenai sikap orang Mukmin, bila diperingatkan dengan ayat-ayat Allah, mereka tersungkur sujud dan bertasbih serta memuji Tuhannya. Disunatkan mengerjakan sujud tilawah apabila membaca atau mendengar ayat-ayat *sajdah* seperti ini.

Kata *kharra* ( خَرَّ ) di dalam QS. Sabâ' [34]: 14 berkaitan dengan kisah Sulaiman as. Allah mengatakan, "Tatkala Kami (Tuhan) telah menetapkan kematian Sulaiman, tidak ada yang menunjukkan kepada mereka kematiannya itu kecuali rayap yang memakan tongkatnya. Maka tatkala Sulaiman telah tersungkur, tahulah jin itu bahwa kalau sekiranya mereka mengetahui yang gaib, tentulah mereka tidak akan tetap di dalam siksa yang menghinakan."

Kata *kharra* ( خَرَّ ) di dalam QS. Shâd [38]: 24 berkaitan dengan kisah Nabi Daud as. pernah datang kepadanya dua orang yang bertikai dan meminta penyelesaian secara adil kepada Nabi Daud as. Salah seorang dari keduanya berkata, bahwa saudaranya memunyai 99 ekor kambing, sedangkan ia hanya memunyai satu ekor kambing. Namun, temannya itu selalu meminta kambing satu-satunya miliknya dan dalam perdebatan itu dia kalah. Daud menjelaskan, bahwa temannya tersebut telah berlaku lalim. Daud mengira, bahwa Tuhan menganiayanya maka ia meminta ampun kepada Tuhannya, lalu tersungkur sujud dan bertobat kepada-Nya.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHARRÂSHÛN ( خَرَّاصُوْنَ )

Kata *kharrâshûn* ( خَرَّاصُوْنَ ) adalah jamak dari kata *kharrâsh*. Sedang kata *kharrâsh* ( خَرَّاص ) adalah bentuk superlatif (*shîghah mubâlaghah* = صِيْغَة مُبَالَغَة ) dari *khârish* ( خَارِص ), yang merupakan *ism fâ'il* ( اِسْمُ فَاعِل = kata benda pelaku) dari *kharasha, yakhrushu, kharshan* ( خَرَصَ - يَخْرُصُ - خَرْصًا ), yang menurut Ibnu Faris memunyai makna asal 'menerka, mengira-ngira, menduga', dan juga berarti 'dusta'. Dengan demikian, kata *kharrâsh* ( خَرَّاص ) berarti 'orang yang sangat pendusta/ pembohong'. Orang pendusta disebut *kharrâsh* ( خَرَّاص ), kata Al-Raghib Al-Asfahani sebab ia mengatakan sesuatu tidak berdasarkan keyakinan dan ilmu, tetapi atas dasar perkiraan dan dugaan belaka. Kata lain yang seasal dengan *kharrâs* ( خَرَّاص ) adalah *khirâsh* ( خِرَاص ) yang berarti 'tombak yang bermata pendek', *khirsh* ( خِرْص ) berarti 'kalung dari emas atau perak, anting-anting', dan juga berarti 'guci, tong' dan 'keranjang'. *Al-Khârish* ( الخَارِص ) berarti 'air dingin', *al-khursh* ( الخُرْص ) berarti 'setiap tongkat dari kayu', dan juga berarti 'dahan'.

Kata *kharrâshûn* ( خَرَّاصُوْنَ ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Azd-Dzâriyât [51]: 10. Di dalam bentuk *fi'l mâdhi* ( فِعْل مَاض = kata kerja lampau) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 116, 148, QS. Yûnus [10]: 66, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 20.

Kata *kharrâshûn* ( خَرَّاصُوْنَ ) di dalam QS. Adz-

Dzâriyât [51]: 10 berkaitan dengan hari berbangkit. Pada hari itu orang-orang yang banyak berdusta dikutuk oleh Tuhan, yaitu orang-orang yang tenggelam di dalam kebodohan lagi lalai.

Kata *yakhrushûna* ( يَخْرُصُوْنَ ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 116 disebut dalam konteks pembicaraan tentang ketidakbolehan mengikuti pendapat orang yang dapat menyesatkan dari jalan Allah. Pendapat mereka itu hanyalah sangkaan atau dugaan belaka dan mereka tidak lain berdusta terhadap Allah, seperti menghalalkan memakan apa-apa yang telah diharamkan Allah, mengharamkan apa-apa yang telah dihalalkan Allah, dan menyatakan bahwa Allah memunyai anak.

Kata *takhrushûna* ( تَخْرُصُوْنَ ) di dalam ayat 148 pada surah yang sama berkaitan dengan orang-orang musyrik yang mengatakan, "Jika Allah menghendaki, niscaya kami dan nenek moyang kami tidak mempersekutukan Allah dan tidak pula kami mengharamkan sesuatu apa pun. Demikian pula orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (para rasul) sampai mereka merasakan siksaan Kami (Tuhan). Katakanlah: Adakah kamu memunyai suatu pengetahuan sehingga dapat kamu mengemukakannya kepada kami? Kamu tidak mengikuti kecuali persangkaan belaka dan kamu tidak lain hanyalah berdusta".

Kata *yakhrushûna* ( يَخْرُصُوْنَ ) di dalam QS. Yûnus [10]: 66 berhubungan dengan pernyataan Tuhan, bahwa orang-orang yang membuat sekutu di luar Allah tidaklah mengikuti suatu keyakinan. Mereka tidak mengikuti kecuali prasangka belaka, mereka tidak lain hanyalah berdusta.

Kata *yakhrushûna* ( يَخْرُصُوْنَ ) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 20 berkaitan dengan pernyataan orang musyrik yang mengatakan, "Jikalau Allah Yang Maha Pemurah menghendaki, tentulah kami tidak menyembah mereka (malaikat). Mereka tidak memunyai pengetahuan sedikit pun tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga belaka." ❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHASAF ( خَسَفَ )

Kata *khasaf* berasal dari *khasafa-yakhsifu-khasfan/khusûfan* ( خَسِفَ - يَخْسِفُ-خَسْفًا وَخُسُوْفًا ), terdiri atas huruf *khâ'*, *sin*, dan *fâ'*, yang mengandung arti 'samar' dan 'meresap (di dalam tanah)'. *Al-khasaf* ( الخَسَف ) berarti 'terbenamnya permukaan tanah'. Istilah *khusûf* ( خُسُوْف ) dipergunakan untuk gerhana bulan, sedangkan untuk gerhana matahari dikatakan *kusûf* ( كُسُوْف ). Kata *kusûf* mengandung arti 'tertutupnya cahaya secara keseluruhan', sementara kata *kusf* mengandung arti 'tertutupnya cahaya sebagian'.

Kata *khasf* dan yang seakar dengannya disebutkan sebanyak delapan kali di dalam Al-Qur'an. Rinciannya *khasafa* ( خَسَفَ ) dua kali (QS. Al-Qashash [28]: 82 dan QS. Al-Qiyâmah [75]: 8), *khasafnâ* ( خَسَفْنَا ) dua kali (QS. Al-Qashash [28]: 81 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 40), *nakhsif* ( نَخْسِف ) satu kali (QS. Sabâ' [34]: 9), *yakhshifa* ( يَخْسِف ) tiga kali (QS. An-Nahl [16]: 45, QS. Al-Isrâ' [17]: 68, dan QS. Al-Mulk [67]: 16).

Kata *khasafa* di dalam Al-Qur'an ditemukan delapan kali, di antaranya disebutkan untuk menyatakan jenis siksaan Allah berupa pembenaman ke dalam bumi, baik yang telah terjadi maupun yang masih berupa ancaman. Satu kali disebutkan berhubungan dengan peristiwa Hari Kiamat, yaitu pada QS. Al-Qiyâmah [75]: 8, yang menyatakan bahwa bila kiamat terjadi, cahaya bulan akan hilang.

Di dalam surah Al-'Ankabût [29]: 40, Allah menyebutkan empat macam siksaan yang ditimpakan kepada orang-orang yang durhaka. Keempat macam azab itu adalah: a. berupa *hâshib* ( حَاصِب = hujan batu kerikil), ditimpakan kepada kaum 'Âd, umat Nabi Hud; b. *shaihah* ( صَيْحَة = suara keras mengguntur), ditimpakan kepada kaum Tsamud, umat Nabi Shaleh; c. *khasf* ( خَسْف = pembenaman ke dalam bumi), ditimpakan kepada Qarun, salah seorang kaum dan keluarga Nabi Musa; d. *gharq* ( غَرْق = ditenggelamkan di laut), dialami, antara lain, oleh umat Nabi Nuh, Firaun, dan Haman.

Qarun, yang kisahnya diabadikan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 81, memang ditenggelamkan Tuhan ke bumi; hal itu dapat ditelusuri sebab-sebabnya dengan menelaah beberapa ayat

sebelumnya. Ayat-ayat tersebut menginformasikan, bahwa Qarun membanggakan harta kekayaannya yang melimpah ruah, tidak mau mendengar segala nasihat yang diberikan kepadanya; bahkan, ia menyatakan bahwa harta yang diperolehnya itu berkat ilmu pengetahuan yang ia miliki dan harta kekayaannya itu dipamerkan di tengah-tengah masyarakat dengan segala kemegahannya. ❖ *Baharuddin HS* ❖

## KHASHÎM ( خَصِيْم )

Kata *khashîm* ( خَصِيْم ) berasal dari kata kerja *khashama-yakhshumu-khashman wa khushûman* ( خَصَمَ – يَخْصُمُ – خَصْمًا – وَ خُصُوْمًا ). Kata *khashama* ( خَصَمَ ) dengan berbagai derivasinya disebutkan sebanyak 17 kali di dalam Al-Qur'an. Dari jumlah tersebut, delapan kali di antaranya di dalam bentuk *fi'il* (kata kerja), yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]:19, Qâf [50]: 28, Az-Zumar [39]: 31, Âlî 'Imrân [3]: 44, asy-Syu'arâ' [26]: 96, an-Naml [27]: 45, Shâd [38]: 69, serta Yâsîn [36]: 49. Lima kali disebut di dalam bentuk *ism mashdar* (kata dasar), yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 204, Az-Zukhruf [43]: 18, Shâd [38]: 21 dan 64 serta Al-Hajj [22]: 19. Empat kali sisanya disebutkan Al-Qur'an di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku), yaitu QS. Az-Zukhruf [43]: 58, an-Nahl [16]: 4, an-Nisâ' [4]: 105, Yâsîn [36]: 77.

Secara bahasa, kata *khashama* berarti *'jadala'* ( جَدَلَ ) atau berdebat dengan mengemukakan argumentasi, dan *'naza'a'* ( نَزَعَ ) atau membantah. Pada asalnya kata ini digunakan untuk pengertian 'melipat'. Lalu pengertian ini berkembang menjadi 'setiap orang yang berdebat dengan orang lain untuk maksud dan tujuan agar lawannya dapat dikalahkannya dengan segala macam argumentasi yang dikemukakannya'. Pengertian ini sebenarnya tidak keluar dari pengertian 'melipat', karena di dalam perdebatan tersebut masing-masing pihak ingin menyelesaikan perdebatannya untuk kemenangannya, sebagaimana halnya orang yang melipat kain atau kertas.

Kata *khashîm* ( خَصِيْم ) merupakan *shîghatul-mubâlaghah* ( صِيْغَةُ المُبَالَغَة ) yang berarti 'banyak membantah'. Kata *khashama* di dalam berbagai turunannya tadi digunakan Al-Qur'an untuk beberapa konteks.

**Pertama,** menjelaskan sifat dasar manusia yang suka mendebat atau membantah. Di dalam QS. An-Nahl [16]: 4 dan Yâsîn [36]: 77, Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari air mani, lalu tiba-tiba ia menjadi pembangkang atau pembantah yang nyata.

**Kedua,** menjelaskan pertengkaran atau perdebatan di akhirat, antara manusia yang disesatkan oleh iblis dengan iblis yang telah menyesatkannya. Mereka saling menyalahkan dan membela diri. QS. Qâf [50]: 28, Az-Zumar [39]: 31, Asy-Syu'arâ' [26]: 96 dan Shâd [38]: 64 menjelaskan bahwa manusia dan iblis kelak akan dicampakkan ke dalam neraka. Di neraka nanti manusia akan marah kepada iblis yang telah mencelakakannya. Namun iblis membela diri dan tidak bertanggung jawab atas perbuatannya, karena ia hanya mengajak, tidak pernah memaksa manusia untuk mengikuti ajakannya.

**Ketiga,** menjelaskan perdebatan dan bantahan orang-orang kafir terhadap nabi, termasuk Nabi Muhammad saw. dan umatnya yang disertai sikap permusuhan mereka kepada ajaran yang dibawanya. Ini terlihat umpamanya di dalam QS. An-Naml [27]: 45 yang menjelaskan tentang seruan Nabi Shaleh as. kepada umatnya untuk beriman kepada Allah. Namun sebagian mereka menolak seruannya dan umatnya pun terpecah menjadi dua kelompok yang bermusuhan. Demikian juga penjelasan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Hajj [22]: 19 tentang perdebatan orang Mukmin dan orang kafir (Yahudi). Orang Yahudi mengklaim bahwa agama dan kitab suci mereka lebih dahulu diturunkan Allah dari pada agama dan kitab suci umat Islam. Namun orang Mukmin menjawab bahwa mereka beriman kepada Allah, malaikat, kitab, dan para rasul-Nya, sementara orang Yahudi mendustai sebagian rasul Allah dan kitab yang mereka bawa.

Perdebatan lain juga dijelaskan Al-Qur'an antara Nabi Muhammad saw. dengan orang kafir Quraisy tentang masalah Isa as. Nabi menegas-

kan bahwa mereka dan berhala sembahan mereka akan dibakar bersama-sama di dalam api neraka. Salah seorang di antara mereka, Abdullah ibn Az-Zabari menjawab bahwa Nabi Isa pun akan dibakar di neraka karena disembah oleh pengikutnya. Mendengar jawaban tersebut Nabi terdiam sehingga Allah menurunkan QS. Az-Zukhruf [43]: 58. Ayat ini menunjukkan bahwa bantahan mereka hanyalah untuk mempermainkan Nabi, bukan mencari kebenaran, mereka tidak akan beriman. Di samping itu, jalan pikiran mereka juga salah, karena Nabi Isa tidak mengetahui dan tidak pernah setuju kalau dirinya menjadi sembahan orang.

Perdebatan lain di dalam konteks ketiga ini adalah pandangan orang kafir Quraisy yang menganggap bahwa Allah memiliki anak wanita (QS. Az-Zukhruf [43]: 18), bantahan mereka tentang kebenaran Hari Kiamat (QS. Yâsîn [36]: 49), dan pembangkangan orang munafik yang pandai menyembunyikan kebenciannya kepada umat Islam dengan kata-kata yang memikat (QS. Al-Baqarah [2]: 204).

**Keempat,** menjelaskan perdebatan antara dua pihak atau lebih dalam masalah hukum. Ini diungkapkan Al-Qur'an mengenai perdebatan dua orang yang berperkara datang kepada Nabi Daud, (QS. Shâd [38]: 21 dan 22); dan kisah seorang Yahudi dan munafik yang berperkara dalam masalah pencurian baju besi (QS. An-Nisâ' [4]: 105). Kejadiannya berawal ketika seorang munafik bernama Tukmah mencuri baju besi seseorang. Lalu ia menyimpannya di rumah seorang Yahudi. Ia menuduh Yahudi tersebutlah yang mencurinya, karena barang tersebut berada di rumahnya. Ketika Nabi Muhammad saw. hendak memutuskan hukuman untuk Yahudi, turunlah ayat tersebut yang menyatakan bahwa Tukmah lah yang telah mencurinya. Ayat ini juga melarang Nabi menjadi orang yang menentang kebenaran untuk membela Tukmah yang khianat.

Demikian pula dengan perdebatan tentang siapa yang berhak mengasuh Maryam (QS. Âli 'Imrân [3]: 44). Mereka akhirnya menempuh jalan undian agar orang yang mengasuh Maryam dipilih secara adil dan tepat.

Keempat konteks tersebut di atas tidak terlepas dari pengertian kebahasaan kata *khashama,* yaitu 'berdebat dengan mengemukakan argumentasi'.

❖ *Ahmad Husein Ritonga dan Muhammad Iqbal* ❖

## KHÂSHSHAH ( خَاصَّة )

Kata *khâshshah* ( خَاصَّة ) adalah *ism fâ'il* ( إِسْمُ فَاعِلٍ = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata *khashsha, yakhushshu, khushûshan, khâshshun wa khâshshatun* ( خَصَّ - يَخُصُّ - خُصُوْصًا - خَاصٌّ وَخَاصَّةً ). Secara bahasa, kata *khashsha* menurut Ibnu Faris berarti 'lubang', 'celah' atau 'sumbing'. Secara istilah, kata *khashsha* menurut Ibrahim Anis dan Ar-Raghib Al-Ashfahani berarti 'kebalikan umum' (*khilâful-'âmmah* = خِلاَفُ الْعَامَّة ), yaitu tertentu, atau biasa disebut 'khusus'. Bila dikatakan *khashshashasy syai'* ( خَصَّصَ الشَّيْءَ ) berarti 'ia menentukan sesuatu'. Bila disebut *khashshahû bil wuddi au ikhtashshahû bih,* ( أَوْ إِخْتَصَّهُ بِهِ خَصَّهُ بِالْوُدِّ ) berarti 'ia mencintai itu, bukan yang lain'.

Kata lain yang seasal dengan *khâshshah* ( خَاصَّة ) ialah *khashâshah* ( خَصَاصَة ) yang berarti 'sangat fakir', 'memerlukan sesuatu' dan 'keadaan yang buruk' (*syiddatul-faqri wal-hâjat ilasy-syai' sûil-hâl*= شِدَّةُ الْفَقْرِ وَالْحَاجَةِ إِلَى الشَّيْءِ وَسُوْءِ الْحَالِ ). *Al-Khushshu* ( الْخُصُّ ) berarti 'rumah yang terbuat dari kayu atau bambu', atau 'rumah yang diberi atap dengan kayu'. 'Kedai khamar' (tempat menjual tuak) juga disebut *khushshu* ( خُصّ ) meskipun tidak terbuat dari bambu.

Kata *khâshshah* ( خَاصَّة ) hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 25. Kata *yakhtashshu* ( يَخْتَصُّ ) di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau yang akan datang) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 105 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 74. Kata *khashâshah* ( خَصَاصَة ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 9.

Kata *khâshshah* ( خَاصَّة ) yang disebut di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 25 berhubungan dengan fitnah atau siksaan yang terjadi pada suatu

tempat, tidak hanya menimpa orang-orang yang bersalah, tetapi juga menimpa anggota masyarakat lainnya.

Di dalam kitab *Mukhtashar Majma' Al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'ân* disebutkan, orang Mukmin diperintahkan agar tidak membiarkan kemungkaran terjadi di hadapan mereka karena hal itu akan menyebabkan turunnya azab Tuhan secara umum, baik terhadap orang yang bersalah maupun tidak bersalah. Orang yang berlaku zalim diazab karena kesalahan mereka, sedangkan orang Mukmin yang tidak bersalah sebagai pelajaran bagi mereka.

Muhammad Husain Ath-Thabatabai menyebutkan di dalam tafsirnya, adanya perintah yang bersifat umum agar semua orang waspada terhadap bahaya menunjukkan bahwa cobaan/ siksaan itu meskipun ditujukan untuk orang-orang tertentu; namun, bahayanya akan menimpa masyarakat luas juga. Oleh karena itu semua umat harus menolak kemungkaran dan memadamkan apinya sesuai dengan tugas *amar ma'rûf, nahî munkar* (menyerukan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar) yang diwajibkan Allah kepada mereka.

Muhammad Rasyid Ridha menafsirkan ayat ini dengan mengatakan, "Hendaklah kamu takut dan waspada terhadap fitnah nasional dan fitnah agama yang bersifat umum, yang terjadi karena pertentangan kepentingan mengenai kekuasaan, kepemimpinan, atau karena perpecahan di dalam bidang agama dan syariat dengan terpecahnya umat atas dasar aliran dan mazhab. Akibat dan pengaruh dari kezaliman dan kesalahan umat tersebut akan dirasakan di dunia ini". Karena itu, di dalam ayat ini disebut dengan kata "fitnah", bukan "dosa dan maksiat." Rasyid Ridha mengutip hadits Nabi yang berasal dari Adi bin Umairah yang mendengar Rasulullah bersabda, "Tuhan tidak menyiksa masyarakat umum karena kesalahan orang-orang tertentu, kecuali kalau mereka melihat kemungkaran terjadi padahal mereka mampu mencegahnya. Bila hal ini terjadi, maka siksa Allah akan menimpa mereka secara keseluruhan."

Kata *yakhtashshu* ( يَخْتَصُّ ) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 105 berhubungan dengan rahmat (kenabian) yang diberikan Allah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya meskipun mereka itu orang kafir, ahli kitab, dan/ atau orang musyrik yang tidak menyukai-Nya. Kata *yakhtashshu* yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 74 juga berhubungan dengan rahmat yang diberikan Allah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya.

Firman Allah di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 9 bekaitan dengan kebaikan hati orang-orang Anshar yang suka membantu dan memberikan pertolongan kepada orang-orang Muhajirin meskipun mereka di dalam keadaan susah.
❖ *Hasan Zaini* ❖

## KHATAM ( خَتَم )

Kata *khatam* ( خَتَم ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 40. Kata lain yang seakar dengan kata itu disebut tujuh kali. Kata *khatama* (bentuk *fi'l mâdhî*) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 7, QS. Al-An'âm [6]: 46, dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 23. Kata *nakhtimu* (*fi'l mudhâri'* terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 65), *yakhtimu* disebut di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 24, *khitâm* dan *makhtûm* disebut di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 26 dan 25.

Menurut bahasa, makna asal berbagai kata yang bersumber pada *khatama*, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Faris, mengacu pada pengertian 'sampai di akhir sesuatu'. Meskipun konjugasi yang berbeda telah menyebabkan perubahan atau pergeseran makna dari makna asal ke makna lain; namun, makna asal itu tetap saja masih melekat pada kata-kata itu. Di dalam Al-Qur'an *dan Terjemahnya*, kata *khatam* (*Al-nabiyyîna*) diartikan: penutup (nabi-nabi). Pengertian ini tidak lepas dari makna dasar di atas karena penutup menandakan bahwa sesuatu telah mencapai akhirnya. Kata *khatama, yakhtimu,* dan *takhtimu* diartikan 'mengunci mati', 'menutup', 'menyegel', dan 'mengelak'. Penguncimatian, penutupan, penyegelan atau pengelakan dilakukan pada akhir atau ujung suatu perbuatan.

Demikian pula kata *khitam* yang berarti 'sesuatu yang disegel atau dilak', dan *makhtûm* yang juga berarti 'sesuatu yang disegel atau dilak'. Segel atau lak ditempatkan pada penutup atau akhir sesuatu. Bagian yang disegel atau dilak adalah tutupnya, ujungnya, atau akhirnya.

*Khâtam* ( خَتَم ) di dalam Al-Qur'an dikemukakan untuk menjelaskan status Nabi Muhammad saw. sebagai Rasulullah dan sebagai penutup nabi-nabi. Sebagai penutup nabi-nabi, beliau adalah nabi yang terakhir. Ini berarti setelah beliau tidak akan ada nabi yang diutus untuk menyampaikan risalah. Dengan demikian, pengakuan beberapa orang sesudahnya sebagai nabi yang menerima wahyu dari Allah, tidak dapat dibenarkan Al-Qur'an.

Selanjutnya, kata *khatama-yakhtimu* dipergunakan untuk menjelaskan penghukuman Allah kepada orang-orang kafir dan zalim yang sesat dan terus menerus berada di dalam kelaliman dan kesesatan mereka. Allah mengunci mati dan menutup hati dan pendengaran mereka sehingga tidak mendengar dan tidak mau menerima hal-hal yang baik atau nasihat untuk menyadarkan mereka. (QS. Al-Baqarah [2]: 7).

Firman Allah tersebut merupakan isyarat tentang sunnatullah yang berlaku pada manusia, yaitu: apabila menusia terus-menerus meyakini suatu kebatilan dan terus berada di dalam kemaksiatan tanpa kemauan untuk berpaling pada kebenaran maka kebiasaan tersebut akan mengakibatkan pikiran dan hatinya terpola sedemikian rupa sehingga ia menganggap kebatilan yang diyakininya dan kemaksiatan yang diperbuatnya itu sebagai kebenaran dan kebaikan itu sendiri. Sikap semacam ini akan mengkristal di dalam hatinya, seakan-akan tersegel di dalam hatinya, sehingga tidak akan berubah lagi.

Kata *nakhtimu* dipergunakan Al-Qur'an untuk menerangkan keadaan orang-orang kafir pada Hari Kiamat. Di sana mulut mereka ditutup supaya tidak berdusta, dan tangan mereka bercerita tentang perilaku mereka di dunia, sementara kaki mereka memberikan kesaksian terhadap cerita itu (QS. Yâsîn [36]: 65).

Berbeda dengan kata-kata di atas, *khitâm* dan *makhtûm* dipergunakan Al-Qur'an untuk menerangkan kondisi orang-orang Mukmin yang berbakti kepada Allah pada Hari Kiamat kelak. Di situ mereka memperoleh kesenangan, kenikmatan, dan kebahagiaan hidup yang dilambangkan dengan kelezatan menikmati khamar dari botol yang masih tersegel dan segelnya berbau harum, seharum minyak kesturi. (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 25-26),

Pilihan khamar yang biasa diartikan dengan minuman keras untuk menggambarkan kenikmatan di surga tidak terlepas dari tradisi bangsa Arab awal Islam yang menjadikannya sebagai suguhan yang lezat. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

## KHATHFAH ( خَطْفَة )

Kata *khathfah* ( خَطْفَة ) dengan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali, di antaranya di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 10 dan QS. Al-Hajj [22]: 31.

Kata tersebut terdiri dari *khâ'*, *thâ'*, dan *fâ'* (*khathafa*), yang memberikan makna 'terjadinya sesuatu dengan cara yang amat cepat'. Kata tersebut digunakan untuk menyatakan 'kecepatan burung terbang' atau 'kecepatan sambaran kilat yang demikian hebat sehingga membuat mata sulit mengikutinya'. Sebutan yang sama juga diberikan terhadap 'unta yang cepat larinya'.

Dalam konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an paling tidak ada tiga maknanya:

1. 'Menyambar dengan cepat', terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 20 dan QS. Al-Hajj [22]: 31. Ayat pertama menggambarkan betapa kilat hampir saja menyambar penglihatan orang-orang munafik. Kemudian, di dalam ayat kedua dikemukakan perumpamaan orang yang mempersekutukan Allah dengan sesuatu; maka, ia seolah-olah terjatuh dari langit, lalu disambar oleh burung.
2. 'Merampok/menculik', di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 67, Allah memberikan keterangan bahwa kota Mekkah adalah kota

yang aman dan tenteram, sementara masyarakat sekitarnya dalam kondisi saling merampok. Pada ayat lain dikemukakan betapa pada mulanya kaum Muslim sewaktu berada di Mekkah merasa terancam jiwanya dengan diculik oleh orang-orang kafir Quraisy di QS. Al-Anfâl [8]: 26.

3. 'Diusir', di dalam QS. Al-Qashash [28]: 57. Di dalam ayat ini disebutkan bahwa orang-orang kafir berkata, "Jika kami mengikuti petunjuk bersama kamu niscaya kami akan diusir dari negeri kami".

Ketiga pengertian yang berbeda di atas tidak menyimpang dari pengertian asalnya, yakni dengan cara yang amat cepat. 'Sambaran, merampok/mencuri atau seseorang diusir dari tanah airnya' semuanya berjalan dengan cepat.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## KHÂTHI'AH ( خَاطِئَة )

Kata *khâthi'ah* ( خَاطِئَة ) terambil dari kata *khatha'a - yakhtha'u* ( خَطَأَ - يَخْطَأُ ), berakar dari huruf-huruf *khâ'* ( خَاء ), *thâ'* ( طَاء ), dan *hamzah* ( هَمْزَة ), yang mengandung makna 'kesalahan' dan 'kedurhakaan'. Kata *khâthi'ah* digunakan untuk menunjuk kepada seseorang yang telah mengetahui suatu larangan dari Tuhan, namun ia tetap melakukannya. Ia sejak semula bermaksud buruk dan tidak sedikit pun memiliki i'tikad baik. Pelakunya disebut *khâthi'* ( خَاطِئ ), yang oleh Ahmad Warson Munawwir diterjemahkan sebagai *al-mudznib* ( اَلْمُذْنِب ), yakni 'orang yang berbuat dosa'.

Kata *khâthi'ah* ( خَاطِئَة ) ditemukan hanya dua kali di dalam Al-Qur'an. **Pertama**, pada QS. Al-Hâqqah [69]: 9. Ayat ini bebicara tentang Firaun dan penduduk negeri-negeri yang dijungkirbalikkan oleh Tuhan karena kesalahan mereka yang keterlaluan. **Kedua**, pada QS. Al- 'Alaq [96]: 15-16. Ayat ini berbicara tentang Abu Jahl.

Hamka di dalam *Tafsir Al-Azhar*, menjelaskan bahwa Firaun ialah gelar panggilan bagi raja-raja dari negeri Mesir di zaman purbakala. Akan tetapi, yang terkenal yang terkenal di antara mereka ialah Firaun yang dihadapi oleh Nabi Musa dan saudaranya, Nabi Harun. Adalah suatu keberanian luar biasa yang dianugerahkan Tuhan kepada Musa di dalam menghadapi seorang raja zaman purbakala yang memunyai kepercayaan serta menanamkan kepercayaan itu pula kepada rakyatnya bahwa ia adalah Tuhan. Yang dimaksud dengan *"wa man qablahû"* ( وَمَنْ قَبْلَهُ = dan orang-orang yang sebelumnya)—pada ayat pertama—ialah raja Namruz yang ditantang keras oleh Nabi Ibrahim. Adapun yang dimaksud dengan *"wal-mu'tafikâtu bil-khâthi'ah"* ( وَٱلْمُؤْتَفِكَٰتُ بِٱلْخَاطِئَةِ = dan [penduduk] negeri-negeri yang dijungkirbalikkan karena kesalahan yang besar) ialah kaum yang didatangi oleh Nabi Luth di negeri-negeri Sodom dan Gomorah, dua negeri berdekatan yang telah dijangkiti oleh suatu penyakit yang amat keji, yaitu laki-laki menyetubuhi sesamanya laki-laki (homoseksualitas). Negeri-negeri itu dijungkirbalikkan oleh Tuhan karena jiwa penduduknya pun telah jungkir balik. Mereka lebih menyukai dubur sesamanya laki-laki daripada faraj perempuan. Di dalam hal ini, mereka berbuat *khâthi'ah* ( خَاطِئَة ).

M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya, menegaskan bahwa Abu Jahl—pada ayat kedua—disebut sebagai *khâthi'* ( خَاطِئ ), bahkan *khâthi'ah* ( خَاطِئَة ). Ini berimplikasi bahwa ia sejak semula tidak memiliki iktikad baik dan kedurhakaannya telah dilakukan secara berulang-ulang, bahkan telah menjadi kebiasaannya. Inilah yang kemudian merupakan sebab dikeluarkannya ancaman tersebut, sekaligus yang mengakibatkan ia terseret dan tersiksa.

Menurut Al-Maraghi, di dalam ayat tersebut jelas terkandung ancaman serta peringatan bagi orang yang berbuat dosa, yakni bahwa orang kafir tidak akan bisa terus-terusan dalam kebodohan, ketakaburan, dan kelaliman. Allah bersumpah, jika ia tidak berhenti dari kesesatan dan tidak berhenti melarang orang shalat atau mengabdi kepada Allah maka Aku (Allah) akan menghukumnya dengan berbagai siksaan yang pedih, yaitu dengan menarik ubun-ubunnya dan membakarnya sehingga hangus kulitnya. Kedurhakaan dinisbahkan kepada ubun-ubun atau

pendurhaka sebagai pemilik ubun-ubun; sebab, di dalam ubun-ubun itulah sumber kebohongan dan ketakaburan.

Dalam kaitan itu, perlu dikemukakan pendapat M. Quraish Shihab bahwa Allah swt. tidak menjatuhkan hukuman-Nya kepada seseorang yang salah (keliru) yang sebetulnya bermaksud baik; bahkan, Dia tidak menjatuhkan hukuman-Nya kepada seseorang yang hanya sekali atau dua kali melakukan dosa. Sanksi dan hukuman-Nya hanya tertuju kepada mereka yang telah berulang-ulang melakukan pelanggaran (*khâthi'* dan atau *khâthi'ah*). Ibnu Hazm meriwayatkan bahwa suatu ketika seorang pencuri dibawa ke hadapan Abubakar ra., yang tatkala hendak dijatuhi hukuman potong tangan, ia menangis sambil berkata, "Ini adalah kali pertama aku mencuri." Abu Bakar menjawab, "Engkau berbohong! Sesungguhnya demi Tuhan yang menguasai diriku, Dia tidak menjatuhkan hukuman-Nya (di dalam arti, sampai engkau sekarang tertangkap dan sebentar lagi akan dijatuhi hukuman Tuhan) pada dosa pertama yang dilakukan seseorang." Tertangkapnya pencuri itu adalah karena sebenarnya ia telah berulang-ulang melakukan pencurian. Peristiwa serupa juga dialami oleh Khalifah Umar dan Ali ra. Ali berkata, "Tuhan Maha Penyantun, sehingga Dia tidak akan menjatuhkan sanksi hukum kepada seseorang karena dosa yang baru dilakukannya pertama kali." Di dalam hal ini, kemudian dibuktikan sendiri oleh salah seorang tertuduh pada masa kedua khalifah itu; dan ketika akan dijatuhi hukuman, 'Ali bertanya kepadanya, "Demi Tuhan, aku mengharap Engkau menjawab pertanyaanku dengan jujur, sudah berapa kali engkau mencuri?" Si terhukum menjawab, "Sudah dua puluh satu kali." Dua puluh satu kali berarti berulang-ulang dan telah menjadi kebiasaan sehingga wajar bila dikenakan hukuman. Pengertian semacam inilah yang ingin digambarkan oleh kata *khâthi'ah* ( خَاطِئَة ). ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## KHATTÂR ( خَتَّار )

Kata *khattâr* ( خَتَّار ) adalah bentuk superlatif *(mubâlaghah)* dari *khâtir* ( خَاتِر ). Berasal dari akar kata *khâ, tâ',* dan *râ'* dengan wazan *khatara - yakhturu - khatran* ( خَتَرَ – يَخْتُرُ – خَتْرًا ). Dalam Al-Qur'an disebut satu kali, di dalam surah Luqmân [31]: 32.

Kata *khattâr* ( خَتَّار ) menunjukkan arti kelebihan/puncak di dalam bidangnya. Sedang makna dasarnya adalah suatu kelemahan yang melekat pada diri orang yang sebelumnya kuat. Ungkapan *khatarar rajulu fî ma'îsyatih* ( خَتَرَ الرَّجُلُ فِى مَعِيْشَتِهِ ) digunakan untuk menggambarkan seseorang yang kuat/mampu untuk bekerja, tetapi senantiasa diselimuti oleh rasa malas. Selain itu, juga bisa bermakna 'pengkhianat', yang seringkali ingkar tehadap janji yang dibuatnya. Jadi, kalau kata tersebut diartikan dengan 'lemah', maka puncak kelemahan adalah *khattâr* ( خَتَّار ), demikian juga halnya bila diartikan dengan 'pengkhianat', maka kata *khattâr* ( خَتَّار ) bermakna 'puncak dari sifat pengkhianat yang tidak ada bandingnya'.

Kalau dilihat, makna ayat 32 QS. Luqman [31] lebih relevan dengan pengertian kedua, karena ayat tersebut menggambarkan betapa seseorang yang sedang dalam pelayaran di lautan lepas diempas ombak yang sangat kuat. Pada saat-saat genting itu mereka berdoa kepada Allah dengan ikhlas, bahwa mereka akan berlaku baik dan senantiasa taat kepada Allah bila mereka terhindar dari bahaya yang sedang mengancam, tetapi ternyata setelah lepas dari bahaya tersebut mereka melupakan janji dan keikhlasan mereka untuk tunduk kepada Allah. Pengertian pertama dari kata tersebut juga bisa digunakan karena salah satu sikap kelemahan yang tidak ada bandingnya adalah sikap ingkar janji dan tidak menyadari apa yang pernah dijanjikannya di saat ia mengalami kesulitan karena sewaktu ia telah terlepas dari ancaman yang melanda ia lupa akan janji-janjinya.
❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## KHAUDH ( خَوْض )

Kata *khaudh* ( خَوْض ) adalah bentuk *Mashdar* dari *khâdha – yakhûdhu – khaudhan wa khiyâdhan*

( خَاضَ – يَخُوْضُ – خَوْضًا وَخِيَاضًا ) yang berarti 'masuk' atau 'mencampur'. Kata *khaudh* di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 12 kali.

Ar-Raghib Al-Ashfahani menyebutkan kata *khaudh* berarti 'masuk ke dalam air dan berjalan di dalamnya'. Sementara itu, Al-Qurthubi di dalam tafsirnya mengatakan bahwa pada mulanya kata *khaudh* dipakai khusus berkenaan dengan air. Apabila dikatakan *khâdha Muhammad*, tanpa penjelasan maka yang dimaksudkan adalah 'Muhammad masuk ke dalam air'. Akan tetapi, pengertian kata tersebut berkembang sehingga tidak hanya terbatas pada air saja; bahkan, menjangkau semua yang dapat berfungsi menututpi sesuatu sebagaimana air menutupi dasar tempatnya. Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa kata *khaudh* berarti *khalath* ( خَلَطَ = mencampur), sedangkan Ibnu Faris, di dalam *Mu'jam Al-Maqqâyîs Al-Lughah* mengatakan arti dasar kata *khaudh* adalah 'masuk' dan 'mencampur'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khaudh* disebut di dalam pembicaraan tentang celaan terhadap perbuatan orang-orang munafik yang sesat dan tetap "tenggelam" di dalam kesesatan, seperti di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 83 dan QS. Ath-Thûr [52]: 12; dan larangan melakukan perbuatan keji tersebut, seperti QS. An-Nisâ' [4]: 140 dan QS. Al-An'âm [6]: 68.

Mereka mempermainkan dan memperolok-olokkan ayat-ayat Allah sehingga mereka tetap tenggelam di dalam kesesatan sampai memasuki pembicaraan yang lain, yang tidak memperolok-olokkan ayat-ayat Allah swt. tersebut, seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 68 dan 91 serta QS. At-Taubah [9]: 65 dan 69. ❖ *Cholidi* ❖

## KHAUF ( خَوْف )

*Khauf* merupakan *Mashdar* (infinitif) dari kata kerja *khâfa* ( خَافَ ), *yakhâfu* ( يَخَافُ ). Bentuk *Mashdar* lainnya adalah *khîfah* ( خِيْفَة ) dan *makhâfah* ( مَخَافَة ). Adapun bentuk pelaku dari kata *khauf* adalah *khâ'if* ( خَائِف ) atau *khuyyaf* ( الخُيَّف ) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal). Bentuk jamaknya adalah *khuwwaf* ( خُوَّف ), *khuyyaf* ( خُيَّف ), *khiyyaf* ( خِيَّف ), dan *khâifûn* ( خَائِفُوْنَ ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *khauf* ( خَوْف ) di dalam berbagai bentuknya terdapat di dalam 124 ayat. Sejumlah delapan belas ayat menggunakan bentuk *fi'l-mâdhî* ( فِعْل مَاض = kata kerja masa lalu), 60 ayat dengan bentuk *fi'l-mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja masa kini), 34 ayat dengan bentuk *Mashdar* (infinitif), satu ayat dengan bentuk *fi'lul-amr* ( فِعْلُ الأَمْر = kata kerja perintah), 8 ayat dengan bentuk *fi'lun-nahy* ( فِعْلُ النَّهْي = kata kerja larangan) dan tiga ayat dengan bentuk *ismul-fâ'il* ( إِسْمُ الفَاعِل = kata pelaku).

Secara etimologi, kata *khauf* berarti *al-faza'* ( الفَزَعُ = takut/khawatir), *al-qatl* ( القَتْلُ = pembunuhan), *al-'ilm* ( العِلْمُ = pengetahuan), dan *adîmul-ahmar* ( أَدِيْمُ الأَحْمَر = kulit merah yang disamak). Secara terminologi, *khauf* memunyai arti:

اِنْفِعَالٌ فِى النَّفْسِ يَحْدُثُ لِتَوَقُّعِ مَا يَرِدُ مِنَ الْمَكْرُوْهِ أَوْ يَفُوْتُ مِنَ الْمَحْبُوْبِ

*(Infi'âlun fin-nafs yahdutsu li tawaqqu'i mâ yaridu minal-makrûh au yafûtu minal-mahbûb)*

*"Kondisi (bisikan) kejiwaan yang timbul sebagai akibat dari dugaan akan munculnya sesuatu yang dibenci atau hilangnya sesuatu yang disenangi."*

Al-Ashfahani menyatakan bahwa *khauf* adalah:

تَوَقُّعُ مَكْرُوْهٍ عَنْ أَمَارَةٍ مَظْنُوْنَةٍ أَوْ مَعْلُوْمَةٍ كَمَا أَنَّ الرَّجَاءَ وَالطَّمَعَ تَوَقُّعُ مَحْبُوْبٍ عَنْ أَمَارَةٍ مَظْنُوْنَةٍ أَوْ مَعْلُوْمَةٍ فِى الأُمُوْرِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالأُخْرَوِيَّةِ

*(Tawaqqu'u makrûhin 'an amâratin mazhnûnatin aw ma'lûmatin, kamâ anna ar-rajâ' wath-thama'a tawaqqu'u mahbûbin 'an amâratin mazhnûntin aw ma'lûmatin fi al-umûr ad-dunyâwiyyah wa all-ukhrâwiyyah).*

*"Perkiraan akan terjadinya sesuatu yang dibenci karena pertanda yang diduga atau diyakini, sebagaimana harapan dan hasrat tinggi itu adalah perkiraan akan terjadinya sesuatu yang disenangi karena pertanda yang diduga atau diyakini, baik dalam urusan duniawi maupun ukhrawi."*

Ia pun melihat ada dua istilah yang berkaitan dengan masalah ini, yakni *al-khauf minallâh* ( الخَوْفُ مِنَ اللهِ = takut dari Allah) dan *at-*

*takhwîf minallâh* ( التَّخْوِيْفُ مِنَ اللهِ = membuat seseorang takut akan Allah).

*Al-khauf minallâh* ( الخَوْفُ مِنَ اللهِ = takut kepada Allah) bukanlah berupa ketakutan kepada Allah yang tergetar dan terasa di dada manusia seperti takut kepada singa. Yang dimaksudkan dengan hal ini adalah menahan diri dari perbuatan maksiat dan selanjutnya mengarahkannya untuk tunduk dan patuh kepada Allah. Oleh karena itu, tidaklah disebut sebagai orang takut (*khâif* / خَائِفٌ ), bila belum sanggup menghilangkan perbuatan-perbuatan dosa. Adapun *at-takhwîf minallâh* ( التَّخْوِيْفُ مِنَ اللهِ = membuat seseorang takut akan Allah) adalah perintah agar tetap melaksanakan dan memelihara kepatuhan kepada-Nya seperti firman-Nya di dalam QS. Az-Zumar [39]: 16 yang berbunyi, *dzâlika yukhawwifullâhu bihi 'ibâdahu, ya 'ibâdi fattaqûn* ( ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ ۚ يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ = Demikianlah Allah membuat takut hamba-hamba-Nya dengan azab itu. Maka bertakwalah kepada-Ku hai hamba-hamba-Ku).

Fakhruddin Ar-Razi di dalam menafsirkan kata *al-khauf* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 155, menjelaskan ssecara terinci asal usul "takut" tersebut. Ia menyatakan bahwa setiap sesuatu yang dijumpai manusia, baik sesuatu yang dibenci maupun yang dicintainya, akan terbagi menjadi tiga. **Pertama**, *maujûd fil-hâl* ( مَوْجُوْدٌ فِي الحَالِ = ada (terasa) pada saat itu juga). **Kedua**, *maujûd fil-mâdhî* ( مَوْجُوْدٌ فِي المَاضِي = ada [terasa] pada masa yang lampau). **Ketiga**, *maujûd fil-mustaqbal* ( مَوْجُوْدٌ فِي المُسْتَقْبَلِ = ada [terasa] pada masa yang akan datang).

Bila muncul dan terasa di dada manusia pada masa yang lampau, maka hal itu disebut dengan *dzikr wa tadzakkur* ( ذِكْرٌ وَ تَذَكُّرٌ = peringatan dan nostalgia). Bila terasa ada pada saat itu juga, maka disebut hal itu dengan *dzauq wa wijd* ( ذَوْق وَوِجْد = perasaan atau indra) yang merupakan kondisi yang dirasakan oleh tubuh. Bila ia tergetar dan memenuhi hati untuk masa esok, hal itu disebut dengan *intizhâr wa tawaqqu'* ( اِنْتِظَار وَ تَوَقُّع = penantian dan harapan).

Selanjutnya, bila sesuatu yang dinantikan itu berupa kebencian yang akan mengakibatkan timbulnya rasa sakit di hati, hal itu disebut dengan *khauf wa isyfâq* ( خَوْف وَ إِشْفَاق = takut), sedangkan bila berbentuk kecintaan dan harapan, maka disebut dengan *irtiyâh* ( اِرْتِيَاح = kesenangan atau kepuasan hati). Dengan demikian, *al-khauf* ( الخَوْفُ = takut) adalah:

تَأَلُّمُ القَلْبِ لانْتِظَارِ مَا هُوَ مَكْرُوْهٌ عِنْدَهُ وَ الرَّجَاءُ هُوَ ارْتِيَاحُ القَلْبِ لِانْتِظَارِ مَا هُوَ مَحْبُوْبٌ عِنْدَهُ

*(ta'allum al-qalb li-ntizhâr mâ huwa makrûhun 'indahu, war-rajâ' huwa irtiyâh al-qalb li-ntizhâr mâ huwa mahbûb 'indahû).*

*"Takut* (al-khauf) *adalah rintihan hati di dalam menunggu sesuatu yang dibenci keberadaannya, sedangkan harapan* (ar-rajâ') *adalah kepuasan hati di dalam menunggu sesuatu yang diinginkan kedatangannya."*

Di dalam Al-Qur'an terdapat enam belas ayat yang kata *khauf* ( الخَوْفُ ) selalu mendahului kata *al-huzn* ( الحُزْنُ ), seperti redaksi ayat yang termaktub dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62, 112, 274, dan 277, *Wa lâ khaufun 'alaihim wa lâ hum yahzanûn* ( وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ = Tidak ada rasa takut bagi mereka dan tidak pula mereka bersedih hati). Menurut Ar-Razi bahwa hal ini disebabkan karena sesungguhnya penghilangan sesuatu yang tidak diharapkan mendahului dari sesuatu permohonan apa yang diinginkan. Ini menunjukkan bahwa seorang *mukallaf* ( مُكَلَّف = yang dibebani hukum) yang patuh kepada Allah tidak akan menjumpai rasa ketakutan ketika ia berada di dalam kubur pada Hari Kiamat, pada hari perhitungan dan ketika di *shirâth*, seperti terlihat pada firman Allah di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 103,

لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ

*(lâ yahzunuhumul-faza'u al-akbar wa tatalaqqâhumul-mala'ikatu, hadzâ yaumukumul-ladzî kuntum tû'adûn). "Mereka tidak disusahkan oleh ketakutan yang besar (pada Hari Kiamat); dan mereka disambut oleh para Malaikat, berkata: Inilah harimu yang telah dijanjikan kepadamu".*

Allah menginformasikan melalui Al-Qur'an

agar manusia takut dan waspada kepada beberapa hal, antara lain: takut hanya kepada Allah bukan kepada setan (QS. Âli 'Imrân [3]: 175, QS. Al-An'âm [6]: 80, dan QS. An-Nahl [16]: 50); takut tidak berlaku adil (QS. An-Nisâ' [4]: 3); takut kepada azab (QS. Al-Anfâl [8]: 48, QS. Ar-Ra'd [13]: 13, dan QS. Al-Insân [76]: 10); takut kepada Hari Kiamat (QS. Al-An'âm [6]: 51, QS. Al-A'râf [7]: 59, QS. Yûnus [10]: 15, dan QS. Al-Insân [76]: 10); takut kepada khianat suatu golongan (QS. Al-Anfâl [8]: 58 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 12); takut kepada musuh (musyrik Quraisy) (QS. Al-Anfâl [8]: 26 dan QS. Thâhâ [20]: 68); takut kepada janji (QS. Ibrâhîm [14]: 14); takut kepada kematian (QS. Ibrâhîm [14]: 14, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 14, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 40); takut kepada generasi penerus yang miskin (QS. An-Nisâ' [4]: 9); dan takut kepada pergantian keimanan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 108). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## KHAZÂ'IN ( خَزَائِن )

Kata tersebut adalah bentuk jamak dari kata *al-khazînah* yang berarti 'tempat menyimpan sesuatu sehingga terpelihara dari tangan yang usil'. Al-Ashfahani berpendapat, kata tersebut berasal dari *khazana* yang berarti 'menyimpan sesuatu pada perbendaharaannya' dan digunakan pula untuk arti setiap 'penyimpanan', seperti menyimpan rahasia. Ibnu Zakaria menyatakan bahwa kata tersebut juga berasal dari akar kata *kh-z-n* yang makna aslinya adalah 'memelihara sesuatu'. *Khazantu dirhaman* ( خَزَنْتُ دِرْهَمًا ) berarti 'aku menyimpan uang dirham'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khazâ'in* disebut delapan kali. Dua kali di antaranya dihubungkan dengan Allah, *khazâinullâh*. Di dalam konteks ini kata *khazâ'in* diartikan 'perbendaharaan' yang isinya berbagai peristiwa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Peristiwa tersebut hanya diketahui oleh Allah. An-Nawawi dan Al-Maraghi mengatakan bahwa sungguh pun Nabi memiliki pangkat kenabian atau kerasulan; namun, ia tidak mengetahui perbendaharaan Tuhan. Hadits Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan istilah tersebut adalah *rahmatullâh* ( رَحْمَةُ الله = kasih sayang Allah), kekuasaan dan keputusan-Nya. Sementara ada pula mufasir yang mengartikan kata tersebut sebagai 'rezeki untuk makhluk Tuhan'. (Lihat QS. Al-An'âm [6]: 50).

Selanjutnya, dua kali kata *khazâ'in* dihubungkan dengan kata *rahmatullâh* sehingga menjadi *khazâ'in rahmati rabbik*. Di dalam konteks ini kata tersebut berarti 'harta benda' atau 'rezeki yang akan diberikan Allah kepada manusia'. Manusia tidak diberitahu tentang rezekinya itu, karena manusia memunyai sifat enggan membelanjakan hartanya, karena kikir. (QS. Al-Isrâ' [17]: 100).

Apabila pada uraian di atas seluruh kata *khazâ'in* dihubungkan dengan kata Allah maka pada QS. Yûsuf [12]: 15, kata tersebut dihubungkan dengan seorang nabi, dalam hal ini Nabi Yusuf. Kata tersebut digunakan untuk arti 'perbendaharaan yang ada di dunia ini'. Nabi Yusuf pernah diangkat sebagai bendaharawan negeri Mesir karena Yusuf termasuk orang yang cerdas lagi berilmu. ❖ *Abuddin Nata* ❖

## KHILÂL ( خِلَال )

Kata *khilâl* ( خِلَال ) adalah bentuk jamak dari kata *al-khalal* ( الخَلَل ) seperti kata *jibâl* ( جِبَال ) bentuk jamak dari kata *jabal* ( جَبَل ). Kata tersebut berarti 'celah', 'lubang', 'sela-sela', atau 'belahan yang terdapat di antara dua benda'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khilâl* ( خِلَال ) disebut delapan kali, tersebar di dalam tujuh surah dan digunakan untuk mengisahkan berbagai peristiwa dengan arti yang berbeda-beda. **Pertama**, digunakan untuk menunjukkan 'celah-celah yang terdapat pada awan yang saling berhimpitan', dan dari awan itu Allah menurunkan air hujan. (Lihat QS. An-Nûr [24]: 43 dan QS. Ar-Rûm [30]: 48). Di dalam konteks ini Ath-Thabarsi mengartikan *khilâl* ( خِلَال ) sebagai 'tempat keluarnya tetesan air hujan'.

**Kedua**, kata *khilâl* ( خِلَال ) digunakan untuk menunjukkan 'celah-celah yang membelah dua buah kebun', dan dari celah-celah itu mengalirlah sungai dengan deras. Kebun-kebun itu kemudian

menjadi subur, pohon-pohonnya berbuah lebat dengan siraman air yang berada di sisinya. Di dalam konteks ini Al-Maraghi mengartikan *khilâl* ( خِلاَل ) sebagai *wasathul-jannatain* ( وَسَطُ الْجَنَّتَيْنِ = pertengahan di antara dua sungai) (Lihat QS. Al-Kahfi [18]: 33).

**Ketiga**, kata *khilâl* ( خِلاَل ) digunakan untuk menunjukkan 'celah-celah yang terdapat pada barisan pasukan kaum Muslim'. Ke dalam celah-celah tersebut kemudian masuklah orang-orang munafik untuk membuat kerusuhan dan kekacauan. Di dalam konteks ini Al-Maraghi mengartikan kata *khilâl* ( خِلاَل ) sebagai 'tempat masuk', yaitu tempat masuknya kaum munafik ke dalam barisan pasukan kaum Muslim (lihat QS. At-Taubah [9]: 47). ❖ *Abuddin Nata* ❖

## KHINZÎR ( خِنْزِيْر )

Kata *al-khinzîr* ( اَلْخِنْزِيْر ) adalah bentuk tunggal dari *khanâzîr* ( خَنَازِيْر ), sebuah kata Arab yang kemungkinan akar katanya berasal dari *khanzara* ( خَنْزَرَ ). *Khinzîr* adalah 'nama sejenis binatang menyusui, bermulut panjang, berkulit tebal'. Di Indonesia, binatang tersebut dinamai 'babi'. Muhammad Ismail Ibrahim di dalam kitabnya, *Mu'jam Alfâzh wal-A'lâmil-Qur'âniyah* mengatakan bahwa *khinzîr* adalah 'nama jenis binatang yang dianggap najis'. Selain nama binatang, di dalam kitab *Lisânul-'Arab* dikatakan bahwa kata *khinzîr* juga dipakai untuk nama manusia, seperti nama Ibnu Aslam bin Huna'ah Al-Asadi. Selain itu, *al-khanâzîr* juga dipakai untuk penyakit kelenjer (semacam TBC) yang di dalam bahasa Inggris disebut *scrofula*.

*Babi* (khinzîr) *disebut "rijsun" karena kotor dan berbahaya*

Kata *al-khinzîr* berulang disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 173, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, 60, QS. Al-An'âm [6]: 145, dan QS. An-Nahl [16]: 115. Penyebutan kata tersebut empat kali beriringan dengan kata *al-maitatu* ( اَلْمَيْتَةُ = bangkai) dan *ad-dâmu* ( اَلدَّمُ = darah) serta hanya satu kali berpasangan dengan kata *al-qirdatu* ( اَلْقِرْدَةُ = kera), yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 60.

Melihat pada teks ayat di dalam Al-Qur'an, tidak ditemukan makna lain dari kata *al-khinzîr* selain dari 'babi'. Disebut-Nya kata *khinzîr* di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan keharaman memakan daging *khinzîr* karena daging tersebut dianggap najis. Untuk memahami kenapa daging babi dikatakan najis, para ulama berbeda pendapat.

Muhammad Abduh mengemukakan beberapa alasan, di antaranya karena babi memakan kotoran, dagingnya mengandung cacing pita yang berbahaya terhadap kesehatan manusia. Kemudian, di samping mengandung lemak, daging babi juga memunyai urat/serat yang keras, yang sulit dihancurkan oleh pencernaan. Alasan lain berdasarkan alasan yang dikemukakan Allah di dalam firman-Nya pada QS. Al-An'âm [6]: 145,

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ...

*(Qul lâ ajidu fî mâ ûhiya ilayya muharraman 'alâ thâ'imin yath'amuhu illâ an yakûna maitatan au daman masfûhan au lahma khinzîrin fainahu rijsun...)*

*"Katakanlah, "Tidak aku peroleh di dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang ingin memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, darah yang mengalir, atau daging babi karena sesungguhnya semua itu kotor..."*

Allah mengatakan, diharamkan-Nya memakan babi karena babi tersebut *rijsun* (najis).

*Rijsun* bisa dipahami di dalam dua makna, yaitu kotor dan berbahaya ( الضَّرَر ). Lafal *rijsun* selalu dikaitkan dengan kejelekannya, baik bendanya itu sendiri maupun maknanya (tidak dijelaskan oleh Muhammad Abduh secara rinci) sehingga najis disebut *rijsun*, dan *adh-dhâr* juga disebut *rijsun*. Seperti firman Allah di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 90,

إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ

*(...Innamâl-khamru wal-maisiru wal-anshâbu wal-azlâmu rijsun min 'amalisy-syaithân...)*
*"...Sesungguhnya khamar, berjudi, berkorban untuk berhala, dan mengundi nasib itu adalah perbuatan setan.."*

Jadi, Muhammad Abduh mengatakan bahwa alasan ayat di atas merupakan *i'jâz* Al-Qur'an yang tidak bisa dipahami kecuali melalui pengkajian dan penelitian yang serius. Adapun kata *al-khinzîr* (babi) yang berdampingan dengan *al-qiradah* (kera) karena kedua binatang tersebut sama sifat dan perbuatannya. ❖ *Nurnaningsih* ❖

## KHITHÂB ( خِطَاب )

Kata *khithâb* ( خِطَاب ) adalah bentuk *Mashdar* dari kata *khâthaba, yukhâthibu* ( خَاطَبَ – يُخَاطِبُ ) turunan dari kata yang tersusun dari huruf-huruf *khâ* ( خ ), *thâ'* ( ط ), dan *bâ'* ( ب ) yang memunyai dua makna dasar, yaitu: **pertama**, 'pembicaraan antara dua orang' dan **kedua**, 'dua warna yang berbeda'. Makna pertama kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'berpidato' karena terjadinya pembicaraan antara orang yang berpidato dengan audiensinya; 'melamar' karena orang yang melamar berarti mengadakan pembicaraan dengan orang lain; 'mengirim surah' karena di dalam surah terdapat pembicaraan; 'keadaan' seseorang karena hal itu sering diperbincangkan; 'merayu' karena melakukan pembicaraan dengan orang lain. Demikian halnya dengan makna yang kedua yang berkembang menjadi, antara lain: 'keledai betina' dan 'khimar' karena di punggungnya terdapat satu warna yang menggaris, berbeda dengan warna bulunya yang lain; 'burung' yang me-

*Kemah-kemah* (khiyâm) *diumpamakan sebagai tempat tinggal para bidadari di surga. Bentuk dan hakekatnya, hanya Allah yang tahu.*

munyai dua warna; 'payung' yang memunyai dua warna yang berbeda.

Pecahan kata *khithâb* di dalam Al-Qur'an terulang dua belas kali dan *khithâb* sendiri terulang tiga kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 20 dan 23; QS. An-Nabâ' [78]: 37. Di dalam bentuk kata kerja terulang tiga kali, masing-masing dengan bentuk lampau, *khâthaba* ( خَاطَبَ = menyapa, mengolok-olok) terulang satu kali, terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 63 dan bentuk larangan, *lâ tukhâthib* ( لَا تُخَاطِبْ = jangan mengadu, merayu) terulang dua kali, terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan Al-Mu'minûn [23]: 27. Bentuk lain yang digunakan adalah *khathb* ( خَطْب = keadaan) seperti di dalam QS. Az-Zâriyât [51]: 31 dan *khithbah* ( خِطْبَة = lamaran) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235.

Kata *khithâb* ( خِطَاب ) di dalam QS. Shâd [39]: 20 dirangkaikan dengan kata *fashl* ( فَصْل = rincian, pembeda, penjelas) sehingga menjadi *fashlul-khithâb* ( فَصْلَ الْخِطَاب ). Para ulama berbeda pendapat tentang makna rangkaian dua kata tersebut. Ada yang mengartikannya dengan 'putusan di dalam pengadilan', sebagaimana kata Qatadah dan lainnya. Ibnu Abbas mengartikannya dengan 'penjelasan atau perincian pembicaraan'. Ali bin Abi Thalib mengartikannya dengan 'mengemukakan sesuatu kaidah yang berkaitan dengan pengadilan', yaitu penuntut harus mengemukakan bukti dan terdakwa harus mengangkat sumpah. Ada yang berpendapat

bahwa yang dimaksud adalah penjelasan yang membedakan antara yang hak dan batil. Ada juga yang berpendapat maksudnya adalah kata yang ringkas dan padat maknanya. Keseluruhan pendapat tersebut memunyai kandungan yang sama yang jika dikompromikan maka dapat terhimpun di dalam pendapat yang dikemukakan oleh Ali bin Abi Thalib karena ayat tersebut berkaitan dengan kelebihan yang diberikan Allah kepada Nabi Daud, salah satu di antaranya adalah kemampuannya dalam menyelesaikan masalah orang yang berperkara.

Di dalam ayat 23 kata, *khithâb* ( خِطَاب ) diartikan dengan 'berdebat' atau 'berbicara'. Penggunaan kata itu juga berkaitan dengan Nabi Daud as. yang menghadapi dua orang yang berperkara, salah satu di antaranya mengatakan bahwa lawannya itu lebih kuat dan hebat di dalam hal berdebat sehingga ia harus menyerahkan kambing satu-satunya yang ia miliki kepada lawannya. Menurut para ulama, perkara yang diperhadapkan kepada Nabi Daud tersebut merupakan teguran kepadanya karena ia telah memunyai 99 orang istri, tetapi karena tertarik kepada istri umatnya, maka ia mengajak suaminya itu untuk ikut berperang sehingga kalau ia meninggal, Nabi Daud memunyai alasan untuk menikahinya. Akan tetapi, penafsiran tersebut lebih banyak mengutip dari kisah-kisah israiliyat sehingga tidak dapat dijadikan pegangan.

Di dalam QS. An-Nabâ' [78]: 37, kata *khithâb* ( خِطَاب ) digunakan berkaitan dengan Hari Kiamat, di mana tidak ada yang dapat atau memiliki kemampuan untuk berbicara kecuali dengan izin Allah. Makna *khithâb* ( خِطَاب ) di dalam ayat tersebut diperselisihkan oleh para ulama. Al-Qusai berpendapat bahwa tidak ada orang yang akan mendapatkan syafaat kecuali dengan izin Allah swt. Pendapat ini didasarkan pada QS. Thâhâ [20]: 109 yang mengatakan bahwa tidak akan ada yang mendapatkan manfaat dari suatu syafaat kecuali dengan izin-Nya. Ada juga yang berpendapat bahwa maksudnya adalah tidak ada yang mampu berbicara kepada Allah kecuali dengan izin-Nya. Pendapat ini didasari oleh QS. Hûd [11]: 105, *"tidak ada jiwa yang dapat berbicara kecuali dengan izin-Nya"*.

Di dalam kajian yuridis filosofis (*ushûl fiqih*), kata *khithâb* ( خِطَاب ) dikaitkan dengan kata Allah, *khithâb Allâh* ( خِطَابُ الله ) yang dapat dipahami sebagai 'titah' atau 'hukum Allah' yaitu berupa Al-Qur'an atau wahyu, terutama yang berkaitan dengan hukum, baik sebagai tuntutan untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan maupun sebagai pilihan, atau sebagai suatu sebab, syarat, atau penghalang, dalam kaitannya dengan tindakan manusia yang cakap melakukan perbuatan hukum.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## KHITHBAH ( خِطْبَة )

Kata *khithbah* ( خِطْبَة ) yang berasal dari kata *khathaba–yakhthubu* ( خَطَبَ – يَخْطُبُ ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235. Kata lain yang seakar dengan itu disebut 11 kali dalam 10 surah. Kata itu misalnya *khathaba* ( خَطَبَ ), *khathbu* ( خَطْبُ ), dan *al-khithâb* ( الْخِطَاب ).

Secara bahasa *khithbah* ( خِطْبَة ) berarti 'sesuatu yang diperbincangkan'. Kata itu diambil dari *al-khathb* ( الْخَطْب ) yang artinya 'mengulang pembicaraan'. Dari kata itu pula diambil kata *khuthbah* ( خُطْبَة ). *Khuthbah* berarti 'berbicara dengan memberi *mau'izhah* (nasihat)', dan *khithbah* yang berarti 'mencari pasangan/jodoh dengan cara membicarakan sesuatu yang berkaitan'.

Al-Qur'an menggunakan kata *khithbah* di dalam arti 'meminang', yaitu pemberitahuan secara resmi dari calon mempelai laki-laki kepada keluarga atau calon mempelai perempuan bahwa si laki-laki bermaksud menikahinya. Pelaksanaan peminangan dapat dilakukan dengan cara terang-terangan, dan dapat pula dengan cara sindiran (kinayah). Di dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan menyembunyikan keinginan mengawini di dalam hati (QS. Al-Baqarah [2]: 235). *Khithbah* ( خِطْبَة ) dengan cara sindiran (kinayah) dilaksanakan terhadap wanita yang ditinggal mati suaminya dan masih mengalami masa iddah (QS. Al-

Baqarah [2]: 234). *Khithbah* merupakan pendahuluan nikah. Karena itu, wanita yang sudah dipinang, tidak dibenarkan menerima pinangan laki-laki lain, sebelum peminang pertama melepaskan atau mengizinkannya.

*Khithbah* ( خِطْبَة ) yang berarti 'menyapa' digunakan untuk menggambarkan orang-orang jahil yang menyapa hamba-hamba Allah yang baik dan hamba-hamba yang baik itu membalasnya dengan ucapan yang mengandung keselamatan (QS. Al-Furqân [25]: 63), di dalam bentuk *tukhâthibu* ( تُخَاطِبُ ) kata itu berarti 'mengadu', digunakan untuk menggambarkan Nabi Nuh yang merasa kurang berkenan menerima pengaduan umatnya yang patuh tentang nasib umatnya yang zalim dan tidak mau mengikutinya karena mereka nantinya akan menerima azab, ditenggelamkan di laut (QS. Hûd [11]: 37 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 27).

Di dalam bentuk *khathb* ( خَطْب ) berarti 'dorongan (motivasi)' (QS. Thâhâ [20]: 95), juga berarti 'urusan' (QS. Al-Hijr [15]: 57). *Khathb* juga digunakan di dalam arti 'maksud' (QS. Al-Qashash [28] 23), dan kadang-kadang digunakan di dalam arti 'keadaan', seperti pertanyaan yang diajukan kepada Zulaiha ketika menggoda Nabi Yusuf agar tunduk kepadanya (QS. Yûsuf [12]: 51). *Khathb* berarti 'pembicaraan' yang diberikan (QS. Shâd [38]: 20, 23 dan QS. An-Naba' [78]: 37)

Dalam terminologi Ushul Fiqh, kata *khithab* yang dirangkaikan dengan Allah (*khithabullâh*) dipahami sebagai 'titah Allah' atau 'hukum Allah', berupa wahyu Al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan hukum, baik berupa tuntunan untuk mengerjakan atau meningggalkan, berupa pilihan maupun sebagai sebab, syarat, atau penghalang, di dalam kaitannya dengan tindakan manusia yang cakap melakukan perbuatan hukum. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## KHIYÂM ( خِيَام )

Kata *khiyâm* ( خِيَام ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 72. Kata itu adalah bentuk jamak dari *khaimah* ( خَيْمَة ) yang biasa diartikan sebagai 'kemah'.

Kata tersebut terdiri dari, *khâ'*, *yâ'*, dan *mim*, yang bermakna 'berdiri dengan kokoh dan mantap'; namun, keberadaannya dalam waktu yang terbatas sesuai dengan kebutuhan. Kemah harus berdiri dengan kukuh pada tempatnya meskipun untuk jangka waktu tertentu. Berbeda dengan pengertian kata *qiyâm* ( قِيَام )/*qâma* ( قَامَ ), yang juga bermakna 'berdiri dengan mantap dan kukuh', tetapi tidak akan pernah ada niat untuk meruntuhkan untuk selamanya.

Ayat tersebut di atas mengemukakan betapa bidadari-bidadari itu senantiasa di pingit dan di batasi geraknya hanya di dalam *khiyâm* dicontohkan bagaikan 'kemah', mantap serta kukuh, dan sewaktu-waktu bisa dipindahkan tempatnya, kalau pemiliknya memunyai keinginan untuk memindahkannya.

Penggunaan kata *khiyâm* di sini bagi para bidadari sangat erat hubungannya dengan kondisi tempat turunnya ayat-ayat tersebut. Allah memberikan contoh yang mudah dicerna dan diterima oleh akal manusia sesuai dengan hakikat makna yang dikemukakan di atas. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## KHIYÂNAH ( خِيَانَة )

Dalam bahasa Arab, kata *khiyânah* berasal dari akar kata *khâna – yakhûnu – khaunan/khiyânatan* ( خَانَ – يَخُوْنُ – خَوْنًا – وَخِيَانَةً ). Kata *khiyânah* merupakan salah satu *mashdar* (infinitif) dari kata *khâna* yang secara umum dapat berarti 'melanggar', 'tidak memenuhi', 'tidak setia', 'tidak percaya', 'palsu', 'tipu muslihat', 'durhaka'. Tetapi, bila dilihat di dalam konteks bahasa Indonesia, kata khianat banyak digunakan dalam pengertian 'mengingkari janji atau tidak bisa dipercaya'.

Kata *khiyânah* dengan segala bentuknya disebutkan 16 kali di dalam Al-Qur'an. Dua kali disebutkan dalam bentuk *mashdar*, yaitu di dalam surah Al-Anfâl [8]: 58 dan 71. Dua kali di dalam bentuk *mashdar* dari kata *khawwân* ( خَوَّان ), yaitu pada QS. Al-Hajj [22]: 38 dan QS. An-Nisâ' [4]: 107. Tiga kali di dalam bentuk kata benda yang menunjukkan kepada pelaku pria di dalam bentuk plural (*ism fâ'il jama' mudzakkar sâlim*),

terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 58, Yûsuf [12]: 52, dan QS. An-Nisâ' [4]: 105. Dan dua kali di dalam bentuk kata benda yang menunjukkan kepada pelaku wanita di dalam bentuk tunggal. Tiga kali di dalam bentuk kata kerja yang menunjukkan masa lalu (*fi'l mâdhi*), yaitu pada QS. At-Tahrîm [66]: 10, QS. Al- Anfâl [8]: 71 dan QS. Yûsuf [12]: 52. Dua di dalam bentuk kata kerja masa kini atau yang akan datang (*fi'l mudhâri'*) yang *fi'l mâdî*-nya tiga huruf, yaitu terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 27 dan dua di dalam bentuk *mudhâri'*-nya yang *fi'l mâdhi*-nya bertambah satu huruf yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 dan QS. An-Nisâ' [4]: 107.

Di dalam Al-Qur'an, kata *khiyânah* memunyai makna yang berbeda-beda sesuai dengan konteksnya. Makna 'melanggar' terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, Allah berfirman, *'alimallahu annakum kuntum takhtânûna anfusakum* (عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ =Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan hawa nafsunya). Maksudnya kamu pasti melanggar larangan itu, jika hal demikian itu dilarang. Makna di atas dapat dipahami dari sebab turun ayat. Ayat ini turun dalam rangka meluruskan pemahaman para sahabat tentang batas-batas tidak bolehnya makan, minum, dan menggauli istri pada bulan puasa. Pada awalnya sahabat memahami boleh makan, minum, dan menggauli istri pada malam hari, tetapi sebelum tidur. Kalau sudah tidur, meskipun belum fajar tidak boleh melakukan hal tersebut. Untuk itu Allah menurunkan ayat di atas agar umat Islam tidak merasa melanggar aturan agama.

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 105, kata *khiyânah* mengandung makna 'tipu muslihat' agar orang lain percaya dengan apa yang dikatakannya. Makna tersebut dapat dipahami dari sebab turunnya ayat. Di dalam satu riwayat dikemukakan, bahwa Al-Busyair bin Al-Haris membongkar gudang Rifa'ah bin Zaid (paman Qatadah bin Nu'man) dan mencuri makanan serta perangkat besi. Qatadah mengadu kepada Nabi, lalu Nabi menanyakan hal itu kepada Busyair, tetapi Busyair malah menuduh Labib bin Sahl (seorang yang jujur, bangsawan, dan hartawan). Maka turunlah QS. An-Nisâ' [4]: 105 tersebut yang menerangkan, bahwa Busyair adalah pendusta sedangkan Labib, seorang yang bersih dan jujur.

Makna lain dari *khiyânah*, yakni 'tidak setia', dapat dilihat pada kisah Nabi Yusuf as. di dalam QS. Yûsuf [12]: 52, yaitu ketika beliau memberikan pembelaan terhadap pemenjaraan dirinya karena diperdaya oleh istri majikannya, Al-Aziz. Yusuf berkata, "yang demikian itu agar ia (Al-Aziz) mengetahui, bahwa sesungguhnya aku tidak berkhianat (artinya tetap setia), tetap memelihara kehormatan istri sang penguasa (Al-Azîz) di belakangnya, dan bahwa Allah tidak merestui tipu daya orang-orang yang berkhianat (tidak setia)".

Makna lain dari *khiyânah* di dalam al-Qur'an adalah 'memandang sesuatu yang tidak boleh dipandang', seperti firman Allah di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 19 yang membicarakan tentang pandangan mata orang yang khianat dan apa yang disembunyikannnya di dalam hatinya. Menurut Ibnu Abbas, latar belakang turunnya ayat di atas adalah adanya seorang laki-laki yang berada di tengah-tengah orang banyak, lalu lewat seorang perempuan, maka laki-laki itu menampakkan diri kepada orang banyak, bahwa ia menundukkan pandangannya sewaktu wanita itu lewat. Tetapi bila orang banyak itu berpaling, maka ia memandang wanita itu kembali. Apabila orang banyak melihat lagi kepadanya, kembali ia menundukkan pandangannya dari perempuan.

Di dalam surah lain, *khiyânah* bisa berarti 'durhaka', seperti kisah kedurhakaan istri Nabi Nuh as. dan Nabi Luth as. di dalam QS. Tahrîm [66]: 10. Al-Aufi dan Ibnu Abbas mengatakan, bahwa pengkhianatan istri Nabi Nuh dengan mengatakan, bahwa suaminya gila, serta membocorkan rahasia yang dipercayakan oleh suaminya kepadanya, dan apabila ada seseorang bersama suaminya ia segera sampaikan kepada kaum Nabi Nuh, sedangkan kedurhakaan istri Nabi Luth adalah menyampaikan kepada

penduduk kota yang homoseksual apabila ada tamu laki-laki yang mengunjungi suaminya.

Makna lain dari kata *khiyânah* adalah 'mengingkari janji dan menyalahi amanat', seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 13, Al-Anfâl [8]: 27, 58, 71, dan Al-Hajj [22]: 38. Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 13, Allah memperingatkan Nabi Muhammad saw. akan pengkhianatan orang-orang Yahudi yang bekerjasama dengannya ketika penaklukan Hijaz. Allah mengatakan, bahwa mereka itu orang yang selalu menyalahi janji dan tidak bisa dipercaya kecuali hanya sedikit di antara mereka. Kemudian di dalam QS. al-Anfâl [8]: 27, diceritakan tentang orang-orang yang menyalahi janji dan tidak dipercaya untuk memegang rahasia. Adapun Ayat 58 berkenaan dengan izin Allah kepada Rasulullah saw. untuk menggempur orang-orang yang melanggar perjanjian perang.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa kata *khiyânah* yang berulang 16 kali di dalam ayat-ayat Al-Qur'an memunyai tujuh makna yang berbeda. Perbedaan makna tersebut dipahami dari segi bahasa, perkembangan makna bahasa, dan dari sebab-sebab turunnya ayat. ❖ *Nurnaningsih* ❖

## KHIYARAH ( خِيَرَة )

Kata *khiyarah* ( خِيَرَة ) disebut dua kali di dalam al-Qur'an. Namun, kata yang seasal dengan kata itu disebut 190 kali.

Kata tersebut berasal dari *khayara* ( خَيَرَ ) yang terdiri dari *kha, ya'*, dan *ra'*. Kata *khiyarah* ( خِيَرَة ) adalah *mashdar* dari *khâra, yakhîru, khîrah/ khiyarah/khairan* ( خَارَ – يَخِيْرُ – خِيْرَة – خِيَرَة – خَيْرًا ), yang berarti 'pilihan'.

Kata *khiyarah* tersebut bermakna 'kebaikan yang senantiasa didambakan oleh setiap manusia', sebagai lawan dari kejahatan. Oleh karena itu, bila seseorang ingin memperoleh hal yang terbaik ia disunahkan untuk melakukan shalat *istikhârah*, sebuah permohonan agar diberi petunjuk kepada yang terbaik.

Penggunaan kata *khiyarah* di dalam Al-Qur'an tetap konsisten pada pengertian asalnya yaitu 'suatu pilihan yang menurut perkiraan pemilih mengandung kebaikan', meskipun pada hakikatnya tidak baik karena tidak sesuai dengan ketentuan Allah. Bila Allah atau Rasul-Nya telah menentukan suatu masalah, baik yang menyangkut masalah hukum alam, hukum kemasyarakatan maupun yang menyangkut agama, manusia tidak memunyai hak untuk memilih atau menggantinya dengan yang lain, seperti dinyatakan di dalam QS. al-Qashash [28]: 68, dan QS. al-Ahzâb [33]: 36.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## KHIZY ( خِزْي )

Kata *khizy* ( خِزْي ) merupakan bentuk *ism mashdar* dari *khaziya – yakhza* ( خَزِيَ – يَخْزَى ) yang berarti 'terjauhnya atau terpisahnya seseorang dari sesuatu'. Kata ini juga mengacu kepada pengertian 'rendah', 'hina', atau 'sanksi hukum'. Bentuk *mashdar* dari kata kerja *khaziya* ( خَزِيَ ) adalah *khazyân* ( خَزْيَان ). Kata *khizy* ( خِزْي ) di dalam Al-Qur'an disebut sebelas kali, antara lain, di dalam QS. At-Taubah [9]: 63. Kata lain yang seakar dengan kata itu adalah bentuk *ism tafdhîl, akhzâ* ( أَخْزَى ) (QS. Fushshilat [41]: 16), *ism fâ'il*, yaitu *mukhzî* ( مُخْزِى ) (QS. At-Taubah [9]: 2), kata kerja *akhzâ* ( أَخْزَى ) (QS. Âl 'Imrân [3]: 192), kata kerja *nakhzâ* ( نَخْزَى ) (QS. Thâhâ [20]: 134), kata kerja, *tukhzî* ( تُخْزِي ) (QS. Âli 'Imrân [3]: 194 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 87), kata kerja *tukhzû* ( تُخْزُوْ ) (QS. Hûd [11]: 78 dan QS. al-Hijr [15]: 69), serta kata kerja *yukhzi* ( يُخْزِي ) yang disebut tujuh kali.

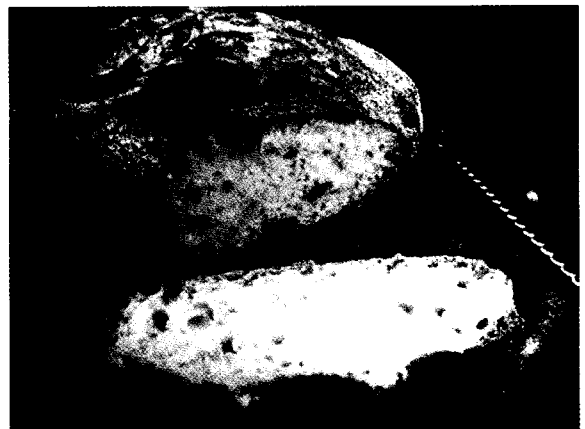
Kata *al-khizy* ( الْخِزْي ) di dalam Al-Qur'an berarti 'kehinaan' yang dapat dibedakan atas kehinaan yang dialami oleh seseorang di dalam kehidupanya di dunia berupa sanksi hukum dan kehinaan yang akan dialami di akhirat nanti berupa azab. Di antara kehinaan yang dialami oleh seseorang dalam kehidupan di dunia ini adalah sanksi hukum yang dijatuhkan kepada para pelaku tindak pidana perampokan, seperti yang disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 33. Sanksi hukum itu adalah hukuman mati, disalib, dipotong tangan dan kakinya, atau diasingkan

dari pergaulan masyarakat. Contoh lain adalah sanksi hukum berupa siksaan dengan angin topan yang bertiup dengan kencang selama beberapa hari yang ditimpakan kepada Ad sebagai balasan atas kedurhakaan, seperti yang disebutkan di dalam QS. Fushshilat [41]: 16.

Orang-orang yang akan memperoleh kehinaan di dunia, antara lain, disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85 dan 114, QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 dan 41, QS. Al-Hajj [22]: 9, serta QS. Az-Zumar [39]: 26, yaitu orang-orang yang hanya beriman pada sebagian dari ayat-ayat Allah dan mengingkari sebagian yang lain, atau mengubahnya, orang-orang yang menimbulkan kekacauan, orang-orang kafir dan mendustakan ayat-ayat Allah. Kehinaan di akhirat akan dialami oleh orang-orang yang menentang agama Allah dan menentang Rasul-Nya, berupa azab neraka jahanam, seperti yang disebut di dalam QS. At-Taubah [9]: 63. ❖ *Zulfikri* ❖

## KHUBZ ( خُبْز )

Kata *khubz* berasal dari kata *khabaza – yakhbizu – khabzan* ( خَبَزَ – يَخْبِزُ – خَبْزًا ) artinya 'membuat roti'. *Al-khubzah* ( الخُبْزَة ), yang seakar dengan *khubz*, berarti *'ath-thulmah'* ( الطُّلْمَة = adonan yang dibakar di atas *al-mallah* [bara api] sampai masak). Sedang *al-khubz* ( الخُبْز ) yaitu 'yang dimakan', artinya sudah dibakar di atas bara api dan siap dimakan. Kata *al-khabaz* ( الخَبْز ) dengan *fathah* adalah bentuk *mashdar* dari *khabaza*, dan bentuk *ism fâ'il*-nya yang berarti 'pembuat roti' adalah *al-khâbiz* ( الخَابِز ) atau *al-khubbâz* ( الخَبَّاز ) (bentuk *shigah mubâlagah*). Arti lain dari *khubz* adalah: 1) *adh-dharbu bil-yadain* ( الضَّرْبُ بِالْيَدَيْنِ = memukul dengan dua tangan), 2) *adh-dharbu bil-yadi* ( الضَّرْبُ بِالْيَدِ = memukul dengan satu tangan). Yang jelas menurut Ibnu Manzhur, *adh-dharb* ( الضَّرْب = memukul) disebut *khubz* atau roti karena di dalam proses pembuatannya menggunakan tangan sebagai alat memukul adonan tanpa mengerahkan kekuatan penuh. Pendapat senada dikemukakan oleh Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsul-Lughah* bahwa kata yang berasal dari akar kata *khâ', bâ', zâ* ini menunjukkan pada satu makna pokok yaitu *'khabthus-syai' bil-yad'* ( خَبْطُ الشَّيْءِ بِالْيَدِ = memukul sesuatu dengan tangan), dan *khubz* atau roti di dalam pembuatannya memukul adonan dengan tangan.

Kata *khubz* (roti) yang secara etimologis menunjukan pada makna memukul dengan tangan, yang maksudnya adalah roti, disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an yaitu QS. Yûsuf [12]: 36, *"Dan bersama dengan dia masuk pula di dalam penjara dua orang pemuda. Salah seorang di antara keduanya berkata: Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku membawa roti di atas kepalaku, sebagiannya dimakan burung. Berikanlah kepada kami takbirnya, sesungguhnya kami memandang kamu termasuk orang-orang yang pandai (menakbirkan mimpi)"*. Ini digunakan di dalam kaitan kisah Yusuf as. ketika berada di dalam penjara. Yusuf as. ketika menolak ajakan

*Roti disebut* khubz *karena biasanya dibuat dengan memukul adonan dengan tangan.*

istri Al-Aziz, penguasa Mesir, hanya diberi satu pilihan yaitu dimasukkan di dalam penjara. Namun, Yusuf memilih penjara daripada menuruti kehendak istri Al-Aziz sebagaimana di dalam doanya kepada Tuhan. Tuhan lalu mengabulkan doanya agar terhindar dari tipu daya mereka. Di dalam penjara, ia bersama dua orang pemuda, seorang di antaranya sebelumnya bertugas melayani minuman raja dan yang satunya pembuat roti. Juru minum raja berkata kepada Yusuf, sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku memeras anggur supaya menjadi khamar, sedang yang satu lagi berkata bahwa aku membawa roti di atas kepalaku yang

sebagiannya di makan burung. Riwayat lain menyebutkan bahwa juru minum raja itu berkata sesungguhnya aku mimpi, ada sebatang anggur yang memunyai tiga cabang yang pada masing-masing cabang terdapat gugusan anggur, aku memerasnya lalu memberi minum pada raja. Juru roti raja berkata bahwa aku melihat diriku keluar dari dapur raja dengan menjunjung roti di atas kepalaku, sehingga burung-burung memakan di atasnya. Yusuf menjawab bahwa pelayan minum raja akan bertugas kembali melayani minuman raja dengan memberinya khamar. Adapun yang satunya akan disalib dan sebagian kepalanya dimakan oleh burung-burung. Menurut Al-Maraghi bahwa khamar itu tidak diperas, yang diperas adalah anggur. Akan tetapi, orang-orang Arab kadang-kadang menyebut anggur dengan khamar seperti di dalam ayat ini. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## KHUDHR ( خُضْر )

Kata *khudhr* ( خُضْر ) di dalam Al-Qur'an disebut lima kali; namun, kata lain yang seasal dengan kata itu disebut delapan kali, di antaranya di dalam QS. Yûsuf [12]: 43, QS. Al-Insân [76]: 21, QS. Al-An'âm [6]: 99, dan lain lain.

Kata tersebut terdiri dari huruf *kha', dhad,* dan *ra'*, yang dapat berbentuk *khadhira, yakhdharu, khudhr* ( خَضِرَ يَخْضَرُ خُضْر ). Makna asalnya adalah 'warna di antara putih dan hitam' dan warna hitamnya lebih dominan, sehingga lebih mirip dengan warna hijau tua. Tanaman yang terhampar menghijau dari kejauhan akan terlihat bagaikan hitam, dan karena itulah maka ia disebut *al-khadhr* ( الْخَضْر ).

Di dalam bentuk *mukhâdhirah* ( مُخَاضِرَة ) kata itu bermakna 'jual beli secara ijon (menjual buah-buahan sebelum pasti dapat dipetik)'.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk dua pengertian:

1. Hijau, seperti makna asalnya. Makna itu dapat dirujuk di dalam QS. Yûsuf [12]: 43 yang mengemukakan kisah seorang raja di Mesir yang bermimpi melihat 7 ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh 7 ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh tangkai gandum yang hijau. Juga di dalam surah yang sama pada Ayat 46, seorang pelayan istana yang dimasukkan ke dalam penjara menanyakan hal mimpi itu kepada Yusuf. Di sisi lain dengan turunnya hujan dari langit akan menumbuhkan berbagai macam tetumbuhan yang menghijau, QS. Al-An'âm [6]: 99, QS. Al-Hajj [22]: 63, dan QS. Yâsîn [36]: 80. Hijau di dalam contoh di atas menggambarkan kondisi fisik yang bersifat keduniaan.
2. Hijau yang hanya akan diperoleh oleh orang-orang yang masuk surga kelak. Makna itu ditemukan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31 dan QS. Al-Insân [76]: 21 yang menggambarkan warna pakaian sutra hijau yang dipakai oleh penghuni surga. Bantal yang dijadikan tempat bertelekan juga berwarna hijau, QS. Ar-Rahmân [55]: 76. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## KHULATHÂ' ( خُلَطَاء )

Kata *khulatha'* dan kata yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, di antaranya di dalam QS. Al-An'âm [6]: 146, QS. Yûnus [10]: 24, QS. Al-Kahfi [18]: 45, dan lain-lain.

Kata tersebut terdiri dari huruf, *khâ', lâm* dan *thâ'*, yang bermakna 'mencampurkan di antara dua unsur yang berbeda', baik benda cair maupun benda padat, atau salah satunya cair sehingga kedua unsur tersebut menyatu tanpa pembatas. Kata tersebut juga digunakan bagi seorang sahabat akrab, atau bagi dua orang yang memunyai saham di dalam satu usaha. Selain itu, secara metaforis kata yang sama juga digunakan bagi seseorang yang pembicaraannya rancu, *ikhtalatha fulân fî kalâmihî* ( إِخْتَلَطَ فُلَانٌ فِي كَلَامِهِ = pembicaraan si fulan rancu)

Di dalam konteks pembicaraan Al-Qur'an kata tersebut paling tidak mengandung tiga variasi pengertian, yaitu:

1. Tata cara bergaul (QS. Al-Baqarah [2]: 220) dengan anak yatim haruslah dengan cara yang baik karena mereka juga adalah saudaramu. Atau celaan Al-Qur'an terhadap tata

cara bergaul dua orang yang bersahabat, satu di antaranya memiliki 99 ekor kambing, yang lain hanya memilki seekor, lalu ia meiminta kambing temannya yang satu untuk dicampurkan dengan kambingnya agar genap menjadi 100 ekor (QS.Shâd [38]: 24).

2. Bercampur/melekat, (QS. Al-An'âm [6]: 146) mengilustrasikan tentang keharaman lemak bagi orang-orang Yahudi, kecuali yang masih "bercampur/melekat" di tulang punggung atau di tulang-tulang lainnya. Atau sikap dan perilaku orang-orang munafik yang senantiasa mencampuradukkan kebaikan dengan kajahatan (QS. At-Taubah [9]: 102).
3. Tumbuh dengan subur (QS. Yûnus [10]: 24). Ayat tersebut mengemukakan bahwa di antara tanda kebesaran dan keagungan Allah adalah turunnya hujan, membawa akibat terhadap kesuburan tanah sehingga tumbuh-tumbuhan akan menghijau. Selain itu, juga suatu perbandingan yang telah dikemukakan Tuhan tentang kehidupan yang bagaikan kondisi tanah yang subur tersebut di atas (QS. Al-Kahfi [18]: 45).

Ketiga pengertian di atas dapat dikembalikan pada pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas, baik yang bermakna 'tatacara bergaul' karena di dalam pergaulan terjalin hubungan dan interaksi yang akrab, menjadikan kedua pihak bercampur dan menyatu, demikian juga lemak hewan yang melekat pada tulang maupun dengan turunnya hujan, tanah bercampur dengan air, dan tumbuhan mengisap air yang ada di dalam tanah sehingga menjadi subur dan menghijau.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## KHURTHÛM ( خُرْطُوْم )

Kata *khurthûm* ( خُرْطُوْم ) adalah kata benda yang menunjuk pada arti dasar 'hidung'. Ada juga yang mengatakan, menunjuk pada 'bagian depan hidung atau ujung hidung'. Ada lagi yang mengatakan menunjuk pada 'tempat pertemuan dua langit-langit rongga mulut'. Kata itu jika dipakai untuk gajah atau babi maka ia menunjuk pada 'belalainya'. Jika dipakai pada binatang seperti kuda, sapi, dan sebagainya maka berarti 'bibirnya'. Dan jika dipakai pada manusia maka berarti 'hidungnya', ada juga yang mengatakan 'bibirnya'. Seorang yang hidungnya besar biasa disebut *khurthumâniy* ( خُرْطُمَانِيّ = besar hidung). Kata ini juga mengandung beberapa arti lain seperti 'nama khamar yang cepat memabukkan'. Demikian juga anggur yang banyak airnya yang terkadang keluar tanpa diperas biasa juga disebut *khurthûm* ( خُرْطُوْم ). Pemimpin suatu kaum disebut *kharathîmul-qaum* ( خَرَاطِيْمُ الْقَوْم ). Wanita yang sudah berusia disebut *kharathîmun-nisâ'* ( خَرَاطِيْمُ النِّسَاء ). Pedang juga dalam salah satu namanya disebut *dzûl-khurthûmah* ( ذُوْ الْخُرْطُوْمَة ). Namun, dari sekian banyak bentuk penggunaannya, kata ini lebih sering dan umum dipakai untuk binatang, khususnya gajah yang menunjuk pada belalainya sehingga bila kata ini dipakai pada manusia maka biasanya mengandung arti 'penghinaan'.

Di dalam Al-Qur'an, penggunaan kata *khurthûm* ( خُرْطُوْم ) hanya digunakan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 16. Ayat tersebut berbicara tentang keadaan orang-orang yang menentang Rasul dan mendustakan kebenaran khususnya Abu Jahal. Allah menegaskan, *"kelak akan Kami beri dia tanda pada khurthûmnya"*.

Ada beberapa penafsiran dari pemberian tanda pada *khurthûm* tersebut sebagaimana yang dikemukakan oleh Fakhrur Razi:

**Pertama,** *al-wasm* ( الْوَسْم = tanda), yaitu cap dari panas berupa seterika dan semacamnya sehingga mereka dikenal melalui cap yang dikenakan pada hidung/mukanya ataukah penandaan itu dengan memotong atau merobek telinganya.

**Kedua,** Al-Mubarrad menafsirkan *al-khurthûm* di dalam ayat itu sebagai 'hidung'. Penyebutan lafal ini merupakan penghinaan karena menggambarkan anggota tubuh manusia dengan bagian tubuh binatang seperti menunjukkan mulut seseorang dengan bibir hewan atau tangan dan kakinya dengan tangan dan kaki hewan, itu sudah biasa dipakai untuk menghina

orang tersebut.

**Ketiga,** wajah adalah merupakan tempat yang paling mulia dari semua anggota tubuh dan hidung adalah bagian muka yang paling mulia karena ia menonjol. Pemberian tanda pada *khurthûm* pada ayat itu merupakan puncak penghinaan karena memberi cap pada wajah sudah merupakan penghinaan terlebih-lebih lagi pada bagian yang paling mulia dari wajah, yaitu *khurthûm* atau hidung.

**Keempat,** ada yang berpendapat, pemberian tanda pada *khurthûm* tersebut terjadi di akhirat, ada juga yang berpendapat terjadi di dunia. Yang mengatakan terjadi di akhirat juga terdapat tiga macam penafsiran, yaitu:

1. Muqatil dan Abul Aliah yang kemudian didukung oleh Al-Farra, mengatakan bahwa yang dimaksud pemberian tanda pada *khurthûm* dalam ayat itu adalah wajahnya yang berwarna hitam sebelum dimasukkan ke dalam neraka sehingga semua orang mengenalnya sebagai pembangkang yang paling besar terhadap Rasulullah saw. Pengkhususan tanda yang hanya pada sebagian muka sebenarnya menunjuk pada muka atau wajah secara keseluruhan sebagai *majaz mursal.*
2. Allah memberikan pengetahuan pada makhluk di akhirat sehingga dapat mengenal orang yang senantiasa memusuhi Rasul dan mendustakan kebenaran.
3. Menurut Ar-Razi, ayat tersebut mengandung makna lain, yaitu di dalam memusuhi Rasul dan menentang kebenaran, karena hal itu tampak pada permukaan hidungnya maka pernyataan azab di akhirat juga ditunjukkan pada hidung tersebut.

Adapun yang mengatakan bahwa pemberian tanda di *khurthûm* itu terjadi di dunia ini juga terdapat beberapa pendapat seperti:

1. Ibnu Abbas mengatakan, Allah akan membuat hidungnya (Abu Jahal) tergores dengan pedang sehingga menjadi tanda yang akan melekat pada hidungnya selama dia hidup. Dia meriwayatkan bahwa Abu Jahal, ketika ikut terlibat di dalam perang Badar, hidungnya terkena sabetan pedang.
2. Maksud dari pemberian tanda ini adalah dia menjadi terkenal kehinaannya dan sifat jahatnya di dunia ini, artinya Allah menguraikan secara gamblang keadaan dia sehingga melekat kehinaan padanya dan tidak bisa lagi dia sembunyikan sebagaimana cap yang terdapat pada hidung yang tidak dapat disembunyikan.

Diriwayatkan dari Nadr bin Syumail bahwa yang dimaksud *al-khurthûm* di situ adalah khamar, maksudnya Allah akan meng-*had*-nya karena meminum khamar. *Khurthûm* di dalam salah satu maknanya, memang dapat berarti 'khamar' atau 'anggur', sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## KHURÛJ ( خُرُوج )

Kata *khurûj* adalah *mashdar* yang berakar dari huruf-huruf *kha'* ( خ ), *ra'* ( ر ), dan *jim* ( ج ), yang perubahan katanya ialah *kharaja – yakhruju – khurûj wa makhraj* ( خَرَجَ – يَخْرُجُ – خُرُوج و مَخْرَج ). Menurut Al-Ashfahani, maknanya ialah 'keluar dari suatu tempat', seperti tempat tinggal, negeri, atau perlindungan; atau 'keluar dari suatu keadaan', baik internal maupun eksternal.

Makna 'keluar dari suatu tempat' dapat dilihat antara lain di dalam QS. Maryam [19]: 11, *Fa kharaja 'alâ qaumihi minal-mihrâb* ( فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ = Maka ia [Zakaria] keluar dari mihrab menuju kaumnya). *Mihrâb* di dalam ayat di atas adalah tempat khusus di dalam masjid tempat Zakaria selalu melakukan shalat. Di dalam penggunaan sehari-hari maknanya adalah tempat khusus di bagian depan masjid tempat imam biasanya mengimami shalat berjamaah.

Makna 'keluar dari suatu keadaan' dapat ditemukan pada QS. Thâha [20]: 22,

وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ

*(Wadhmum yadaka ilâ janâhika takhruj baidhâ'a min gairi sû'in âyatan ukhrâ)*

*"Kepitkanlah tanganmu ke ketiakmu; niscaya ia keluar menjadi putih cemerlang tanpa cacat, sebagai mukjizat yang lain."*

Kata *kharaja* bila dirangkaikan ke preposisi *'alâ* menjadi خَرَجَ عَلَى, dapat berarti 'memberontak' atau 'memerangi'. Perbedaan di antara makna ini dengan makna bentuk lafal yang sama di dalam QS. Maryam [19]: 11 dapat diketahui melalui pemakaiannya dalam kalimat maupun konteksnya.

Di antara kata turunannya ialah *khurûj* ( خُرُوْج ), yaitu *mashdar*, yang di dalam Al-Qur'an dirangkaikan ke kata *yaum* ( يَوْم ) dan berarti 'hari kebangkitan', seperti firman-Nya di dalam QS. Qâf [50]: 42, *Yauma yasma'ûnash-shaihata bil-haqqi dzâlika yaumul khurûj* ( يَوْمَ يَسْمَعُونَ ٱلصَّيْحَةَ بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُرُوجِ = Pada hari mereka mendengar teriakan dengan sebenar-benarnya, itulah hari keluar [dari kubur]). Menurut Abu Ishaq, yang dimaksud dengan *yaumul-khurûj* ialah hari pada saat manusia keluar dari kuburnya dan itulah hari kebangkitan; menurut Abu Ubadah, *yaumul-khurûj* adalah salah satu nama Hari Kiamat.

*Kharaja* merupakan kata kerja bentuk intransitif, *al-fi'lul-lâzim* ( الفِعْلُ اللاَّزِم ). Kata ini di dalam Al-Qur'an ditemukan banyak sekali di dalam berbagai macam pola perubahannya yang dipengaruhi oleh perubahan subjek atau pelaku. Yang di dalam pola kata kerja perfektum, *al-fi'lul-mâdhî* ( الفِعْلُ المَاضِي ) saja terdapat di dalam tiga belas ayat dan di dalam pola kata kerja imperfektum, *al-fi'lul-mudhâri'* ( الفِعْلُ المُضَارِع ) terdapat di dalam tiga puluh ayat. Di antara contohnya di dalam Al-Qur'an dapat dilihat pada QS. Maryam [19]: 11 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 43 di atas. Adapun yang dengan pola kata kerja perintah, *fi'lul-amar* ( فِعْلُ الأَمْر ) terdapat di dalam tujuh ayat, misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 18, *Qâla-khruj minhâ madz'ûmam-madhûrâ* ( قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا = Allah berfirman, "Keluarlah kamu dari surga itu sebagai hamba yang hina dan terusir").

Perubahan kata *khurûj* ke bentuk partisip aktif, *ism fâ'il* ( إِسْمُ الفَاعِل ) terdapat di dalam tiga ayat saja. Menurut W. M. Thackston, makna partisip aktif di dalam suatu kalimat dapat menunjuk pada suatu peristiwa, kejadian, atau perbuatan yang sedang atau akan terjadi, seperti halnya kata kerja imperfektum, yang padanannya di dalam gramatika bahasa Inggris ialah *active participle*. Misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 167, *Wa mâ hum bi khârijîna minan-nâr* ( وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ = Sekali-kali mereka tidak akan keluar dari api neraka). Maksud ayat ini ialah Allah memberitakan kepada orang-orang yang menyekutukan-Nya bahwa mereka akan masuk neraka dan tidak akan keluar darinya. Makna ayat di atas senada dengan makna firman-Nya di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 107, *Rabbanâ akhrijnâ minhâ fa in 'udnâ fa innâ zhâlimûna* ( رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ = Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami daripadanya [dan kembalikanlah kami ke dunia]; maka jika kami kembali [juga kepada kekufuran], sesungguhnya kami adalah orang-orang yang lalim). Demikian pula makna Ayat 11 QS. Ghâfir [40).

Dari bentuk intransitif, *kharaja* dapat diubah ke dalam bentuk kata kerja transitif, *al-fi'lul-muta'addî* ( الفِعْلُ المُتَعَدِّي ) dengan menambahkan awalan berupa hamzah ( ء ) sehingga menjadi *akhraja – yukhriju – ikhrâj wa mukhraj* ( أَخْرَجَ - يُخْرِجُ - إِخْرَاج وَمُخْرَج ) yang artinya 'mengeluarkan' atau 'memunculkan', baik dengan arti fisik, *al-a'yân* ( الأَعْيَان ) maupun non-fisik, *al-ma'ânî* ( المَعَانِي ). Menurut Al-Ashfahani, pemakaian dengan arti fisik adalah yang terbanyak di dalam Al-Qur'an. Misalnya di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 5, *Kamâ akhrajaka rabbuka min baitika bil-haqq* ( كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ = Sebagaimana Tuhanmu menyuruhmu pergi [mengeluarkanmu] dari rumahmu dengan kebenaran). Kata "mengeluarkanmu" di dalam ayat ini menghendaki keluarnya seseorang dari rumahnya secara fisik dan bukan rohaninya saja. Dengan arti nonfisik dapat diketemukan seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 148, *Qul hal 'indakum min 'ilmin fa tukhrijûhu lanâ* ( قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ = Katakanlah, "Adakah kalian memunyai sesuatu pengetahuan sehingga dapat kalian mengemukakannya kepada Kami?"). Maksud "mengemukakan pengetahuan" di sini ialah mengeluarkan sesuatu yang abstrak dan tidak indriawi di dalam wujud pengetahuan tentang "kehendak" Allah yang menyebabkan

mereka menyekutukan-Nya dan mengharamkan apa yang dihalalkan-Nya. Mereka berpendapat bahwa perbuatan mereka itu adalah atas kehendak Allah, dan jika Allah menghendaki yang lain, niscaya perbuatan itu tidak mereka lakukan.

Maknanya di dalam bentuk transitif yang lain adalah 'penciptaan' yang semata-mata merupakan perbuatan Allah; misalnya QS. An-Nahl [16]: 78, *Wa-llâhu akhrajakum mim-buthûni ummahâtikum lâ ta'lamûna syai'â* ( وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا = Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu di dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun). Maksud ayat ini ialah bahwa penciptaan manusia pada hakikatnya merupakan perbuatan Allah; namun, proses kejadiannya sejak dari pertemuan ovum dengan sperma sampai terwujudnya makhluk lain sebagaimana dijelaskan QS. Al-Mu'minûn [23]: 14, ada di dalam rahim ibu. Setelah sempurna penciptaannya, ia dilahirkan atau dikeluarkan dari rahim ibunya.

Di samping itu, terdapat pula kata kerja perfektum bentuk transitif dengan pola diatesis aktif, *mabnî lil-ma'lûm* ( مَبْنِيّ لِلْمَعْلُوم ), misalnya di dalam Surah Az-Zalzalah [99]: 2 dan diatesis pasif, *mabnî lil-majhûl* ( مَبْنِيّ لِلْمَجْهُول ), misalnya di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 11. Sebagai kata kerja imperfektum dengan kedua polanya terdapat di dalam 53 ayat, misalnya QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 35. Adapun yang dalam bentuk kata kerja perintah terdapat di dalam sembilan ayat, misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 75.

Perubahan lainnya yang ditemukan adalah penambahan huruf *hamzah* ( ء ), *sîn* ( س ), dan *tâ'* ( ت ) pada akar kata *kharaja* sehingga menjadi *istakhraja – yastakhriju – istikhrâj* ( اِسْتَخْرَجَ - يَسْتَخْرِجُ - اِسْتِخْرَاج ). Penambahan semacam ini dapat menunjukkan pada makna kausatif sehingga *istakhraja* berarti 'menyebabkan (sesuatu) keluar' atau 'mengeluarkan'. Kata ini digunakan Al-Qur'an dalam bentuk kata kerja perfektum dan imperfektum pada empat ayat. Misalnya pada QS. Yûsuf, [12]: 76, *tsumma-stakhrajahâ min wi'â'i akhîhi* ( ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ = Kemudian dia [Yusuf] mengeluarkan piala raja [takaran] itu dari karung saudaranya). Perbuatan tersebut dilakukan Yusuf sebagai siasat untuk menahan saudaranya (Bunyamin) agar tetap berada di sampingnya.

Satu makna lagi yang berasal dari akar kata *kha', ra',* dan *jim,* yakni bentuk *kharj* ( خَرْج ) dan *kharâj* ( خَرَاج ). Keduanya bentuk *mashdar* yang memiliki beberapa arti, antara lain 'pengeluaran untuk diberikan sebagai pemasukan bagi yang menerima, upeti, uang sewa, atau pajak tanah', seperti yang ditetapkan Khalifah Umar bin Al-Khattab ra. atas tanah yang subur di Irak. Di dalam Al-Qur'an, kedua kata, *kharj* dan *kharâj,* terdapat di dalam satu ayat, yakni QS. Al-Mu'minûn [23]: 72,, *Am tas'aluhum kharjan fa kharâju rabbika khair* ( أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ = Atau kamu minta upah kepada mereka? Padahal upah dari Tuhanmu adalah lebih baik?). Di dalam kaitan dengan kedua kata itu, Al-Ashfahani menjelaskan bahwa kata *kharj* maknanya lebih umum daripada kata *kharâj; kharj* bisa berarti 'pengeluaran' yang merupakan antonim dari *dakhl* ( دَخْل = pemasukan atau pendapatan), sedangkan *kharâj* pemakaiannya khusus untuk pajak tanah. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## KHUSR ( خُسْر )

Kata *khusr* ( خُسْر ) dengan berbagai kata turunannya dijumpai di dalam Al-Qur'an sebanyak 65 kali yang tersebar di dalam 35 surah. Secara harfiah, arti dasar kata *khusr* ( خُسْر ) adalah *naqsh* ( نَقْص = berkurang). Kata ini dipergunakan untuk menunjukkan berkurangnya modal, seperti kerugian di dalam perniagaan. Kemudian kata *khusr* ( خُسْر ) dipakai untuk menunjukkan keadaan manusia. Dengan demikian, dikenallah kerugian secara eksternal, seperti kerugian harta dan kerugian wibawa kedunian. Juga, kerugian yang bersifat internal seperti kesehatan, keselamatan, akal, iman, dan pahala.

Al-Qur'an menggunakan kata *khusr* ( خُسْر ) antara lain di dalam kaitan sebagai berikut:

1. Tidak konsekuen. Sikap yang dianggap

merugikan apabila terus hanyut oleh pertimbangan material yang sifatnya seketika sehingga tidak memunyai pendirian yang tegas dan jelas. Termasuk di dalam menyembah Allah dengan berada di tepi. Manakala mendapatkan kebajikan maka tetaplah ia di dalam ibadahnya. Sebaliknya, apabila berada di dalam bencana maka yang dipersalahkan adalah Allah (QS. Al-Hajj [22]: 11). Sikap mental yang tidak konsekuen menjurus kepada tindakan mengada-ada (QS. Hûd [11]: 21 dan 22).

Kendatipun dibenarkan penggunaan akal secara optimal untuk memperhitungkan keuntungan atau kerugian suatu rencana perbuatan (QS. Al-An'âm [6]: 20), harus disadari bahwa petunjuk dan rahmat Allah itulah yang paling berperan di dalam menentukan keberhasilan suatu usaha (QS. Al-Baqarah [2]: 64 dan QS. Al-A'râf [7]: 178). Hal ini terbukti di dalam pengalaman Nabi Adam bersama istrinya, Hawa, Musa, dan Nuh (QS. Al-A'râf [7]: 23 dan 149, QS. Hûd [11]: 47, QS. Al-Isrâ' [17]: 82; QS. Nûh [71]: 21).

2. Mengikuti setan. Setan dinyatakan oleh Al-Qur'an sebagai musuh berat bagi manusia. Beberapa kasus kerugian akibat bisikan setan itu adalah memotong telinga binatang ternak yang akan dipersembahkan kepada berhala dan mengubah agama Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 119); membunuh anak karena kebodohan (QS. Al-An'âm [6]: 140); berbohong seperti yang dilakukan oleh saudara-saudara Yusuf kepada Ya'qub bahwa Yusuf telah dimakan oleh serigala dengan menunjukkan bukti palsu berupa pakaian Yusuf yang dilumuri darah kibas (QS. Yûsuf [12]: 14); dan Kabil yang membunuh saudaranya, Habil, (QS. Al-Mâ'idah [5]: 30).
3. Tidak jujur di dalam menimbang atau menakar. Menimbang dan menakar adalah lambang dari kegiatan muamalah. Manusia sebagai *homo-economicus*, berbuat mengurangi timbangan atau takaran berarti menganiaya dan melanggar hak-hak individu dan masyarakat, yang pada gilirannya, menimbulkan malapetaka. Di samping itu, kegiatan muamalah bukanlah persoalan dunia semata. Munasabah ayat-ayat yang membicarakan hal tersebut, yaitu QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 181; QS. Ar-Rahmân [55]: 9 dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 3, menegaskan adanya keterkaitan di antara pekerjaan menakar dan menimbang dengan takwa dan hari akhirat. Karena itu, perbuatan tersebut sangat dicela karena dapat merugikan orang lain dan diri sendiri.
4. Mengingkari kebenaran ajaran Allah. Kerugian dan penyesalan yang paling besar adalah mengingkari sendi ajaran Allah. Empat ayat yang menggunakan kata *khasr*, yaitu QS. Al-An'âm [6]: 12 dan 31; QS. Yûnus [10]: 45 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 12 menyebutkan pengingkaran akan pertemuan dengan Allah pada hari akhirat. Pengingkaran lainnya adalah tentang keberadaan Rasul, khususnya Nabi Muhammad, padahal keimanan terhadap Rasul merupakan kewajiban secara akal guna membantu manusia menemukan kebenaran di dalam hidup, sekaligus sebagai pengamal pertama ajaran yang dibawanya untuk diteladani di dalam beriman kepada Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 27, QS. Âli 'Imrân [3]: 85, QS. Hûd [11]: 63, QS. Al-Kahfi [18]: 103, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 70, QS. An-Naml [27]: 5, QS. Al-'Ankabût [29]: 52, QS. Az-Zumar [39]: 63 dan 65, QS. Al-Mu'min [40]: 78, QS. Fushshilat [41]: 23 dan 25, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 27, dan 121 serta QS. Al-Ahqâf [46]: 18.

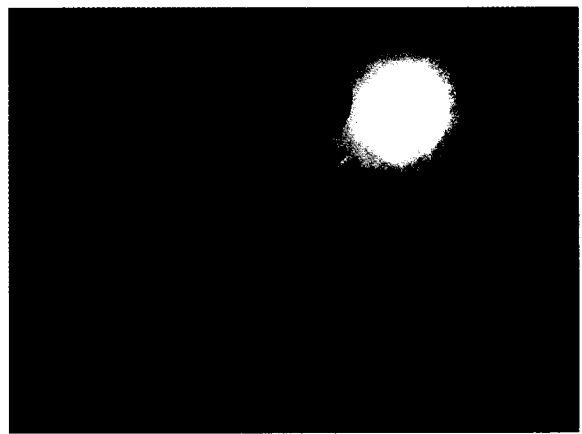
Beberapa bentuk kerugian yang dikemukakan Al-Qur'an ternyata tidak selalu identik dengan persoalan kehidupan dunia, tetapi lebih ditekankan pada hal-hal spiritual dan ukhrawi yang sifatnya imani. Untuk itu, diperlukan pembinaan iman semenjak dini, tidak bisa secara mendadak. Iman di waktu azab telah tiba, tidaklah membawa hasil (QS. Al-Mu'min [40]: 85). Demikian juga halnya dengan penyesalan yang selalu datang terlambat (QS. Al-A'râf [7]: 53). Karena itu, tidak beriman berarti kerugian

(QS. Âli 'Imrân [3]: 149; QS. Al-Mâ'idah [5]: 5, 21, dan 53). Jadi, pengingkaran terhadap ayat-ayat Allah yang berujung pada ringannya timbangan amal, merupakan konsekuensi logis yang harus ditanggung sendiri. Al-Qur'an melihat keadaan semacam ini sebagai kehinaan dan pada gilirannya berpengaruh kepada fisik dan mental, seperti bersikap lesu dan kurang bergairah dalam menjalani kehidupan (QS. Al-A'râf [7]: 9, QS. Yûnus [10]: 95, QS. Al-Mu'minûn [23]: 103, QS. Fâthir [35]: 39, QS. Az-Zumar [39]: 15, QS. Asy-Syûrâ [42]: 45 dan QS. Ath-Thalâq [65]: 9).

Orang yang beriman harus menghindari segala bentuk kerugian tersebut. Ia harus peka, efisien, dan berusaha mengemukakan yang terbaik, serta sabar memperjuangkannya (QS. Al-'Ashr [103]: 2). Karena itu, dituntut kejelian memerhatikan realitas untuk kemudian melakukan klasifikasi dan analisis (QS. An-Nahl [16]: 109; QS. Al-Anfâl [8]: 37 dan QS. At-Taubah [9]: 69). Apabila tidak demikian, nurani akan sirna dan tidak peduli lagi terhadap ancaman Allah, malahan menyenangi perbuatan-perbuatan yang salah (QS. Al-A'râf [7]: 99). Jadi, seseorang tidak boleh lalai dalam mengingat Allah hanya karena urusan harta dan anak-anak (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 9). ❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

## KHUSYÛ' ( خُشُوْع )

Kata *khusyû'* ( خُشُوْع ) beserta kata lain yang seakar dengan itu ditemukan di dalam Al-Qur'an sebanyak 17 kali. Satu kali dengan *fi'l mâdhî* (kata kerja masa lalu), satu kali dengan *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang), satu kali dengan *mashdar* (infinitif) dan selebihnya diungkapkan dengan *ism fâ'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku). Secara bahasa, *khusyû'* ( خُشُوْع ) berarti 'tunduk' atau 'merendahkan diri'. Al-Ashfahani menyamakan arti *khusyû'* ( خُشُوْع ) dengan *dhirâ'ah* ( ضِرَاعَة = merendahkan diri). Hanya saja pada umumnya kata *khusyû'* ( خُشُوْع ) lebih banyak dipergunakan untuk anggota tubuh, sementara kata *dhirâ'ah* ( ضِرَاعَة ) lebih banyak dipergunakan untuk hati (ketundukan hati). Ia mengemukakan contoh sebuah riwayat yang mengatakan, *idzâ dhara'al-qalbu khasya'atil-jawârihu* ( إِذَا ضَرَعَ الْقَلْبُ خَشَعَتِ الْجَوَارِحُ = ketika hati telah tunduk, ketika itu pula anggota tubuh menjadi tunduk). Hal yang senada juga dikemukakan oleh Ibnu Manzhur Al-Ansari yang mengatakan bahwa *khusyû'* ( خُشُوْع ) berarti 'tindakan yang dilakukan oleh seseorang dengan melemparkan pandangannya ke bawah (ke bumi) lalu ditundukkan kepalanya dan dipeliharanya suaranya'. Pendapat lain mengatakan bahwa kata *khusyû'* lebih sempurna dari kata *khudû'*. Kalau *khudû'* hanya dengan membungkukkan badan untuk memperoleh sesuatu benda yang ada di bawah, sementara *khusyû'* ( خُشُوْع ) mencakup menundukkan badan, suara, dan penglihatan. Hal ini sesuai dengan firman Allah yang artinya, "Dan mereka menyungkurkan muka sambil menangis dan mereka bertambah khusyuk" (QS. Al-Isrâ' [17]: 109). Ayat ini sebagai penghibur Nabi Muhammad saw. bahwa beriman atau tidaknya seseorang itu tidak usah dirisaukan. Pada Hari Kiamat suara dan penglihatan manusia menjadi rendah (khusyuk) karena dulunya ada yang tidak mau bersujud kepada Allah (QS. Thâhâ [20]: 108 dan QS. Al-Qalam [68]: 43).

Dengan demikian *khusyû'* ( خُشُوْع ) berarti 'menundukkan diri dengan cara menundukkan anggota badan, merendahkan suara atau penglihatan dengan maksud agar yang menundukkan

*Hati yang tenang akan membuat anggota tubuh khusuk; tidak melakukan sesuatu yang merugikan*

diri itu benar-benar merasa rendah dan tanpa kesombongan'. Pada umunya pengertian *khusyû'* ( خُشُوْع ) ditemukan di dalam rangka mendekatkan diri, meperhambakan diri kepada Allah seperti shalat dan berdoa memohon sesuatu dari Allah. Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 1–2, misalnya dikatakan bahwa orang beriman yang sukses antara lain ditandai dengan kekhusyukan shalatnya. Latar belakang turunnya ayat ini, sebagaimana dikemukakan oleh Ath-Thabari, bahwa Rasulullah saw. dan sahabatnya mengarahkan penglihatan ke langit waktu melakukan shalat. Kemudian, Allah menurunkan ayat ini dengan maksud agar dalam shalat penglihatan harus dikebawahkan dan tidak boleh melebihi batas tempat melakukan shalat. Karena itu Ath-Thabari mengartikan *khusyû'* ( خُشُوْع ) berdasarkan beberapa riwayat yang dikemukakannya dengan 'menundukkan kepala dan melihat tempat sujud, tenang melakukannya, tidak menoleh ke kiri dan ke kanan, menundukkan hati dan menjaga penglihatan'. Sementara itu, Ibnu Katsir mengartikan *khusyû'* ( خُشُوْع ) dengan 'rasa takut kepada Allah dan tenang melakukan shalat (*khâ'ifun sâkinun*)'. Ini berarti *khusyû'* di dalam shalat adalah mengosongkan hati dari kesibukan di luar shalat yang akan memengaruhi anggota tubuh dan pikiran. Dengan demikian, *khusyû'* ( خُشُوْع ) tidak lagi sekadar menundukkan diri, tetapi sudah mengarah kepada pemusatan perhatian (konsentrasi) kepada perbuatan yang dilakukan.

Pada tempat lain, kata *khusyû'* ( خُشُوْع ) juga dipergunakan untuk orang yang beriman dengan melakukan ketaatan sepenuhnya kepada Allah serta ajaran-ajaran-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 199) dihubungkan dengan orang-orang yang berserah diri, beriman, taat, orang yang benar, sabar, suka bersedekah, dan berpuasa serta memelihara kehormatannya (QS. Al-Ahzâb [33]: 35, QS. Al-Mu'minûn [23]: 1-11).

Di samping pemakaian kata *khusyû'* ( خُشُوْع ) di dalam pengertian-pengertian di atas, di dalam Al-Qur'an juga ditemukan kata itu dengan makna lain yang dikaitkan dengan kemahakuasaan Allah. Seperti Allah mampu menghidupkan yang mati dengan mengemukakan perumpamaan bumi yang kering tandus (*khâsyi'ah,* خَاشِعَة ), jika Allah menurunkan hujan maka ia menjadi hidup dan subur (QS. Fushshilat [41]: 39). Juga dikaitkan dengan pembuktian dan kebenaran Al-Qur'an sebagai mukjizat karena ada tantangan dari orang kafir. Karena itu, Allah memberikan perumpamaan jika Al-Qur'an diturunkan di atas gunung maka gunung itu akan merunduk dan pecah (*khâsyi'an mutashaddi'an*) karena takut kepada Allah. Di sini kata *khâsyi'* disambung dengan kata *mutashaddi'* untuk menguatkan perumpamaan tersebut, agar manusia berpikir.

Kendati di dalam Al-Qur'an pemakaian kata *khusyû'* ( خُشُوْع ) mengacu ke beberapa makna seperti telah diuraikan; akan tetapi, yang paling banyak dipergunakan adalah arti kekhusyukan di dalam beribadah, seperti di dalam shalat, berdoa, dan ibadah lainnya. ❖ *Yaswirman* ❖

## KHUTHUWÂT ( خُطُوَات )

Kata *khuthuwât* ( خُطُوَات ) adalah kata benda jamak, bentuk tunggalnya *al-khathwah* ( الْخَطْوَة ). Kata *khuthuwât* ( خُطُوَات ) di dalam Al-Qur'an disebut lima kali di dalam tiga surah, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 168 dan 208, QS. Al-An'âm [6]: 142, serta QS. An-Nûr [24]: 21 (dua kali).

Kata *khuthuwât* ( خُطُوَات ) berasal dari *khathâ-yakhthû–khathwah/khuthwah* ( خطى – يَخْطُوْ خَطْوَة وَخُطْوَة ), berarti 'langkah' atau 'di antara dua telapak kaki seseorang'. Menurut Al-Ashfahani, *khathawah* ( خَطَوَة ) mengandung arti 'sekali langkah' dan *khuthuwât* ( خُطُوَات ) berarti 'langkah-langkah'.

Seluruh kata *khuthuwât* ( خُطُوَات ) di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan *asy-syaithân*. Artinya 'langkah-langkah setan' dan didahului oleh larangan mengikutinya empat kali, dan satu kali disertai penjelasan tentang dampak negatif dari orang yang mengikuti langkah-langkah setan. Konteks penggunaan kata itu berbeda-beda. **Pertama**, seruan kepada umat manusia agar menikmati rezeki yang diberikan Allah kepada manusia dengan cara halal lagi baik

(*thayyib*), dan tidak mengikuti langkah-langkah setan (QS. Al-Baqarah [2]: 168 dan QS. Al-An'âm [6]: 142).

Menurut Ibnu Abbas, QS. Al-Baqarah [2]: 168 ini diturunkan di dalam kaitan dengan kaum Bani Saqif, Bani 'Amir bin Sa'sa'ah, Khuza'ah, dan Bani Mudallij yang mengharamkan diri mereka sendiri terhadap unta betina, hasil-hasil laut, dan juga terhadap hasil-hasil pertanian dan binatang ternak. Padahal, langkah mereka itu mengikuti langkah setan.

**Kedua**, dalam konteks perintah memeluk Islam secara utuh (*kâffah*) dan larangan megikuti langkah setan (QS. Al-Baqarah [2]: 208). Ayat ini diturunkan sehubungan dengan perilaku segolongan pemeluk Islam dari kalangan ahlul-kitab, seperti Abdullah bin Salam dan kawan-kawannya. Mereka menyatakan iman kepada Nabi Muhammad saw., tetapi setelah itu mereka masih menegakkan dan menghormati syariat Nabi Musa as. Mereka menghormati hari Sabtu, membenci daging unta dan susunya, dan mereka mengatakan bahwa meninggalkan hal-hal tersebut dibolehkan di dalam Islam, dan diwajibkan di dalam kitab Taurat. Mereka mengatakan, "Kami meniggalkan itu semua karena hati-hati". Maka, Allah membenci tindakan mereka itu dan memerintahkan mereka mengikuti ajaran Islam secara utuh, dan tidak lagi memegangi ketentuan hukum Taurat, baik di dalam keyakinan maupun pengalamannya, karena ketentuan Taurat tersebut telah dibatalkan oleh Al-Qur'an. Langkah-langkah setan tersebut memisahkan hukum-hukum dengan praktik pengalaman yang sesuai dengan sebagian syariat Nabi Musa as. dan tidak mengamalkan yang lain.

*Khuthuwât* ( خُطُوَات) yang dihubungkan dengan kata *asy-syaithân* didahului oleh larangan dan disertai penjelasan adanya dampak negatif, yaitu bahwa mengikuti anjuran setan sama dengan perintah berbuat keji dan mungkar, baik yang telah ditegaskan di dalam syariat Islam maupun yang tidak diatur secara tegas.

Kata *khuthuwât* ( خُطُوَات ) sesungguhnya netral karena ia juga bisa dihubungkan dengan hal-hal atau amalan yang baik. Namun, Al-Qur'an tidak menggunakannya untuk konteks tersebut. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## KHUWÂR ( خُوَار )

Kata *khuwâr adalah* bentuk *mashdar* dari *khâra – yakhûru – khauran/khuwâr* ( خَارَ - يَخُوْرُ - خَوْرًا/خُوَارًا ), yang menurut Ibnu Faris memunyai dua arti, yaitu 'suara' dan 'lemah'. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, kata *khuwâr*, tertentu bagi suara sapi, kambing, kijang, dan juga suara anak panah.

Kata lain yang seasal dengan *khuwâr* adalah *khuarâni* ( خُوَرَان ) yang berarti 'dubur' atau 'tempat keluar tahi'. Kata *khaur* ( خَوْر ) kadang-kadang juga berarti 'tempat memancar air di laut atau muara', 'tanah yang rendah terletak di antara dua tempat yang tinggi', dan juga berarti 'teluk'.

Kata *khuwâr* disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 148 dan QS. Thâhâ [20]: 88. Kata *khuwâr* di dalam kedua surah ini berkaitan dengan kisah Musa bersama kaumnya. Setelah kepergian Musa ke gunung Thur, mereka membuat patung anak lembu yang terbuat dari perhiasan mereka. Namun, patung itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak pula menunjukkan jalan kepada mereka. Mereka menjadikannya sebagai sembahan.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 88 ditegaskan bahwa Samiri dari sebuah lubang mengeluarkan seekor anak lembu yang bertubuh dan bersuara untuk mereka. Kemudian, mereka berkata, "Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa."

Mengenai patung anak lembu ini terdapat perbedaan pendapat para mufasir. Sebagian berpendapat bahwa patung itu tetap patung yang tidak bernyawa, sedangkan suara yang seperti suara lembu itu hanyalah angin yang masuk ke dalam rongga patung itu yang dibuat dengan teknik yang dikenal Samiri pada waktu itu. Sebagian mufasir ada yang berpendapat bahwa patung yang dibuat dari emas itu kemudian menjadi tubuh yang bernyawa dan

mengeluarkan suara seperti suara lembu.
❖ *Hasan Zaini* ❖

## KIBRIYÂ' ( كِبْرِيَاء )

Kata *kibriyâ'* ( كِبْرِيَاء ) berasal dari *kabara – yakburu – kabran* ( كَبَرَ – يَكْبُرُ – كَبْرًا ) atau *kabira – yakbaru – kibaran* ( كَبِرَ – يَكْبَرُ – كِبَرًا ) atau *kabura – yakburu – kibaran* atau *kubran* dan *kubaratan* ( كَبُرَ – يَكْبُرُ كِبَرًا وَكُبْرًا وَكُبَرَةً ). Arti asalnya adalah 'besar'. Kata *kabura* dan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 161 kali, sedangkan khusus di dalam bentuk *kibriyâ'* ( اَلْكِبْرِيَاء ) disebut dua kali, masing-masing pada QS. Yûnus [10]: 78 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 37.

Kata *kibriyâ'* ( كِبْرِيَاء ) mengandung beberapa arti, di antaranya 'kebesaran', 'keagungan', 'kekuasaan' dan 'kesombongan' atau 'kecongkakan'. Ath-Thabarsi di dalam tafsirnya *Majma'ul-Bayân* menyebutkan arti *al-kibriyâ'* ( اَلْكِبْرِيَاء ) adalah 'menjadikan diri sebagai yang berhak memiliki sifat kebesaran yang tertinggi'. Dengan demikian *al-kibriyâ'* ( اَلْكِبْرِيَاء ) yang dikaitkan dengan manusia berarti 'kerajaan' dan yang berkaitan dengan Tuhan berarti 'kekuasaan yang kuat atau tangguh', 'keagungan yang besar', dan 'ketinggian derajat'.

Makna-makna konotatif tersebut memunyai kaitan erat dengan makna aslinya yaitu 'besar'. Suatu keagungan dan kekuasaan melambangkan suatu amanat dan tanggung jawab yang besar dan pemiliknya harus berjiwa besar. Adapun kesombongan timbul karena yang bersangkutan merasa bahwa dirinya yang paling besar dan menganggap orang lain kecil di dalam banyak hal. Sementara itu, setiap kekuasaan menunjukkan bahwa yang memiliki kekuasaan tersebut memilki kebesaran dan keagungan. Di antara makna *kibriyâ'* ( كِبْرِيَاء ) tersebut yang digunakan Al-Qur'an adalah makna 'keagungan' dan 'kekuasan'.

Kata *kibriyâ'* ( كِبْرِيَاء ) di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan Allah sebagai Tuhan yang menguasai alam yang harus diagungkan oleh semua makhluk (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 37) dan berkaitan dengan manusia (QS. Yûnus [10]: 78).

Sebelum menyatakan keagungan *(al-kibriyâ')* Allah swt., Al-Qur'an terlebih dahulu mengungkapkan dengan jelas tentang kekuasaan Allah swt. di bumi dan di langit (di seluruh alam). Dengan mengetahui dan mengimani bahwa Allah swt. adalah penguasa alam dan manusia, dengan mudah mengimani bahwa Allah adalah Tuhan yang Agung dan harus diagungkan. Sesudah menyebutkan keagungan Allah swt. dinyatakan pula bahwa Allah swt. Maha Perkasa (*al-'azîz*) dan Maha Bijaksana (*al-hakîm*). Dengan demikian, ternyata bahwa Allah swt. bukan semata-mata Maha Perkasa tetapi juga Maha Bijaksana.

Di depan kata *kibriyâ'* ( كِبْرِيَاء ) senantiasa didahului *harf jar – li* (kata depan yang menunjukkan pemilikan). Hal ini menunjukkan bahwa gelar *al-kibriyâ'* ( اَلْكِبْرِيَاء ) harus diberikan kepada yang betul-betul berhak menyandangnya, di dalam hal ini Allah swt. Jika *kibriyâ'* ( كِبْرِيَاء ) disandang oleh yang tidak berhak maka hal itu akan menimbulkan kesombongan.

Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, *al-kibriyâ'* ( اَلْكِبْرِيَاء ) merupakan suatu gelar atau sifat yang pantas dan layak disandang olah Allah swt. saja, tidak layak dan tidak boleh dipakai oleh manusia. Di dalam sebuah hadits qudsi Allah swt. berfirman, "Kebesaran (*kibriyâ'*) adalah selendang-Ku, keagungan (*al-'izzu*) adalah kain-Ku, barangsiapa yang menyamakan dirinya bersama-Ku di dalam salah satu dari dua hal tersebut maka Aku akan memasukkannya ke dalam neraka jahanam."

Adapun *al-kibriyâ'* ( اَلْكِبْرِيَاء ) yang dikaitkan dengan Nabi Musa dan Harun as. seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 78 bukanlah keinginan yang muncul dari mereka berdua, melainkan disandangkan oleh para musuh mereka.

Berbeda dengan *al-kibriyâ'* ( اَلْكِبْرِيَاء ), gelar *al-lathîf* ( اَللَّطِيْف ) boleh dan dapat disandang oleh Allah swt. dan manusia sekalipun terdapat perbedaan di antara *al-lathîf* yang dimiliki oleh Allah swt. dan *al-lathîf* yang dimiliki oleh manusia. ❖ *Cholidi* ❖

## KIFL ( كِفْل )

Kata *kifl* ( كِفْل ) artinya 'bagian dari kendaraan laki-laki' atau sesuatu yang ada pada bagian belakang yang dipelihara oleh seorang pengendaranya'; juga 'bagian yang dibawa di dalam kendaraan'.

Kata *kiflain* ( كِفْلَيْنِ ) bentuk *dual* dari *kifl* berarti 'dua bagian (pahala),' yaitu pahala dunia dan pahala akhirat. Menurut Al-Ashfahani, keduanya disenangi oleh Allah. Kata ini digunakan di dalam konteks menjelaskan dua bagian rahmat Allah yang diberikan kepada orang-orang yang bertakwa dan beriman kepada rasul-Nya. Mereka akan mendapat cahaya petunjuk sebagai penyuluh di dalam berjalan dan Dia mengampuni mereka ( QS. Al-Hadîd [57]: 28).

Ada juga kata *kifl* ( كِفْل ) yang berarti 'menanggung dosa'. Menurut Al-Ashfahani, arti ini adalah pinjaman (*isti'ârah* = إِسْتِعَارَة ) dari arti yang pertama, seperti Firman Allah,

مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا

*(man yasyfa' syafâ'atan hasanatan yakun lahû nashîbun minhâ, wa man yasyfa' syafâ'atan sayyiatan yakun lahû kiflun minhâ)*

*Barangsiapa yang memberikan syafaat yang baik, niscaya akan memperoleh bagian [pahala] dari padanya, dan barang siapa yang memberi syafaat yang buruk, niscaya ia akan memikul bagian [dosa] dari padanya)* ( QS. An-Nisâ' [4]: 85).

*Al-Kifl* ( الْكِفْل ) juga digunakan sebagai nama salah satu nabi, yaitu Nabi Dzû Al-Kifli. Seperti nabi-nabi yang lain, ia juga termasuk orang-orang yang sabar dan orang-orang pilihan ( QS. Al-Anbiyâ' [21]: 85).

*Yakfulu* ( يَكْفُلُ ), salah satu kata yang seakar dengan *kifl*, berarti 'memelihara/menanggung biaya hidup'; digunakan di dalam konteks penyampaian berita gaib kepada Nabi Muhammad saw. bahwa mereka bersengketa di dalam memelihara Maryam, lalu mereka mengundinya QS. Âli 'Imrân [3]: 44) dan Allah menjadikan Zakariya sebagai pemeliharanya (QS. Âli 'Imrân [3]: 37). Juga digunakan di dalam konteks kisah Nabi Musa as. yang pada masa bayinya, ibunya menerima ilham agar bayi Musa ditaruh di dalam peti dan dihanyutkan ke sungai Nil. Maka, dijelaskan bahwa musuh Allah adalah musuh Musa sekaligus; namun, Musa itu di bawah pengawasan Allah secara langsung ( QS. Thâhâ [20]: 40). Oleh Allah, Musa dicegah untuk menyusu kepada perempuan-perempuan yang mau menyusuinya; maka, saudara ibu Musa berkata bahwa ia akan menunjuk salah satu anggota keluarga yang akan memeliharanya (QS. Al-Qashash [28]: 12).

Di dalam bentuk kata kerja perintah, *akfilnîhâ* ( أَكْفِلْنِيهَا ), berarti 'menyerahkan', digunakan dalam menjelaskan kisah dua orang yang bersengketa soal kambing dan meminta penyelesaian kepada Nabi Daud as. ( QS. Shâd [38]: 23).

Kata *kafîl* ( كَفِيل ) artinya 'saksi', digunakan dalam menjelaskan identitas orang-orang yang berakhlak mulia. Salah satu ciri orang yang berakhlak mulia adalah menepati janji dan memenuhi apa yang diteguhkan melalui sumpah ( QS. An-Nahl [16]: 91). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## KISWAH ( كِسْوَة )

Kata *kiswah* ( كِسْوَة ) adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari *kasâ, yaksû, kisâ'* dan *kiswah* ( كَسَى يَكْسُوْ كِسَاءً وَكِسْوَةً ). Secara bahasa kata itu berarti 'pakaian yang menutupi badan'. Kemudian pemakaian kata *kiswah* ( كِسْوَة ) tidak saja terbatas pada pakaian yang dipakai manusia, tetapi juga untuk yang lain. Umpamanya tumbuh-tumbuhan yang menutupi bumi, atau tutup Ka'bah, juga disebut *kiswah* ( كِسْوَة ). Bahkan, *kiswah* Kabah lebih populer pemakaiannya.

Kata *kiswah* ( كِسْوَة ) di dalam bentuk *mashdar* disebut 2 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja bentuk sekarang dan akan datang) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259.

Di dalam bentuk *fi'l amr* (kata kerja menunjukkan perintah) satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 5.

Kata *kiswah* ( كِسْوَة ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 berkaitan dengan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara baik. Kata *kiswah* ( كِسْوَة ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89 berhubungan dengan masalah kafarat sumpah; yaitu memberi makan 10 orang miskin dari makanan yang biasa diberikan keluarga atau memberi *kiswah* ( كِسْوَة = pakaian) kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa yang tidak sanggup melakukan yang demikian maka kafaratnya berpuasa selama 3 hari.

Menurut Al-Qurthubi, pakaian (*kiswah*) minimal bagi laki-laki adalah selembar kain yang dapat menutupi seluruh badan, sedangkan pakaian minimal bagi wanita adalah pakaian yang memadai dibawa shalat, yaitu baju dan mukena. Menurut Ibnul-Qasim, pakaian anak-anak laki-laki yang masih kecil sama dengan laki-laki dewasa dan pakaian anak perempuan kecil sama dengan wanita dewasa. Menurut Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Sauri, dan Auza'i, sekurang-kurang pakaian adalah satu lembar. Menurut riwayat Abu Farj dari Malik, demikian juga Ibrahim An-Nakha'i dan Mughirah, sekurang-kurang pakaian adalah yang dapat menutupi seluruh badan karena didasarkan atas pakaian shalat yang tidak boleh kurang dari itu. Menurut Abu Hanifah dan pengikutnya, pakaian untuk kafarat sumpah yang diberikan kepada orang-orang miskin adalah selembar baju atau jubah. Menurut riwayat Abu Musa Al-Asy'ari, mereka (orang miskin) harus diberi dua lembar pakaian. Ini juga pendapat Al-Hasan, Ibnu Sirin, dan ini pulalah yang dipilih oleh Ibnul Arabi.

Kata *kasaunâ* ( كَسَوْنَا ) di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14 dalam konteks pembicaraan tentang proses kejadian manusia, yang bermula dari saripati tanah, kemudian menjadi mani yang dicampakkan ke dalam rahim. Selanjutnya mani itu menjadi segumpal darah, lalu menjadi segumpal daging. Kemudian, segumpal daging itu menjadi tulang belulang, lalu tulang belulang itu dibungkus dengan daging, sesudah itu ditiupkan roh kepadanya dan dilahirkan ke alam dunia dalam bentuk manusia.

Kata *naksûhâ* ( نَكْسُوهَا ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 berkaitan dengan bukti kekuasaan Allah menghidupkan orang yang sudah mati. Maka, Allah mematikan seorang yang ragu akan kekuasaan-Nya selama seratus tahun. Kemudian, dihidupkan-Nya kembali. Keledainya yang telah menjadi tulang belulang, dihidupkan Allah dan dibalut dengan daging seperti keledai yang utuh.

Kata *uksû* ( اُكْسُوْا ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 5 berhubungan dengan perintah para wali untuk memberi belanja dan pakaian kepada orang-orang yang berada di dalam tanggungannya.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## KITÂB ( كِتَاب )

*Al-kitâb* ( كِتَاب ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *kataba* ( كَتَبَ ) yang arti asalnya 'mengumpulkan sesuatu dengan sesuatu'. Namun, arti yang lebih umum adalah 'mengumpulkan atau menggabungkan huruf-huruf menjadi tulisan'. *Al-kitâb* juga digunakan sebagai nama bagi sesuatu yang mengandung tulisan. *Al-kitâb* adalah nama untuk lembaran (*shahîfah*) yang ditulisi. Secara istilah, *al-kitâb* adalah nama bagi wahyu atau kalam Allah yang diturunkan kepada para rasul-Nya, yaitu Zabur, Taurat, Injil, dan Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an kata *al-kitâb* disebut 230 kali dan, di samping mengandung arti yang telah dikemukakan di atas, yang berarti 'ketetapan', 'hukum', dan 'kewajiban'.

*Al-kitâb* yang merujuk pada arti 'lembaran yang ditulisi' terdapat, antara lain, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 153 dan QS. Al-An'âm [6]: 7, sedangkan yang merujuk pada arti Kitab wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada rasul terdapat, misalnya, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 2 dan 53 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 3 dan 7. Di dalam arti ini, kata *al-kitâb* itu ada yang merujuk pada Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 2, QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, dan QS. Al-An'âm [6]: 38); ada pula yang merujuk pada salah satu dari tiga kitab selain

Al-Qur'an, seperti Taurat, (QS. Al-Baqarah [2]: 53); ada pula yang merujuk pada seluruh kitab selain Al-Qur'an (QS. An-Nisâ' [4]: 136); dan ada kalanya pula menunjuk kepada seluruh kitab Allah, termasuk Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 285).

Kata *al-kitâb* yang berarti 'ketetapan' ditemukan, antara lain, di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 145, QS. An-Nisâ' [4]: 24, dan QS. Al-Anfâl [8]: 68. Adapun yang merujuk pada arti 'hukum' terdapat, misalnya, di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 75, sedangkan yang menunjuk kepada arti 'mewajibkan', terutama di dalam bentuk kata kerja, terdapat antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 178, 180, 183, 216, dan 246 serta QS. An-Nisâ' [4]: 77.

Berhubungan dengan kata *al-kitâb*, khususnya yang merujuk kepada arti 'Al-Qur'an', terdapat istilah *ummul-kitâb* yang, di dalam Al-Qur'an, disebut tiga kali, masing-masing di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7, QS. Ar-Ra'd [13]: 38, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 4. Istilah *ummul-kitâb* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut, dua kali di antaranya merujuk pada arti *al-kitâb* yang ada di lauh mahfuz (QS. Ar-Ra'd [13]: 38 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 4) dan satu kali yang merujuk pada arti 'pokok isi Al-Qur'an'. Namun, di kalangan mufasir khususnya, istilah *ummul-kitâb* lebih dikenal sebagai salah satu nama dari QS. Al-Fâtihah. Penamaan QS. Al-Fâtihah dengan *ummul-kitâb* karena surah ini memuat seluruh pokok isi Al-Qur'an secara global, yaitu tauhid, janji dan ancaman, prinsip ibadah, jalan menuju kebahagiaan, dan aspek sejarah. ❖ *Suryan A. Jamal* ❖

## KUBITA ( كُبِتَ )

Kata *kubita* merupakan *fi'il mâdhi majhûl* dari kata kerja *kabata* ( كَبَتَ ) *yakbitu* ( يَكْبِتُ ) yang berarti *shara'a* ( صَرَعَ = membanting).

Dari tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris di dalam *Mu'jamu Maqâyîsil Lughah*, huruf-huruf *kâf*, *bâ'*, dan *tâ'* mengandung makna 'hinaan dan penolakan terhadap sesuatu', seperti di dalam ungkapan kalimat *kabatallâhul 'aduwwa* ( كَبَتَ اللهُ العَدُوَّ = Allah menolak musuh). Artinya, Allah menolak musuh yang sekaligus merupakan penghinaan terhadap mereka.

Adapun dari sudut terminologi, menurut Ibnu Manzhur dan Ar-Razi, *kabtu* adalah *shar'usy-syai' 'alâ wajhihî* ( صَرْعُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِهِ = membanting sesuatu ke atas wajah). Di dalam sebuah hadits dikemukakan, *"Annallâha kabatal-kâfir"* ( أَنَّ اللهَ كَبَتَ الْكَافِرَ = Sesungguhnya Allah menghina orang kafir). Artinya, bentuk penghinaan adalah dengan jalan melemparkan sesuatu ke atas wajah orang kafir. Adapun pandangan Al-Ashfahani, *kabtu* berarti 'penolakan dengan cara kasar/keras dan hina', sedangkan Muhammad Abduh dan Al-Maraghi melihat *kabtu* adalah *syiddatul-ghaizh wal-wahn alladzî yaqa'u fil-qalb* ( شِدَّةُ الْغَيْظِ وَالْوَهْنُ الَّذِى يَقَعُ فِى الْقَلْبِ = amarah yang tinggi dan kelemahan yang terdapat di dalam hati).

Di samping itu, Ibnu Manzhur dan Al-Qurthubi serta sebagian pakar bahasa menambahkan bahwa kata *kabtu* ( كَبْتُ ) berasal dari kata *kabdu* (كَبْدُ). Huruf *dâl* pada kata *kabdu* diganti dengan huruf *tâ'* sehingga menjadi *kabtu*. Menurut mereka, *kabdu* adalah *ma'dinul-gaizh wal-aḥqâd* ( مَعْدِنُ الْغَيْظِ وَالأَحْقَادِ = tambang [sumber] kemarahan dan kedengkian). Seolah-olah bila kemarahan telah mencapai batas dan menimpa hati seseorang, hatinya akan terbakar bergejolak. Al-Jauzi di dalam *Zâdul-Masîr fi 'Ilmit-Tafsîr* menjelaskan bahwa kedua huruf *tâ'* dan *dâl* merupakan *mutaqâribatâl-makhraj* ( مُتَقَارِبَتَا المَخْرَجِ = berdekatan makhraj) sehingga bangsa Arab terkadang menukarkan atau memasukkan salah satu dari kedua huruf tersebut secara bergantian.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang seasal dengan kata ini tercantum di dalam dua tempat. **Pertama**, ia mengambil bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja masa kini/depan) yang termaktub di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 127 yang berbunyi,

لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ

*(liyaqtha'a tharafan minalladzîna kafarû au yakbitahum fayanqalibû khâ'ibîn)*

*Agar [Allah] membinasakan segolongan orang-orang yang kafir atau menjadikan mereka hina, lalu mereka*

*kembali dengan tiada memperoleh apa-apa).*

**Kedua**, kata ini mengambil bentuk *fi'lul mâdhi* ( فِعْل مَاض= kata kerja masa lalu) yang pasif atau *majhûl* ( مَجْهُوْل = pelaku tersembunyi), seperti terdapat di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 5 yang berbunyi,

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ كُبِتُوا۟ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ...

*(Innalladzîna yuhâddûnallâh wa rasûlahu kubitû kamâ kubitalladzîna min qablihim...)*
*Sesungguhnya orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya pasti mendapat kehinaan, sebagaimana orang-orang yang sebelum mereka telah diperhinakan....*

Pada ayat pertama di atas, Allah membicarakan pertolongan-Nya yang diberikan terhadap orang-orang beriman di dalam menghadapi dan menghancurkan golongan musyrik, musuh mereka, di dalam peristiwa perang Khandaq, sedangkan pada ayat kedua, Dia mengemukakan bahwa orang-orang yang menentang dan melanggar batas-batas (syariat) yang telah ditentukan-Nya dan Rasul-Nya akan mendapat kehinaan.

Di dalam Al-Qur'an arti kata *kabtu* berkembang menjadi beberapa arti yang diberikan oleh pakar-pakar Tafsir. Menurut pendapat jumhur ulama tafsir, *kabtu* adalah *al-ikhzâ' wal-ihlâk wal-hazîmah* ( الإِخْزَاءُ وَالإِهْلاَكُ وَالْهَزِيْمَةُ = hinaan, kehancuran, dan kekalahan). Abduh dan Al-Maraghi di dalam menafsirkan QS. Âli 'Imrân [3]: 127 di atas, berkata, "Sesungguhnya yang dimaksud dengan pertolongan kepadamu dengan jalan/cara mendatangkan malaikat adalah untuk menghancurkan sekelompok mereka dan menghinakan sekelompok yang lainnya serta menjadikan mereka di dalam kekalahan sehingga mereka kembali sebagai orang yang gagal/ kecewa karena mereka tidak memunyai harapan untuk memperoleh kemenangan."

Menurut pendapat Al-Qurthubi, kata *yakbitahum* ( يَكْبِتَهُمْ ) di dalam ayat di atas bermakna *yuhzinuhum'* ( يُحْزِنُهُمْ = membuat mereka sedih). Ia melandaskan pandangannya kepada satu riwayat bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad saw. pernah singgah di rumah Abi Talhah, lalu ia melihat anaknya di dalam kesedihan. Nabi bertanya, "Apa gerangan yang terjadi?" maka dijawab, "(Ia sedih karena) untanya telah mati."

Ar-Razi menyimpulkan arti yang dapat diberikan kepada kata *kabtu* adalah *al-ikhzâ'* ( الإِخْزَاء = hinaan), *al-ihlâk* ( الإِهْلاَك =kehancuran), *al-la'n* ( اللَّعْن ), *al-hazîmah* ( الهَزِيْمَة = kekalahan), *al-ghaizh* ( الغَيْظ =kemarahan), *al-idzlâl* ( الإِذْلاَل = cacian), dan *al-huzn* ( الحُزْن = kesedihan). Tafsir kata ini pada dua ayat dimaksud adalah bahwa Allah menjelaskan azab dan siksaan bagi musuh-musuh Rasul-Nya di dunia berupa kehinaan dan kehancuran, sedangkan di akhirat mereka mendapatkan azab yang pedih. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## KUN ( كُنْ )

Kata *kun* ( كُنْ ) ialah bentuk *amr* (perintah) yang berfungsi sebagai isyarat untuk menjadi 'ada', 'wujud' atau 'tercipta'. Bila bentuk ini dirangkaikan dengan *fayakûn* ( فَيَكُوْنُ ) biasanya diberi istilah *amr takwîni* ( أَمْرٌ تَكْوِيْنِي = perintah di dalam arti penciptaan). Imbangan istilah *amr takwîni* ialah *amr taklîfi* ( أَمْرٌ تَكْلِيْفِي = perintah pembebanan). *Amr taklifi* ditujukan untuk makhluk berakal atau kepada *mukallaf* (yang dibebani tugas tertentu).

Di dalam Al-Qur'an, kata *kun* terulang sebelas kali, tersebar di dalam tujuh surah. Rinciannya sebagai berikut: di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117, QS. Âli 'Imrân [3]: 47 dan 59, QS. Al-An'âm [6]: 73, QS. Al-A'râf [7]: 144, QS. Al-Hijr [15]: 98, QS. An-Nahl [16]: 40, QS. Maryam [19]: 35, QS. Yâsîn [36]: 82, QS. Az-Zumar [39]: 66 dan QS. Al-Mu'min [40]: 68.

Penciptaan dengan menggunakan kata *kun* menggambarkan kemahakuasaan Allah di dalam menciptakan sesuatu, yaitu bahwa segala yang dikehendaki-Nya pasti terjadi sesuai dengan kehendak (iradah)-Nya dengan tidak memerlukan bantuan pihak lain, dan tidak ada halangan, kesulitan, dan keterlambatan. Contoh hal ini dapat dilihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]:

47 dan QS. Maryam [19]: 35. Surah pertama menggambarkan kemahakuasaan Allah yang dengan sangat mudah dan tanpa bantuan siapa pun menciptakan Isa as., tanpa ayah. Seperti yang dipaparkan di dalam ayat tersebut, seorang perempuan mustahil memunyai anak bila tidak berhubungan dengan orang laki-laki atau suaminya. Akan tetapi, karena kekuasaan Allah, hal itu memang terjadi, sedangkan surah kedua menggambarkan bahwa Allah swt. di dalam menciptakan sesuatu tidak memerlukan bantuan pihak lain, yang di dalam ayat ini digambarkan dengan anak.

Penciptaan dengan menggunakan kata *kun* ditujukan kepada objek umum, sebagaimana dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan QS. An-Nahl [16]: 40. Di dalam kedua surah tersebut objek kata *kun* bermakna umum, tidak menyebutkan objek tertentu. Berdasar pengamatan terhadap ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *kun* yang berupa *amr takwîni*, ternyata tidak ditemukan penjelasan secara tegas tentang bentuk penciptaannya, apakah sesuatu yang diciptakan itu dari bahan atau materi yang sudah ada atau dari tiada sama sekali. Contohnya QS. Yâsîn [36]: 82 dan QS. Al-Mu'min [40]: 68. Dari kedua ayat tersebut, juga ayat-ayat lainnya, tidak ditemukan penjelasan secara eksplisit tentang bahan penciptaan, apakah dari bahan yang sudah ada atau dari ketiadaan.

Walaupun QS. Al-Qamar [54]: 50, yang artinya, *"Dan perintah Kami hanyalah satu perkataan seperti kedipan mata"*, itu mengandung arti penciptaan yang seketika, tetapi itu bukan berarti bahwa perintah *kun* selalu terjadi tanpa proses. Isa as. dinyatakan dengan kata *kun*, tetapi ada ayat lain yang menyatakan adanya proses kejadiaannya, yaitu ibunya hamil, sakit perut, menggoyangkan pohon kurma. Itu dapat dipahami sebagai kiasan yang melambangkan kesegeraan penciptaan Allah sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan-Nya. Pandangan ini diperkuat oleh surah sebelumnya, yaitu QS. Al-Qamar [54]: 49, *"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran"*.

Kata *kun* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117 didahului oleh penegasan bahwa Allah pencipta langit dan bumi (alam semesta). Jika ayat ini dipandang sebagai satu kesatuan, diperoleh gambaran bahwa alam semesta diciptakan Allah dengan proses sesuai dengan *qadar* (ketentuan)-Nya, yakni enam tahapan atau enam periode.

Kata *kun* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 47 didahului oleh penciptaan Isa as. tanpa ayah. Jika ayat ini dipahami seutuhnya maka penciptaan Isa tanpa ayah mengalami proses sesuai dengan sunnatullah.

QS. Al-An'âm [6]: 73 erat hubungannya dengan Hari Kiamat. Jika ayat ini dipandang sebagai satu kesatuan maka *kun* di sini berhubungan pula dengan Hari Kiamat, yang aturan-Nya berbeda dengan aturan alam dunia atau alam fisik.

QS. An-Nahl [16]: 40 dan ayat sebelumnya membicarakan *al-ba'ts* ( اَلْبَعْث = hari kebangkitan). Jika kedua ayat itu dipandang sebagai satu kesatuan maka kata *kun* di sini berhubungan pula dengan hari kebangkitan, sedangkan ketentuannya sesuai pula dengan undang-undang yang telah ditetapkan Allah padanya.

Dapat disimpulkan, penciptaan sesuatu oleh Allah dengan kata *kun*, sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. Jika penciptaan itu mengenai alam fisik, kejadiannya tidak seketika, tetapi melalui proses yang telah ditetapkan Allah di alam ini. Adapun jika penciptaan itu menyangkut alam nonfisik, ciptaan sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan Allah terhadap alam nonfisik, yang belum tentu sama dengan ketentuan yang diperuntukkan bagi alam fisik. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## KURSIY ( كُرْسِيّ )

Kata *kursiy* ( كُرْسِيّ ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 255 dan QS. Shâd [38]: 34. Pada dua tempat tersebut kata ini bersambung dengan *dhamîr gâ'ib* (kata ganti persona ketiga tunggal), *kursiyyuhû* ( كُرْسِيُّهُ ).

Pengertian bahasa yang dipahami secara umum dari kata *kursiy* ( كُرْسِيّ ) adalah 'sesuatu

yang disandari dan diduduki'. Kata ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sesuai dengan pengertian tersebut. Kata *kursiy* ( كُرْسِيّ ) di dalam arti tersebut terdapat di dalam QS. Shâd [38]: 34. Memerhatikan konteksnya, kata *kursiy* ( كُرْسِيّ ) ini dapat pula diberi arti *majâzî*.

Kata *kursiy* ( كُرْسِيّ ) yang ada pada QS. Al-Baqarah diikuti oleh *dhamîr* (kata ganti) yang menunjuk kepada Allah. Oleh karena itu, ia dipahami di dalam arti *majâzî*. Ibnu Abbas, memahaminya di dalam arti 'Ilmu Allah meliputi langit dan bumi'. Ada juga yang mengartikannya sebagai *al-mulk* ( اَلْمُلْك = kekuasaan) bahwa kerajaan Allah meliputi langit dan bumi. Ada juga yang mengartikannya sebagai *al-qudrah* ( اَلْقُدْرَة ) bahwa dengan kesanggupan-Nya maka Allah dapat menahan langit dan bumi. Ada juga yang memahaminya di dalam arti hakiki dan menyatakan bahwa ia adalah sebuah bintang yang meliputi seluruh bintang-bintang (langit dan bumi), atau suatu ruang yang meliputi langit dan bumi, sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Ata yang berkata: *"Mas-samâwâtu wal-ardhu fil-kursiyyi illâ kahalqatin fi 'ardh* ( مَاالسَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ فِى الْكُرْسِيِّ إِلاَّ كَحَلْقَةٍ فِى عَرْضٍ = tiada langit dan bumi di dalam *al-kursiy* melainkan bagaikan sebuah lingkaran di dalam lapangan yang luas).

Pengalihan arti *al-kursiy* ( اَلْكُرْسِيّ ) dari arti harfiahnya ke arti lain, sebagaimana disebutkan di atas bertujuan agar tidak terkesan bahwa Allah itu bersifat materi. ❖ *A. Rahim Yunus* ❖

## KUSÂLÂ ( كُسَالَى )

Kata *kusâlâ* merupakan kata benda jamak (banyak) jenis *mudzakkar* dari kata *mufrad* (tunggal) *kasil* ( كَسِل ) dan *kaslân* ( كَسْلاَن ). Di samping *kusâlâ* ( كُسَالَى ), kata di dalam bentuk banyak lainnya adalah *kasâlâ* ( كَسَالَى ), *kaslâ* ( كَسْلَى ), dan *kasâlî* ( كَسَالِي ). Kata ini diambil dari kata kerja *kasila* ( كَسِلَ ), *yaksilu* ( يَكْسِلُ ) dengan bentuk *mashdar*-nya *kaslan* ( كَسْلاً ), sedangkan jenis *mu'annats* dari kata ini adalah *kasilah* ( كَسِلَة ), *kaslânah* ( كَسْلاَنَة ), *kasûl* ( كَسُول ), *kaslâ* ( كَسْلَى ), dan *miksâl* ( مِكْسَال ).

Ditinjau dari sudut bahasa, *kasila – yaksilu* memunyai arti *al-fatr* ( الفتر = lemah) dan *at-tatsâqul* ( التّثاقُل = merasa berat). Menurut Ar-Razi dan Al-Maraghi, *kusâla* ( كُسَالَى ) adalah *al-mutatsâqil wa al-mutabâthi'* ( الْمُتَثَاقِل وَالْمُتَبَاطِئ = orang yang memberat-beratkan dan memperlambat-lambatkan [pekerjaan]).

Ditinjau dari sudut terminologi, kata ini berarti:

فَتْرٌ وَتَثَاقُلٌ وَ تَوَانٍ عَمَّا لاَ يَنْبَغِى أَنْ يَتَوَانِيَ عَنْهُ وَ الْقُعُودُ عَنْ إِتْمَامِهِ أَوْ عَنْهُ وَلأَجْلِ ذَلِكَ صَارَ مَذْمُومًا

*(fatr wa tatsâqul wa tawânî 'ammâ lâ yanbagî an yatawânî 'anhu, wal-qu'ûd 'an itmâmihi au 'anhu wa liajli dzalika shâra madzmûmâ).*

*"Sifat lemah dan keberatan hati serta memperlambatkan pekerjaan yang seharusnya tidak perlu diperlambatkan (ditunda-tunda), sehingga pekerjaan tersebut terhenti, tidak sempurna, serta menjadikan orang yang memiliki sifat ini tercela".*

Di dalam Al-Qur'an, kata *kusâlâ* hanya terdapat di dalam dua ayat, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 142 dan QS. At-Taubah [9]: 54; seperti Allah berfirman pada ayat pertama di atas,

إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا

*(innal-munâfiqîn yukhâdi'ûna-llâh wahuwa khâdi'uhum, wa idzâ qâmû ilâ ash-shalât qâmû kusâlâ, yurâ'ûna an-nâs wa lâ yadzkurûna-llâh illâ qalîlâ).*

*"sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah, dan Allah akan membalas tipuan mereka. Apabila mereka berdiri untuk shalat mereka berdiri dengan malas. Mereka bermaksud riya' di hadapan manusia dan tidaklah mereka menyebut Allah kecuali sedikit sekali".*

Kedua ayat yang memuat kata ini menjelaskan sifat-sifat orang munafik dan perbuatan yang mereka lakukan bila dihadapkan dengan ibadah shalat; menurut Ar-Razi, arti sifat malas itu adalah bila mereka berada di tengah masyarakat, mereka melaksanakan shalat itu secara berjamaah. Akan tetapi, bila sendirian, mereka tidak melakukannya. Penyebab sifat malas itu adalah karena merasa berat melakukan shalat itu dan tidak mengharapkan pahala jika melakukannya, serta tidak merasa

berdosa meninggalkannya. Bahkan, keinginan untuk meninggalkannya lebih kuat dari melaksanakannya. Shalat dilakukan hanya karena merasa takut kepada celaan dan cercaan manusia, bukan taat dan patuh terhadap perintah Allah, dan dilaksanakan dengan wajah malas saja.

Sifat malas, menurut Sa'id Hawwa, merupakan sifat lahir yang tampak dalam pelaksanaan shalat, sedangkan sifat batin yang merusak adalah ketiadaan ikhlas dan kerelaan di hati mereka sehingga mereka melaksanakan shalat tidak dengan khusuk dan tidak pula mengetahui apa yang mereka ucapkan di dalam shalat. Bahkan, mereka selalu lalai dan lupa dalam pelaksanaannya. Adapun Al-Jazairi menafsirkan kata *kusâlâ* ini sesuai dengan sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, "Sesungguhnya shalat yang paling berat dilaksanakan oleh munafik adalah shalat Isya dan shalat Shubuh karena kedua shalat itu dikerjakan pada waktu malam. Pada shalat Isya, seorang telah merasa letih karena telah bekerja pada siang hari, sedangkan shalat Shubuh, diri seorang hamba dikuasai oleh tidur dan ngantuk. Kalau bukan karena takut kepada pedang (siksaan), niscaya mereka tidak melaksanakannya." ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## LABS ( لَبْس )

*Labs* ( لَبْس ) merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *labasa* ( لَبَسَ ), *yalbasu* ( يَلْبَسُ ), yang berarti *'khalathahu wa ja'alahu musytabihan bi ghairihi khâfiyan'* ( خَلَطَهُ وَجَعَلَهُ مُشْتَبِهًا بِغَيْرِهِ خَافِيًا = mencampuri dan menjadikan sesuatu samar-samar dengan yang lain).

Kata *labs* ( لَبْس ) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yakni pada QS. Qâf [50]: 15, *"Afa'ayîna bil- khalqil-awwal, bal hum fî labsin min khalqin jadîd"* ( أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ = Payahkah Kami menciptakan kali yang pertama? Tidak! Mereka ragu-ragu terhadap ciptaan yang baru). Di dalam ayat ini, kata *labs* berarti 'ragu-ragu'. Bagi Ibnu Manzhur, *labs* adalah *'ikhtilâthul-umûri wal-masâ'ili hattâ lâ tu'rafu jihatuhâ'* ( إِخْتِلَاطُ الأُمُورِ وَالْمَسَائِلِ حَتَّى لَاتُعْرَفُ جِهَتُهَا = campur aduknya berbagai problem dan permasalahan sehingga tidak diketahui lagi arah dan tujuan problem tersebut). Dengan demikian, hal itu akan mengakibatkan permasalahan itu menjadi samar-samar dan tidak jelas, sehingga membuat orang ragu-ragu dan bingung dalam mengambil sikap.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang seakar dengan *labs* ( لَبْس ) terdapat di dalam 23 ayat. Satu ayat dalam bentuk *fi'l mâdhî*, terdapat pada QS. Al-An'âm [6]: 9, sepuluh ayat dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, satu ayat dalam bentuk *fi'l nahî*, satu ayat di dalam bentuk *ism mashdar, lubus* ( لُبُوس ), serta sepuluh ayat dalam bentuk *ism mashdar, libas* ( لِبَاس ).

Kata *labs* ( لَبْس ) yang terdapat di dalam QS. Qâf [50]: 15 ini, para ulama tafsir sepakat mengartikannya dengan ragu-ragu dan samar-samar. Al-Maraghi dalam menafsirkan ayat QS. Qâf [50]: 15 di atas menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah tidak lemah di dalam penciptaan pertama, sedangkan kebangkitan (manusia dari mati) kembali lebih mudah dari penciptaan pertama kali. Maka, tidak ada hak bagi mereka sedikit pun untuk ragu-ragu dan bimbang di dalam hal ini, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Rûm [30]: 27, *"wa huwal-ladzî yabda'ul-khalqa tsumma yu'îduhu wa huwa ahwanu 'alaihi"* ( وَهُوَ ٱلَّذِي يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ = Dan Dialah yang memulai menciptakan makhluk, kemudian itu diulang-Nya, sedangkan hal itu lebih mudah bagi-Nya). Ayat ini merupakan argumentasi kuat dan sekaligus celaan dan cercaan bagi orang-orang kafir yang mengingkari hari kebangkitan di akhirat bahwasanya sesuatu yang mati akan dihidupkan kembali pada Hari Kebangkitan *(al-ba'ts/* ٱلْبَعْث ).

❖ *Ris'an Rusli* ❖

## LAGHW ( لَغْو )

Kata *laghw* ( لَغْو ) adalah salah satu bentuk yang berasal dari kata kerja *laghâ, yalghâ, laghwan wa laghiyah* ( لَغَى يَلْغَى لَغْوًا وَلَغِيَة ), yang berarti 'sesuatu yang sia-sia, salah, dan perkataan yang batil'. *Ism fâ'il* (kata yang menunjukkan makna pelaku), *lâghiyah* ( لَاغِيَة ) berarti 'sesuatu perkataan yang tidak ada faidahnya dan bersifat batil atau mengandung unsur dosa'.

Ibnu Faris, Ar-Raghib, dan Ismail Ibrahim, mengartikan kata *laghw* ( لَغْو ) dengan dua makna. **Pertama,** 'sesuatu yang tidak diperhitungkan', dan **kedua,** 'perkataan yang sia-sia dan jelek'.

Di dalam Al-Qur'an kata *laghw* ( لَغْو ) atau *lâghiyah* ( لَاغِيَة ) disebut 11 (sebelas) kali, yaitu pada QS. Fushshilat [41]: 26, QS. Al-Baqarah [2]: 225, QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, QS. Al-Mu'minûn [23]: 3, QS. Al-Furqân [25]: 72, QS. Al-Qashash [28]: 55, QS. Ath-Thûr [52]: 23, QS. Maryam [9]: 62, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 25, QS. An-Naba' [78]: 35, QS. Al-Mursalât [77]: 11 dan QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 11.

Kata *laghw* ( لَغْو ) yang disebut di atas tidak selalu memiliki makna yang sama, tetapi berkaitan dengan konteks ayat (termasuk sebab turun dan hubungannya). Misalnya kata *laghw* ( لَغْو ) yang terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 225 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, berhubungan dengan sumpah. Pada QS. Al-Baqarah [2]: 225 lebih menitikberatkan pada kata *laghw* ( لَغْو ) yang termasuk arti bersumpah tetapi tidak diniatkan untuk bersumpah sehingga tidak dimasukkan ke dalam kategori sumpah.

Menurut QS. Al-Baqarah [2]: 225 ini, sumpah yang tidak diniatkan untuk bersumpah tidak dituntut untuk dipertanggungjawabkan oleh Allah. Misalnya sumpah yang tidak sengaja (tidak diniatkan di dalam hati bahwa itu sumpah).

Adapun kafarat (pembebasan) dari pelanggaran sumpah pada QS. Al-Baqarah [2]: 225 dapat dilihat pada kata *laghw* ( لَغْو ) di dalam ayat QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Di dalam ayat ini dikatakan bahwa hukuman bagi yang melanggar sumpah itu (dengan niat dan disengaja) adalah **pertama**, memberi makan kepada sepuluh orang miskin. Menurut Ibnu Abbas, makanan yang diberikan itu adalah makanan yang baik yang biasa diberikan kepada keluarganya. **Kedua**, memberi pakaian kepada orang miskin (dengan pakaian yang layak dan menutupi badan). **Ketiga**, memerdekakan seorang budak. Para ulama sepakat berpendapat bahwa bagi seorang yang melanggar sumpah boleh memilih salah satu dari tiga hal (*kaffârat al-yamîn*: kafarat sumpah) di atas. Barangsiapa yang tidak sanggup melakukan salah satu dari tiga hal tersebut maka kafaratnya adalah puasa selama tiga hari.

Pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 3 kata *laghw* ( لَغْو ) memiliki hubungan dengan kata *laghw* ( لَغْو ) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 72. Pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 3 kata *laghw* ( لَغْو ) diartikan sebagai sesuatu kebohongan dan caci maki dan menurut Ibnu Katsir *laghw* ( لَغْو ) di sini diartikan sebagai *al-bâthil* (kebatilan) yang meliputi syirik, maksiat, dan setiap perbuatan yang tidak bermanfaat. Ayat ini menggambarkan sikap orang Mukmin yang memperoleh keberuntungan dengan menghindari sikap orang kafir. Pada QS. Al-Furqân [25]: 72 juga digambarkan tentang sikap orang Mukmin yang pantas masuk surga antara lain karena menghindar dari kondisi dan situasi yang *laghw* ( لَغْو ) (tercela). Menurut Ath-Thabari, *laghw* ( لَغْو ) di sini diartikan sebagai 'setiap perkataan dan perbuatan yang bathil lagi jelek'. Pada ayat ini, Al-Qur'an menganjurkan orang-orang Mukmin untuk tidak terpengaruh oleh orang-orang yang mengerjakan perbuatan yang tercela (mabuk-mabukan, tari-tarian, dan semua yang mengarah kepada dosa) walau bagaimana pun besar godaannya.

Pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 25 *laghw* ( لَغْو ) dikaitkan dengan keadaan di surga, di mana tidak didengar adanya kata-kata yang mengandung unsur cela dan dosa. Kata *laghw* ( لَغْو ) di sini sejalan dengan kata *laghw* ( لَغْو ) pada QS. An-Naba' [78]: 35 yang juga menggambarkan kehidupan akhirat yang menyenangkan bagi kaum Mukmin yang bertakwa kepada Allah. ❖ *Hatamar* ❖

## LAHAB ( لَهَب )

Kata *lahab* ( لَهَب ) di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak tiga kali, di dalam dua surah, yakni di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 31 serta QS. Al-Masad [111]: 1 dan 3. *Al-Lahab* juga merupakan nama lain untuk Surah Tabbat dan Al-Masad.

*Lahab* ( لَهَب ) di dalam konteks ayat-ayat Al-

Qur'an memunyai dua arti. Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 31 dan QS. Al-Masad, [111]: 3, kata *lahab* ( لَهَب ) digunakan untuk maksud 'gejolak api'. Adapun *lahab* ( لَهَب ) di dalam QS. Al-Masad, [111]: 1, didahului kata *Abi* sehingga yang dimaksud adalah Abu Lahab, salah seorang paman Nabi Muhammad saw.

Di dalam beberapa kitab tafsir dan sejarah diperoleh penjelasan bahwa paman Nabi Muhammad saw. yang diberi julukan Abu Lahab tersebut sebenarnya bernama Abdul-Uzza bin Abdul-Muttalib. Julukan Abu Lahab bagi Abdul-Uzza memberikan isyarat bahwa ia dan/atau orang semacamnya dipastikan akan masuk neraka.

Paman Nabi Muhammad saw. yang kemudian dikenal sebagai Abu Lahab itu memang tergolong orang yang paling gigih menolak dakwah Nabi untuk menyembah hanya kepada Allah swt. dan bahkan melakukan penyerangan terhadap Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya.

Dakwah Nabi Muhammad saw. untuk menyembah hanya kepada Allah swt. pada awalnya dilakukan secara sembunyi-sembunyi, terhadap orang per orang. Orang-orang yang sudah dapat menerima dakwah Nabi pada masa itu adalah keluarga Nabi Muhammad saw. sendiri, yaitu Khadijah (istrinya), Ali bin Abi Thalib (anak paman Nabi), dan Zaid bin Tsabit (sahaya Nabi). Selain itu, tercatat nama Abu Bakar (teman akrab Nabi). Melalui Abu Bakar inilah teman-teman dan anggota masyarakat lain seperti Utsman bin Affan, Abdur-Rahman bin Auf, Thalhah bin Ubaidillah, Sa'd bin Abi Waqas, Zubair bin Awwam, Abu Ubaidah bin Jarrah, juga sudah menerima dakwah Nabi Muhammad saw. Dakwah secara sembunyi-sembunyi ini dilakukan Nabi selama kurang lebih tiga tahun.

Dakwah Nabi berikutnya dilakukan secara lebih demonstratif. Hal ini dilakukannya setelah ada perintah dari Tuhan untuk mengajak serta para anggota keluarga lain, menyayangi orang-orang yang beriman. Bila mereka tidak mau juga menerima ajakan Nabi maka Nabi telah lepas dari tanggungjawab atas perbuatan mereka (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 214-216). Untuk melaksanakan perintah ini pertama kali Nabi mengundang sanak keluarganya untuk makan bersama di rumahnya. Ketika sampai pada ajakan Nabi untuk menerima dakwahnya, Abu Thalib (paman Nabi) mencegahnya dan mengajak orang-orang lain untuk meninggalkan tempat. Pada hari berikutnya Nabi melakukan kegiatan yang sama. Akan tetapi, ketika orang-orang hendak meninggalkan tempat, Ali bin Abi Talib—walau ketika itu masih berusia remaja—berikrar akan membantu Nabi melawan siapa saja yang menentangnya. Melihat kejadian itu orang-orang tersenyum sinis dan meninggalkan tempat Nabi sambil mengejeknya.

Nabi Muhammad saw. masih saja tidak putus asa atas berbagai ejekan yang diterima terhadap dakwahnya. Nabi Muhammad saw. justru memperluas kegiatan dakwahnya kepada seluruh penduduk Mekkah. Nabi mengadakan pertemuan umum di bukit Safa. Di hadapan keluarga Abdul-Muttalib, Abdu Manaf, Zuhrah, Taim, Makhzum, dan Asad, Nabi menjelaskan tugas yang diamanatkan Allah swt. kepadanya. Pada saat inilah paman Nabi Muhammad saw. yang lain, yang bernama Abdul-Uzza (yang kemudian diberi julukan Abu Lahab) paling keras menetang ajakan Nabi. Abu Lahab berteriak memaki-maki Nabi dan menuduh Muhammad telah celaka. Ketika itu Nabi Muhammad saw. memang diam, tidak dapat berbicara atas perlakuan pamannya ini. Akan tetapi, tidak lama kemudian turunlah wahyu yang berisi pernyataan bahwa yang celaka bukan Muhammad, tetapi justru Abu Lahab dan istrinya. Wahyu ini di dalam Al-Qur'an kemudian dikenal dengan nama Surah Al-Lahab, Tabbat, atau Al-Masad.

Abu Lahab, Abu Sufyan, dan bangsawan Quraisy lain terus-menerus melakukan perlawanan kepada Nabi. Para penyair seperti Abu Sufyan bin Al-Haris, Amr bin Ash dan Abdullah bin Zibara diminta membuat syair ejekan dan

penyerangan kepada Nabi dan para pengikutnya. Upaya lain yang menyudutkan posisi Nabi dan para pengikutnya hingga rencana pembunuhan juga terus dilaksanakan. Istri Abu Lahab yang bernama Ummu Jamil bint Harb bin Umayyah (saudara perempuan Abu Sufyan) pun ikut serta menyebar fitnah, menebar kayu berduri ataupun kotoran hewan di waktu malam pada tempat-tempat yang dilalui Nabi dan pengikutnya. Perlawanan yang begitu gencar menyebabkan Nabi berhijrah ke Madinah. Kepindahan Nabi dari Mekkah ke Madinah tidak membuat kaum kafir Quraisy Mekkah surut dalam melawan Nabi.

Abu Lahab terus-menerus menentang Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya hingga kaum kafir Quraisy mengalami kekalahan dalam perang Badar. Setelah Abu Lahab mendengar kekalahan kaumnya pada perang Badar ini, ia pun jatuh sakit dan tujuh hari kemudian wafat (624 M). ❖ *Suwito* ❖

## LAHM ( لَحْم )

Makna asal kata *lahm* ( لَحْم ) menurut Ibnu Faris adalah *tadâkhul* ( تَدَاخُل = saling memasuki). Daging disebut *lahm* ( لَحْم ) karena sebagian daripadanya masuk atau bercampur dengan yang lain. Peperangan disebut *malhamah* ( مَلْحَمَة ) karena dua makna. **Pertama**, manusia saling berdesakan sehingga sebagian mereka masuk atau bercampur baur dengan yang lain. **Kedua**, karena orang-orang yang terbunuh saling berhimpitan laksana daging. Secara istilah, Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan *lahm* sebagai 'suatu yang membungkus tulang'.

Bila kata *lahm* ( لَحْم ) diungkapkan di dalam bentuk *fi'l* maka ia memunyai beberapa makna, sesuai dengan konteksnya. Umpamanya kata *lahamasy-syai'u* ( لَحَمَ الشَّيْءُ ) berarti 'merapatkan, menambal, dan memperbaiki sesuatu'. Kata *lahamal-amru* ( لَحَمَ الْأَمْرُ ) berarti 'mengukuhkan dan menyempurnakan (*ahkamahû*/ أَحْكَمَهُ )'. *Lahima fil-makân* ( لَحِمَ فِي الْمَكَان ) berarti 'tetap tinggal di tempat (*lazimahû*/ لَزِمَهُ )'. *Luhima* ( لُحِمَ ) berarti *'qutila'* ( قُتِلَ = dibunuh). *Ulhima* ( أُلْحِمَ ) berarti 'mati'. *Iltahamal-harbu bainahum* ( اِلْتَحَمَ الْحَرْبُ بَيْنَهُمْ ) berarti 'berkecamuk perang di antar mereka'.

Kata *lahm* ( لَحْم — dalam bentuk tunggal) disebut 11 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan 259, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-An'âm [6]: 145, QS. An-Nahl [16]: 115, QS. Al-Mu'minûn [23]: 14, QS. Fâthir [35]: 12, QS. Al-Hujurât [49]: 12, QS. Ath-Thûr [52]: 22, serta QS. Al-Wâqi'ah [56]: 21. Kata *luhûm* ( لُحُوْم — di dalam bentuk jamak) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 37.

Kata *lahm* (di dalam bentuk tunggal) yang di dalam Al-Qur'an disebut 11 kali itu berkaitan dengan konteks pembicaraan tentang jenis-jenis binatang yang diharamkan; yaitu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang ketika disembelih disebut nama selain Allah. Namun, di dalam keadaan terpaksa barang-barang tersebut boleh dimakan.

Kata *lahm* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 berkaitan dengan perlakuan Tuhan terhadap

*Membicarakan keburukan orang lain (ghibah) sama halnya memakan daging orang itu setelah ia mati.*

orang-orang yang mengingkari kekuasaan Allah menghidupkan orang-orang yang telah mati. Karena itu, Allah mematikan orang tersebut selama 100 tahun, kemudian menghidupkannya kembali. Makanan dan minumannya tidak berubah, keledainya yang telah menjadi tulang belulang juga dihidupkan kembali, yaitu dengan membungkus tulang tersebut kembali dengan daging.

Kata *lahm* di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14 di dalam konteks perkembangan manusia; yaitu *nuthfah* ( نُطْفَةٌ /air mani), kemudian menjadi sesuatu yang menempel/tergantung di dinding rahim (*'alaqah*/ عَلَقَة ), lalu menjadi segumpal daging (*mudhghah*/ مُضْغَة ), dan segumpal daging itu dijadikan tulang belulang, kemudian tulang belulang itu dibungkus dengan daging.

Kata *lahman* di dalam QS. Fâthir [35]: 12 berhubungan dengan manfaat laut bagi manusia. Di antaranya terdapat daging ikan yang segar dan perhiasan.

Kata *lahma* di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 12 berkaitan dengan larangan buruk sangka, mencari-cari kesalahan orang lain dan bergunjing. Di dalam bentuk pertanyaan, Tuhan berfirman, *"Sukakah salah seorang di antara kamu memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentulah kamu jijik kepadanya."*

Menurut sebagian mufasir maksud ayat ini ialah menggunjingkan atau membicarakan keburukan orang yang sedang/yang tidak di tempat orang itu di waktu hidupnya sama halnya dengan memakan dagingnya setelah ia mati, yaitu suatu hal yang jelek dan sangat menjijikkan, juga karena orang yang digunjingkan dan orang mati sama keadaannya, yaitu tidak dapat menangkis gunjingan itu.

Kata *lahm* di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 22 berhubungan dengan nikmat surga. Di dalam surga terdapat buah-buahan dan daging sesuai dengan yang mereka inginkan. Di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 21 dijelaskan bahwa di dalam surga terdapat daging burung yang mereka inginkan. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## LAHN ( لَحْن )

Kata *lahn* ( لَحْن ) adalah bentuk infinitif (*mashdar*) dari kata *lahana – yalhanu – lahanan/luhunan/luhûnan* ( لَحَنَ – يَلْحَنُ – لَحَنًا وَلُحُنًا وَلُحُوْنًا ). Di dalam Al-Qur'an kata *lahn* ditemukan satu kali, yakni di dalam QS. Muhammad [47]: 30.

Secara bahasa kata *lahn* berarti *'sharful-kalâm 'an sunanihil-jârî 'alaîhî* ( صَرْفُ الْكَلَامِ عَنْ سُنَنِهِ الْجَارِي عَلَيْهِ ), memalingkan ucapan dari metode yang biasa digunakan dalam ketatabahasaan. Adakalanya dengan menghilangkan strukturnya atau salah di dalam membaca, *bi'izalatil-i'râb au tashrîf* ( بِإِزَالَةِ الإِعْرَابِ أَوْ تَصْرِيْف ) dan adakalanya dengan menghilangkan maknanya yang jelas dan dipalingkan kepada tujuan dan maksud tertentu, *bi'izâlatih 'an tashrîh wa sharfihî bi ma'nâhu ilâ ta'rîdh wa fahwâ* ( بِإِزَالَتِهِ عَنْ تَصْرِيْحٍ وَصَرْفِهِ بِمَعْنَاهُ إِلَى تَعْرِيْضٍ وَفَحْوَى ). Di dalam pengertian pertama banyak ditemukan, tetapi tidak terpuji penerapannya. Sedangkan, pengertian kedua banyak ditemukan untuk keindahan bahasa (*al-balâghah*) di dalam ilmu kesusastraan yang mengandung makna tertentu. Umpamanya penyair berkata, *"khairul-hadîtsi mâ kâna lahnâ"* ( خَيْرُ الْحَدِيْثِ مَاكَانَ لَحْنًا ), sebaik-baik ucapan adalah yang mengandung keindahan makna (*lahn*).

Di dalam ilmu Ushul Fiqih, pengertian yang kedua ini disebut juga dengan *dilalatun-nash* ( دِلَالَةُ النَّصّ ), petunjuk yang terkandung di dalam teks Al-Qur'an atau sunnah, *fahwal-khithâb* ( فَحْوَى الْخِطَاب ) atau *lahnul-khithâb* ( لَحْنُ الْخِطَاب ), tujuan atau maksud pembicaraan, dan *mafhûmul-muwâfaqah* ( مَفْهُوْمُ الْمُوَافَقَة = maksud yang sesuai dengan teks yang tertulis). Seperti firman Allah, *falâ taqul lahumâ uffin* ( فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ = maka janganlah kamu berkata "ah" kepada kedua orang tua) (QS. Al-Isrâ' [17]: 23). Teks yang tertulis hanya *"uff"* (ah), tetapi karena ia mengandung makna 'menyakiti' (*al-îdzâ'*/ الإِيْذَاء ), maka termasuk di dalamnya semua tindakan atau ucapan yang menyakiti orang tua, seperti memukul atau mencaci. Demikian juga memakan harta anak yatim dengan zalim. Termasuk di dalamnya tindakan yang bertujuan sama, seperti menggelapkannya (QS. An-Nisâ' [4]: 10). Memalingkan

makna yang tertulis kepada makna yang lain yang sama maksudnya disebut dengan *lahnul-khithâb* atau *fahwal-khithâb.*

Di dalam Al-Qur'an, kata *lahn* digunakan untuk pengertiannya yang kedua, firman Allah, *Walata'rifannahum fî lahnil-qauli wallahu ya'lamu a'mâlakum* ( وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ = Dan kamu benar-benar akan mengenal mereka melalui pemalingan ucapan yang mereka lakukan, dan Allah mengetahui semua perbuatanmu). (QS. Muhammad [47]: 30).

Ayat ini berbicara tentang kebiasaan orang munafik yang tidak suka mengucapkan kata-kata secara jelas terhadap Rasulullah, tetapi selalu dengan menggunakan kata-kata sindiran atau sindiran sebagai isyarat dari perbuatan mereka yang tidak sesuai dengan apa yang mereka ucapkan, mereka selalu berbicara yang dapat menyenangkan hati pendengarnya, tetapi di balik itu terkandung maksud-maksud jahat. Allah memberitahukan cara-cara ini kepada Rasulullah sehingga kemudian beliau dapat mengenal mereka.

Ayat ini—di samping menjelaskan ciri-ciri orang munafik yang menggunakan bahasa sindiran jika berbicara dengan Rasulullah—sebenarnya terkait dengan latar belakang bangsa Arab yang pandai bersyair dan pandai pula memalingkan kandungan makna teks tertentu kepada makna yang lain sehingga indah didengar dan jelas maksudnya. Keindahan maksud yang disampaikan oleh seseorang itu dapat memengaruhi pendengarannya, seperti yang dipraktikkan oleh orang-orang munafik yang berusaha memengaruhi Rasulullah. Oleh karena cara ini biasanya dipraktikkan oleh orang-orang munafik tersebut maka Allah menjadikannya sebagai salah satu ciri mereka yang kemudian diberitahukan-Nya kepada Rasulullah.

❖ *Yaswirman* ❖

## LAIL ( لَيْل )

Kata *lail* ( لَيْل ) biasa diartikan sebagai 'malam hari'. Kata tersebut disebut 74 kali di dalam Al-Qur'an.

Secara etimologis kata *lail* ( لَيْل ) berasal dari *al-ala*, yang pada mulanya berati 'gelap/hitam pekat'. Selanjutnya pemakain kata tersebut berkembang sehingga artinya pun menjadi beranekaragam. Umpamanya sesuatu yang panjang dan hitam dinamai *al-yal* ( أَلْيَل ) dan *mulayyal* ( المُلَيَّل ), dan minuman keras yang berwarna hitam dinamai *ummul-lail* ( أُمُّ اللَّيْل ), sedangkan minuman keras pada tahap-tahap pemabukannya dinamai *lailâ* ( لَيْلَى ). Dinamakan demikian karena ia menghitamkan atau menggelapkan pandangan dan pemikiran peminumnya. Agaknya, dari asal pengertian inilah mereka menamakan waktu matahari terbenam sampai dengan terbitnya fajar sebagai *lail* ( لَيْل ) karena kegelapan dan hitam pekatnya situasi ketika itu.

*Keheningan malam adalah saat yang tepat untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.*

Dengan memerhatikan ayat-ayat yang memuat kata *lail* dan kata yang seasal dengan itu dapat diketahui bahwa menurut terminologi Al-Qur'an, kata tersebut dipakai untuk arti 'malam hari', istilah bagi waktu mulai terbenam matahari sampai terbit fajar atau menurut pendapat lain, mulai hilangnya mega merah (setelah matahari terbenam) sampai terbitnya fajar, karena keberadaan mega merah belum menjadikan situasi hitam gelap. Dan dari kandungan ayat-ayat tersebut tergambar bahwa Al-Qur'an mempergunakan kata itu di dalam beragam konteks, di antaranya:

a) Di dalam konteks ibadah, seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 187 yang menjelaskan batas waktu berpuasa.
b) Di dalam konteks perjalanan di malam hari, misalnya QS. Al-Isrâ' [17]: 1. Di dalam ayat itu Allah menginformasikan perjalanan Nabi Muhammad di malam hari dari Masjid Haram ke Masjid Aqsa.
c) Di dalam konteks pengajaran terhadap orang-orang yang berakal, misalnya pada QS. An-Nûr [24]: 44. Di sini dinyatakan bahwa pergantian malam dan siang itu merupakan pelajaran bagi yang memunyai penglihatan.
d) Di dalam konteks siksaan terhadap orang kafir yang tidak membedakan di antara siang dan malam, misalnya pada QS. Al-Hâqqah [69]: 7.
e) Di dalam konteks penerimaan wahyu di malam hari, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 51 yang menerangkan bahwa Nabi Musa berada di bukit Thur Sina selama 40 malam untuk menerima wahyu dari Allah.
f) Di dalam konteks anjuran berdakwah di malam hari, seperti perkataan Nabi Nuh, *"Wahai Tuhanku sesungguhnya aku telah menyeru umatku (kepada agama-Mu) siang dan malam."* (QS. Nûh [71]: 5). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## LAISA ( لَيْسَ )

Kata *laisa* dalam bahasa Arab merupakan bentuk kata kerja yang tidak melahirkan kata-kata lain (*ghair musytaqq*). Para pakar bahasa sepakat mengatakan kata tersebut berasal dari dua kata; *lâ* ( لا ) yang bermakna menafikan (tidak) dan *aisa* ( أَيْسَ ) yang berarti *yûjad* (ada). Huruf *hamzah* ( أ )pada *aisa* dihilangkan dan kemudian keduanya digabungkan sehingga menjadi *laisa*. Kata ini digunakan untuk menafikan sebuah berita. Al-Qur'an menggunakannya dalam tiga bentuk;

**Pertama** : tanpa didahului dengan huruf *hamzah* yang mengandung makna pertanyaan, *laisa* ( لَيْسَ ). Bentuk ini yang paling sering digunakan, yaitu sebanyak 59 kali seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 177 yang menafikan kebaktian sejati hanya sekadar memalingkan wajah dalam ibadah ke timur dan barat, tetapi kebaktian itu terletak pada keimanan terhadap Allah, hari akhir, malaikat, kitab-kitab suci dan para nabi, dan menyalurkan harta dengan penuh ketulusan kepada sanak kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta, (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan menepati janji, sabar dalam kesempitan dan penderitaan. Mereka yang melakukan itu adalah orang-orang yang benar (imannya), dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

**Kedua** : disebut dengan didahului huruf *hamzah* dan tidak diselingi dengan huruf lain, *alaisa* ( أَلَيْسَ ) yang dapat diterjemahkan dengan 'bukankah?' atau 'tidakkah?', dan *alstu* ( أَلَسْتُ ) yang berarti 'bukankah aku?'. Bentuk ini digunakan dalam Al-Qur`an sebanyak 13 kali. Jika didahului huruf *hamzah* maka mengandung arti menetapkan, dari yang sebelumnya menafikan, seperti firman Allah dalam QS. Az-Zumar [39]: 36, *alaisallâhu bikâfin `abdahu*. Secara harfiah penggalan ayat ini bermakna, bukankah Allah cukup untuk melindungi hamba-Nya?, tetapi makna sesungguhnya adalah penetapan Allah sebagai Yang Mencukupi hamba-Nya. Jadi pertanyaan di sini berarti penetapan. Maka jawabannya bukan *na`am* ( نَعَم ) yang berarti ya, tetapi *balâ* ( بَلَى ) yang memunyai arti mirip dengan *na`am*. *Balâ* digunakan untuk menjawab ungkapan yang mengandung penegasian, sehingga berarti membatalkan penegasian (*nafy*) dan menetapkan sesuatu yang dinegasikan (*manfiyy*), sedangkan *na`am* mengandung dua kemungkinan; menetapkan penegasian (*nafy*) dan sesuatu yang dinegasikan (*manfiyy*). Karena itu, seperti kata Ibnu Abbas, jika manusia menjawab ungkapan yang disampaikan Allah swt. dalam QS. Al-A`raf [7]: 172, *alastu birabbikum* (bukankah Aku Tuhan kalian?) dengan *na`am* tentu mereka telah kafir, tetapi pada ayat tersebut jawabannya adalah *balâ syahidna* (Ya, Engkau Tuhan kami, dan kami bersaksi untuk itu). Karena itu, para ulama, seperti dikemukakan Imam Nawawi dalam

kitabnya, *Al-Tibyân fi Âdâb Hamalatil Qur`ân*, sangat menganjurkan untuk membaca : *balâ wa ana `alâ dzâlika minasy-syâhidîn* ( بَلَى وَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ = saya termasuk orang-orang yang bersaksi untuk itu) setelah membaca ayat terakhir dari surah At-Tin [95]: *alaisallâhu bi ahkamil hâkimîn* ( أَلَيْسَ اللّٰهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِيْنَ = Bukankah Allah Hakim yang seadil-adilnya?).

Ketiga : disebut dengan didahului huruf *hamzah* dan *waw; awalaisa* ( أَوَلَيْسَ ) yang juga berarti 'bukankah', seperti pada dua ayat di QS. Al-Ankabut [29]: 10 dan QS. Yasin [36]: 81.

Selain itu kata ini juga terkadang bersambung dengan kata pengganti (*dhamîr*) orang ketiga maskulin, *laisat* (QS. Al-Baqarah [2]: 113), *dhamîr* jamak, *laisû* (QS. Âli Imran [3]: 113), kata pengganti orang pertama, *lastu* (QS. Al-An'am [6]: 66), dan kata pengganti orang kedua; *lasta* (QS. Annisa [4]: 94), *lastum* QS. Al-Baqarah [2]: 267) dan *lastunna* (QS. Al-Ahzab [33]: 32). Demikian, *wallahu a'lam*. ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

## LAITA ( لَيْتَ )

Dalam bahasa Arab, *laita* digunakan untuk mengungkapkan sebuah harapan, cita-cita atau keinginan yang kuat dan mendalam untuk mendapatkan sesuatu (*tamannî*). Untuk hal yang hampir sama orang Arab juga menyebutnya dengan *tarajjî* seperti pada ungkapan *la'alla* ( لَعَلَّ ) yang biasa diartikan dengan 'semoga'. Hanya saja *laita* yang berarti *tamanni* adalah keinginan yang kuat dan mendalam untuk mendapatkan sesuatu, baik sesuatu yang mungkin maupun yang mustahil, dan biasanya, menurut pakar bahasa Ibnu Hisyam dalam *Mughnî al-Labîb*, lebih sering digunakan untuk mengungkapkan suatu keinginan yang mustahil dicapai. Sedangkan *la'alla* yang menujukkan *tarajjî* hanya berlaku pada hal-hal yang mungkin untuk dicapai. Ungkapan *laita* biasanya didahului dengan huruf *yâ* ( يَا ), dan selanjutnya disambung dengan huruf yang menunjukkan obyek (pelaku) seperti saya, *yâ laitanî* ( يَا لَيْتَنِي ), kami, *yâ laytnâ* ( يَا لَيْتَنَا ), dia, *yâ laitahâ* ( يَا لَيْتَهَا ). Menurut sebagian ahli bahasa, seperti dikutip Ibnu manzhur dalam *Lisân al-'Arab*, *laita* sama kedudukan dan maknanya dengan ungkapan *wajadtu* (saya telah mendapatkan).

Dalam Al-Qur'an, *laita* disebut sebanyak 14 kali; 3 kali dalam bentuk *yâ laita* ( يَا لَيْتَ ), 2 kali dalam bentuk *yâ laitanâ* ( يَالَيْتَنَا ), 8 kali dalam bentuk *yâ laitanî* ( يَا لَيْتَنِي ) dan sekali dalam bentuk *yâ laitahâ* ( يَا لَيْتَهَا ). Kesemuanya menggambarkan sebuah keingan untuk memperoleh sesuatu, baik yang mustahil itu yang banyak maupun yang mungkin. Mereka yang kafir dan sesat di akhirat kelak menyesali perbuatan mereka dan berandai-andai sekiranya mereka dikembalikan lagi ke dunia niscaya mereka akan melakukan pertobatan dengan menaati Allah dan Rasul-Nya dan tidak akan mengulangi kesesatan yang pernah ditempuhnya. Keinginan mereka itu diungkapkan dengan kata *laita* seperti tergambar antara lain pada QS. Al-An'am [6]: 27, QS. Al-Furqan [25]: 27 dan 28, QS. Al-Ahzab [33]: 66, dan QS. An-Naba [78]: 40. Tentunya keinginan itu tidak mungkin terjadi. Kesan ini secara kebahasaan dapat diperoleh dari kata *yâ* ( يَا ) yang selalu menyertai *laita* yang berarti seruan atau panggilan untuk sesuatu yang berada di tempat jauh (*Annidâ' lil ba'îd* = النِّدَاءُ لِلْبَعِيْد ). Ini menggambarkan sesuatu yang diinginkannya berada di tempat yang jauh dan sulit untuk dicapai. Orang-orang munafik yang enggan berperang bersama pasukan Muslim juga seringkali berandai-andai setelah perang usai, sekiranya mereka ikut pasti akan memperoleh bagian dari harta rampasan. Sikap mereka yang selalu mendua; di satu sisi mereka enggan berperang atau berjihad seperti layaknya orang kafir, tetapi di sisi lain mereka ingin mendapatkan bagian layaknya seperti mereka yang beriman dan ikut perang, sikap tersebut digambarkan dalam QS. An-Nisa [4]: 72 dan 73 yang artinya : *Dan sesungguhnya di antara kamu ada orang yang sangat berlambat-lambat (ke medan pertempuran). Maka jika kamu ditimpa mushibah ia berkata: "Sesungguhnya Tuhan telah menganugerahkan ni'mat kepada saya karena saya tidak ikut berperang bersama mereka". Dan sungguh jika kamu beroleh*

*karunia (kemenangan) dari Allah, tentulah dia mengatakan seolah-olah belum pernah ada hubungan kasih sayang antara kamu dengan dia: "Wahai, kiranya saya ada bersama-sama mereka, tentu saya mendapat kemenangan yang besar (pula)"*. Demikian, *wallâhu a'lam*. ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

## LAMASA ( لَمَسَ )

*Lamasa* ( لَمَسَ ) adalah bentuk *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'*-nya *yalmisu* ( يَلْمِسُ ) atau *yalmusu* ( يَلْمُسُ ). Di dalam Al-Qur'an, *lamasa* ( لَمَسَ ) disebut empat kali; tersebar di dalam empat surah dan empat ayat (QS. Jinn [72]: 8, QS. Al-An'âm [6]:7, QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6). Sedang dalam bentuk kata kerja perintah *(fi'l amr)* kata itu disebut satu kali, terdapat di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 13.

Menurut arti hakikat kebahasaannya, *lamasa* mengandung arti mencari sesuatu dan sekaligus menyentuhnya. Ibnu Manzhur di dalam bukunya *Lisânul-'Arab*, menerangkan bahwa lafal tersebut mengandung makna 'menyentuh' *(Al-jass)* atau 'meraba dengan tangan' *(Al-massu bil-yad)*. Akan tetapi, secara majazi kata ini dapat berarti 'bersebadan' (*Al-jimâ'*) dan dapat pula berarti 'tuntutan atas sesuatu oleh seseorang kepada seseorang yang lainnya yang sederajat'. Namun, kata *lamasa* yang mengandung arti bersebadan – pada umumnya atau setidak-tidaknya demikian yang ditemukan di dalam Al-Qur'an– menggunakan *wazn* (timbangan) *mufâ'al* yang mengandung arti 'saling'; dengan demikian, *A l-mulâmasah* ( اَلْمُلاَمَسَةُ ) berarti 'saling menyentuh' yang dapat juga diartikan 'bersebadan' atau sekurang-kurangnya mengandung arti 'saling meraba dengan disertai oleh keinginan untuk melakukan hubungan sebadan' (belum bersebadan). Sebagai contoh dari pemakaian *al-lams* dengan makna semacam ini dapat dilihat di dalam ungkapan *hiya lâ taruddu yada lâmis* ( هِيَ لاَ تَرُدُّ يَدَ لاَمِسٍ = dia, wanita amoral, tidak pernah menampik/menolak permintaan dari seseorang untuk melakukan hubungan bersebadan).

Al-Qur'an menggunakan *lamisa* ( لَمِسَ ), dengan pola kata kerja bentuk lampau tanpa ada tambahan huruf, adalah ketika berbicara tentang sesuatu yang berkaitan dengan permusuhan di antara makhluk dan Tuhan (QS. Al-Jinn [72]: 8 – di antara jin dengan Allah – dan QS. Al-An'âm [6]: 7 – di antara orang kafir dengan Allah melalui Al-Qur'an), sedangkan ketika ia berbicara mengenai sesuatu yang berkaitan dengan umat Islam– di dalam hal ini mengenai hukum yang berkaitan dengan ibadah–digunakan bentuk yang bertimbangan *Al-mufâ'alah* (QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6). Adapun ketika Al-Qur'an berbicara di dalam konteks sikap mong-olok-olok orang-orang munafik terhadap orang-orang Mukmin, digunakan bentuk *amr* (kata perintah) di dalam *wazn* (timbangan) *ifti'âl*, yaitu bentuk yang telah mengalamai perubahan – di dalam hal ini penambahan huruf dari bangun asalnya yang tiga huruf – menjadi lima huruf untuk menghasilkan suatu pengertian yang diinginkan.

Terjadi perbedaan pendapat di antara ulama –terutama ahli tafsir dan ahli hukum Islam– dalam mengartikan kata *lâmastum* ( لاَمَسْتُمْ ) yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6. Ada di antara mereka yang mengartikannya sebagai 'bersebadan', sementara yang lain mengartikannya 'bersentuhan'.

Perbedaan dalam mengartikan kata tersebut merupakan konsekuensi logis dari perbedaan mereka dalam dua hal, yaitu: 1. Ketidakseragaman dalam memahami beberapa hadits yang berkaitan dengan persoalan pembatal wudhu; dan 2. Ketidakseragaman dalam hal cara membaca kata tersebut (*qirâ'ah*). Ada yang membacanya dengan *lâmastum* ( لاَمَسْتُمْ ) dengan memanjangkan *lâ* di dalam bentuk empat huruf *(Ats-tsulâtsî Al-mazîd fih)* yang memungkinkan berarti 'saling menyentuh' di samping arti 'menyentuh'. Dan ada pula yang membacanya *lamastum* ( لَمَسْتُمْ ), tanpa memanjangkan *la*, di dalam *fi'l tsulâtsî* (tersusun dari tiga huruf) yang berarti 'menyentuh'.

Ada tiga pendapat di dalam hal ini. **Pertama,** yang diwakili oleh kelompok Hanafiah yang

berpendapat bahwa kata *lâmas (tum)* berarti '(kamu) bersebadan'. Dengan demikian, yang membatalkan wudhu adalah bersebadan. **Kedua**, yang diwakili oleh kelompok Syafi'iah yang berpendapat bahwa lafal *lâmas (tum)* berarti '(kamu) bersentuh'. Karena itu, menyentuh kulit wanita yang bukan mahram membatalkan wudu. Mereka mengajukan alasan bahwa kata *al-lams* di dalam ayat tersebut mengandung makna asli atau hakiki. Arti hakiki dari kata *al-lams* adalah 'bersentuhan kulit'. Menurut pendapat ini tidak ada satu hadits pun yang menunjukkan pengertian selain arti hakiki tersebut. Selama tidak ada dalil yang menunjukkan arti majazi maka wajib berpegang pada pengertian hakikinya.

Argumen kelompok ini diperkuat oleh ucapan Umar bin Khaththab ra., "Barangsiapa yang mencium atau menyentuh istrinya maka, jika hendak sembahyang, ia wajib berwudhu." (HR. Ad-Daruqutni). **Ketiga**, pendapat yang berusaha menggabungkan kedua pendapat terdahulu yang diwakili oleh kelompok Malikiah dan Hanabilah yang berpendapat, bahwa menyentuh perempuan dengan nafsu syahwat membatalkan wudhu dan jika tanpa nafsu syahwat tidak membatalkan wudhu. ❖ *Cholidi* ❖

## LATHÎF ( لَطِيف )

Kata *lathîf* ( لَطِيف ) terambil dari akar kata *lathafa* ( لَطَفَ ) yang hurufnya terdiri dari *lâm, thâ',* dan *fâ'*. Menurut pakar-pakar bahasa, kata tersebut mengandung makna *lembut, halus,* atau *kecil*. Dari makna ini kemudian lahir makna *ketersembunyian* dan *ketelitian*. Pakar bahasa Az-Zajjaj dalam bukunya *Tafsîr Asmâ' Al-Husnâ* menyatakan bahwa seorang yang berbadan kecil dinamai *Lathîf*, juga dapat berarti *penipu* atau yang *mencapai tujuannya dengan cara yang sangat tersembunyi/tak terduga.* Sedang bila kata ini dikaitkan dengan pengetahuan, maka maknanya adalah sangat dalam kecerdasannya dan sangat cermat dalam menemukan sesuatu.

Kata *Lathîf* ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak tujuh kali, lima di antaranya disebut bergandengan dengan sifat *Khabîr* ( خبير ). Satu ayat secara tegas menyebut sifat ini tercurah kepada hamba-Nya, yakni,

ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ

*"Sesungguhnya Allah Lathîf terhadap hamba-hamba-Nya, Dia memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Dia Mahakuat lagi Mahamulia"*

(QS. Asy-Syûrâ [42]: 19 dan Yûsuf [12]: 100). Dari sini, sehingga agaknya Az-Zajjaj berpendapat bahwa *Al-Lathîf*, berarti Dia melimpahkan karunia kepada hamba-hamba-Nya secara tersembunyi dan tertutup, tanpa mereka ketahui, serta menciptakan untuk mereka sebab-sebab yang tak terduga guna meraih anugerah-Nya. Ini sama dengan firman-Nya:

وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

*"Siapa yang bertakwa kepada Allah, Dia akan memberinya jalan keluar, dan menganugerahkan kepadanya rezeki dari arah yang mereka tidak sangka-sangka"* (QS. Ath-Thalâq [65]: 2-3).

Apa yang dikemukakan Az-Zajjaj di atas dapat diterima, hanya saja perlu dicatat bahwa rezeki yang dimaksud bukan hanya yang bersifat material, tetapi juga dalam bentuk menyatukan keluarga dalam suasana harmonis, seperti yang dialami Nabi Yusuf as. yang telah berpisah dengan orang tua dan saudara-saudaranya setelah sirna kebencian mereka kepada Yusuf as. (baca QS. Yûsuf [12]: 100).

Di samping ayat-ayat yang berbicara dalam konteks anugerah itu, ditemukan ayat-ayat yang berbicara tentang sifat Allah, yaitu pada QS. Luqmân [31]: 16 dan Al-An'âm [6]: 103. Ini berarti bahwa *luthf* ( لُطْف ) yang dianugerahkannya berdasar kebijaksanaan dan pengetahuan-Nya:

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ

*"Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang kamu lahirkan dan rahasiakan); dan Dia Lathîf lagi Maha Mengetahui."*

Dalam ayat lain Allah berfirman:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

*"Dapatkah mereka tidak melihat, bahwa Allah me-*

*nurunkan air dari langit, lalu jadilah bumi itu hijau? Sesungguhnya Allah Maha Lathîf lagi Maha Mengetahui"* (QS. Al-Hajj [22]: 63).

Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa yang berhak menyandang sifat ini adalah, "Yang mengetahui rincian kemaslahatan dan seluk beluk rahasianya, yang kecil dan yang halus, kemudian menempuh jalan untuk menyampaikannya kepada yang berhak secara lemah lembut bukan kekerasan."

Kalau bertemu kelemahlembutan dalam perlakuan dan rincian kemampuan dalam pengetahuan, maka terwujudlah apa yang dinamai *Al-Luthf* dan menjadilah pelakunya wajar menyandang nama *Al-Lathîf.* Ini tentunya tidak dapat dijangkau kecuali Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha *Lathîf* itu. Sekelumit dari bukti Kemaha *"lemahlembutan"* Ilahi (kalau istilah ini dapat dibenarkan) dapat terlihat bagaimana Dia memelihara janin dalam perut ibu dan melindunginya dalam tiga kegelapan, kegelapan dalam perut, kegelapan dalam rahim, dan kegelapan dalam selaput yang menutup anak dalam rahim. Demikian juga memberinya makan melalui tali pusar sampai dia lahir kemudian mengilhaminya bisa menyusu, tanpa diajar oleh siapa pun.

Termasuk juga dalam bukti-bukti kewajaran-Nya menyandang sifat ini adalah apa yang dihamparkan-Nya di alam raya untuk makhluk-Nya, memberi melebihi kebutuhan mereka, tetapi tidak membebani mereka dengan beban berat yang tidak mampu dipikul.

Pada akhirnya tidak keliru apabila dikatakan bahwa *Al-Lathîf* adalah Dia yang selalu menghendaki untuk makhluk-Nya, kemaslahatan dan kemudahan lagi menyiapkan sarana dan prasarana guna kemudahan meraihnya. Dia yang bergegas menyingkirkan kegelisahan pada saat terjadinya cobaan, serta melimpahkan anugerah sebelum terbetik dalam benak. Penjelasan di atas, adalah bila sifat itu dikaitkan dengan perbuatan-perbuatan Allah.

Ayat lain yang dikaitkan dengan sifat-Nya *Lathîf* adalah (QS. Al-An'âm [6]: 103).

Allah tidak dapat dilihat paling tidak dalam kehidupan dunia ini. Nabi Musa as. pernah memohon untuk melihat-Nya tetapi begitu Allah menampakkan kebesaran dan kekuasaan-Nya atau pancaran cahaya-Nya ke sebuah gunung, gunung itu hancur berantakan (baca QS. Al-A'râf [7]: 143). Allah juga *Lathîf* dalam arti tidak dapat diketahui hakikat-Nya, sebagaimana telah diuraikan pada awal tulisan ini dalam pengenalan kepada Allah. Alhasil Dia tertutup dari pandangan mata dengan selendang keagungan-Nya, terlindungi dari jangkauan akal dengan pakaian kebesaran-Nya, terbatasi dari bayangan imajinasi dengan cahaya keindahan-Nya, dan karena cemerlangnya pancaran cahaya-Nya, Dia ghaib, sehingga seperti kata sementara orang arif: *"Dia tidak terjangkau hanya karena Dia menyingkap kerudung wajah-Nya, sungguh aneh, penampakan menghasilkan ketertutupan."* Memang mata kelelawar tak mampu memandang cahaya matahari.

Hanya sekali dalam Al-Qur'an ditemukan kata kerja yang berakar ketiga huruf di atas, yaitu firman-Nya mengabadikan ucapan salah seorang dari kelompok pemuda yang ditidurkan Allah selama 309 tahun di Gua al-Kahfi(QS. Al-Kahfi [18]: 19).

Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## LAMMAN ( لَمًّا )

Kata *lamman* ( لَمًّا ) adalah bentuk *mashdar* dari *lamma – yalummu – lamman* ( لَمَّ – يَلُمُّ – لَمًّا ) yang mengandung arti dasar *'al-jam'u', 'al-katsîr', 'asy-syadîd'* ( اَلْجَمْعُ، اَلْكَثِيْرُ، الشَّدِيْدُ = mengumpulkan, banyak, dan sangat). Kata ini pada awalnya dipakai dalam konteks mengumpulkan dan memperbaiki urusan-urusan yang berantakan. Selanjutnya berkembang pemakaiannya dan menunjukkan pada beberapa arti sesuai bentuk dan konteksnya seperti 'anak yang hampir balig' disebut *ghulâmun mulimmun* ( غُلَامٌ مُلِمٌّ ) karena pada usia itu merupakan puncak proses berkumpulnya segala potensi yang dimilikinya untuk menjadi seorang yang dewasa. Unta yang berkumpul disebut *himlun malmûmun* ( حِمْلٌ مَلْمُوْمٌ ). Kurma yang hampir berbuah disebut *nakhlatun mulimmun*

*wa mulimmatun* ( نَخْلَةٌ مُلِمٌّ وَمُلِمَّةٌ ). Belalai gajah disebut *mulamlamatul-fîl* ( مُلَمْلَمَةُ الْفِيْلِ ) karena fungsi belalainya sangat besar sekali seolah-olah semua harapannya berkumpul pada belalainya. Dosa-dosa kecil disebut *al-lamam* ( اَللَّمَم ) karena dosa kecil itu sangat banyak sehingga hampir tidak seorang pun yang luput darinya.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut hanya ada dua, yaitu bentuk *lammâ* ( لَمًّا ) dan *al-lamam* ( اَللَّمَم ) yang masing-masing terdapat pada QS. Al-Fajr [89]: 19 dan pada QS. An-Najm [53]: 32.

Penggunaan kata *lammâ* ( لَمًّا ) pada QS. Al-Fajr tersebut dirangkaikan dengan kata *aklan lammâ* ( أَكْلًا لَمًّا =makan secara *lammâ* ). Di dalam ayat itu disebutkan salah satu perbuatan yang dikecam oleh Allah: *"Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara lammâ"*. Kata *aklan lammâ* ada yang menafsirkan memakan secara berlebihan *aklan syadîdan/aklan katsîr* ( أَكْلًا شَدِيْدًا أَوْ أَكْلًا كَثِيْرًا ), ada juga yang menafsirkannya memakan dengan cara mencampurkan antara yang halal dengan yang batil. Kedua penafsiran tersebut meskipun berbeda redaksinya; namun, pada hakikatnya sama, yaitu menunjuk pada penyalahgunaan fungsi harta pusaka dengan memakannya secara tidak wajar.

Adapun penggunaan kata *al-lamam* ( اَللَّمَم ) pada QS. An-Najm tersebut berkaitan dengan orang yang dianggap *muhsin* ( مُحْسِن = orang yang berbuat baik) dan akan mendapat balasan yang baik di akhirat nanti: *Yaitu orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji kecuali al-lamam* ( اَللَّمَم ). *"Sesungguhnya Tuhanmu Mahaluas ampunan-Nya."* Penafsiran kata *al-lamam* pada ayat itu, ada yang mengatakan dosa-dosa kecil. Ada juga yang menafsirkan mendekati dosa, tetapi tidak sampai melakukannya. Ada juga yang menafsirkan sudah melakukan dosa tetapi dengan segera dia bertobat dengan sungguh-sungguh.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## LAUH ( لَوْح )

Kata *lauh* terambil dari akar kata yang huruf-hurufnya terdiri atas *lam, waw,* dan *ha'*. Pada dasarnya mengandung arti 'tampak' dan 'berkilau'. Bintang-bintang yang tampak dan berkilau di waktu malam dikatakan *lâhan-najmu* ( لَاحَ النَّجْمُ ). Semua kayu/papan yang lebar disebut *lauh*. Tulang yang lebar yang dapat ditulisi dinamai pula *lauh* karena menampakkan bentuk-bentuk tulisan yang digoreskan padanya. Dinamai *Lauh Mahfûzh* ( اللَّوْحُ الْمَحْفُوْظُ ) karena terlihat dan tampak oleh para malaikat apa yang tertulis padanya berupa perintah-perintah yang harus dijalankan. Bentuk jamak dari *lauh* ( لَوْح ) ialah *alwâh* ( أَلْوَاح ) dan penggunaannya di dalam Al-Qur'an lebih banyak ketimbang bentuk tunggalnya yang hanya satu kali (QS. Al-Burûj [85]: 22). Adapun kata *al-alwâh* ( اَلْأَلْوَاح ) terulang empat kali (QS. Al-A'râf [7]: 145, 150, dan 154; serta QS. Al-Qamar [54]: 13), sedangkan kata *lawwâhah* ( لَوَّاحَة ) satu kali (QS. Al-Muddatstsir [74]: 29).

Tiga kata *alwâh* ( أَلْوَاح ) di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada wahyu yang diterima Nabi Musa as. yang terdiri atas beberapa *alwâh*. Ada yang mengatakan tujuh dan ada pula yang mengatakan sepuluh buah. Kandungan pokok *alwâh* itu terdiri atas hidayat, nasihat-nasihat, dan penjelasan pokok-pokok syariat berupa dasar-dasar akidah, akhlak, dan hukum-hukum halal-haram.

Ketika menafsirkan Ayat 145 QS. Al-A'râf [7], As-Suyuthi menukil beberapa riwayat di dalam berbagai jalur *sanad* tentang isi kandungan *alwâh* yang diterima Nabi Musa as. *Alwâh* itu berisi antara lain sepuluh pesan, yaitu (1) perintah menyembah Allah tanpa menyekutukan; (2) larangan bersumpah palsu dengan mengatasnamakan Allah; (3) perintah bersyukur kepada Allah; (4) perintah berterima kasih kepada kedua orang tua; (5) larangan mencuri; (6) larangan berzina; (7) larangan berlaku serong dengan istri tetangga; (8) perintah mencintai orang lain seperti mencintai diri sendiri; (9) larangan menjadi saksi palsu; dan (10) larangan memotong binatang sembelihan bukan atas nama Allah.

Selain itu, As-Suyuthi menyalin pula sebuah hadits panjang yang menguraikan apa-

apa saja yang terdapat di dalam *alwâh* ( أَلْوَاح ) berkenaan dengan sifat-sifat terpuji umat Nabi Muhammad saw. yang sangat didambakan oleh Nabi Musa untuk dijadikan sebagai umatnya. Namun, pada setiap permohonannya selalu dijawab oleh Allah bahwa itu adalah umat Muhammad saw. Akhirnya, Nabi Musa mengharap agar ia dijadikan sebagai umat Nabi Muhammad. Allah tidak mengabulkannya dan sebagai gantinya diberikan dua keistimewaan yang tidak diberikan kepada orang lain, yaitu (a) memilih dan melebihkannya sebagai pembawa risalah yang berkemampuan berbicara langsung dengan Allah (QS. Al-A'râf [7]: 144) dan (2) memilih sekelompok umatnya mendapat petunjuk yang benar sehingga mampu berlaku adil di dalam mengambil keputusan (QS. Al-A'râf [7]: 159). Sifat-sifat yang terbaca oleh Nabi Musa di dalam *alwâh* itu, antara lain (1) umat terakhir di dalam penciptaan, terdahulu masuk surga; (2) umat terbaik, beramar makruf, bernahi mungkar, dan beriman kepada Allah; (3) memercayai kitab pertama dan terakhir, membasmi kesesatan, termasuk akan membunuh Dajjal; (4) umat yang menghafal injilnya di luar kepala; (5) umat yang sedekahnya dimakan oleh sesamanya dan diberi pahala; menurut Qatadah, kalau bersedekah dan diterima sedekahnya ditandai dengan dimakan oleh api, tetapi kalau tertolak dimakan oleh burung atau binatang buas; (6) umat yang apabila berencana berbuat baik, tetapi belum sempat dikerjakan mendapat satu pahala; dan apabila dikerjakan mendapat sepuluh pahala sampai tujuh ratus kali lipat; dan (7) umat yang apabila berencana berbuat jahat lantas tidak jadi dikerjakan maka tidak ditulis suatu apa pun, tetapi kalau dikerjakan barulah dituliskan satu dosa kejahatan. ❖ *H. Baharuddin HS.* ❖

## LAWWÂMAH ( لَوَّامَة )

Kata *lawwâmah* ( لَوَّامَة ) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 2 yang artinya, *"Dan aku bersumpah dengan jiwa yang menyesali (dirinya sendiri)"*. Di dalam ayat ini kata *lawwâmah* ( لَوَّامَة ) diartikan 'jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri'.

Selanjutnya, kata *lawwâmah* ( لَوَّامَة ) masuk dalam pembahasan ilmu akhlak dan digunakan untuk menunjukkan salah satu sifat dari (*an-nafs*) jiwa seseorang, yaitu jiwa yang telah memiliki keinsafan dan merasa menyesal melakukan suatu pelanggaran. Jiwa tersebut tidak berani melakukan pelanggaran secara terang-terangan dan tidak pula mencari cara lain untuk melakukan suatu pelanggaran karena ia telah menyadari akibatnya. Akan tetapi, ia belum mampu dan belum kuat mengekang nafsu jahat yang terdapat pada dirinya sehingga bila ia melakukan keburukan timbul keinsafan dan penyesalan, serta harapan akan kejahatannya itu tidak terulang lagi di masa mendatang sambil mengharap ampunan dari Tuhannya.

Menurut Al-Ghazali, *an-nafsul-lawwâmah* ( اَلنَّفْسُ اَللَّوَّامَة ) adalah nafsu yang telah dimasuki oleh sifat-sifat yang baik; namun, belum disertai oleh kemauan untuk melakukannya.

Dari kata yang sama dengan *lawwâmah* ( لَوَّامَة ) muncul kata *malûm* ( مَلُوْم ) yang disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali dan diartikan sebagai 'sifat tercela'. Ini dikemukakan dalam konteks yang merujuk pada orang yang terlalu sayang terhadap hartanya sehingga ia kikir; atau orang yang terlalu menghambur-hamburkan hartanya tanpa tujuan yang bermanfaat/boros. (QS. Al-Isrâ' [17]: 29).

Kata *malûm* ( مَلُوْم = tercela) ditujukan pula kepada orang yang mengakui adanya tuhan selain Allah sehingga ia termasuk orang yang tercela, yang kelak akan dimasukkan ke dalam neraka (QS. Al-Isrâ' [17]: 39). Juga ditujukan kepada orang yang tidak dapat menjaga kehormatan dirinya sehingga ia melakukan perbuatan lacur. (QS. Al-Mu'minûn [23]: 6, QS. Al-Ma'ârij [70]: 30). Sifat tercela juga ditujukan kepada orang-orang yang melalaikan tugas kewajibannya. (Lihat QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53 dan 54).

Selain itu, di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *mulîm* ( مُلِيْم ) sebagai bentuk lain dari kata *lawwâmah* ( لَوَّامَة ) sebagaimana tersebut di atas. Kata *mulîm* ( مُلِيْم ) ini dapat juga diartikan 'tercela'

dan digunakan untuk menunjukkan keadaan diri seseorang yang mengalami penderitaan yang bermacam-macam. Misalnya, keadaan yang diderita oleh Nabi Yunus. Ia lari meninggalkan tugasnya berdakwah kepada kaumnya dan akhirnya dilemparkan ke dalam laut dan ditelan oleh ikan hiu di dalam keadaan tercela (Lihat QS. Ash-Shâffât [37]: 142).

Berdasar pada uraian dan contoh-contoh pemakaian kata *lawwâmah* ( لَوَّامَة ), dapat diambil kesimpulan bahwa kata tersebut berhubungan dengan salah satu sikap jiwa yang belum sepenuhnya sempurna; namun, telah memiliki benih kebaikan yang masih harus diasah sehingga mencapai tingkat yang lebih tinggi yaitu *muthma'innah*. ❖ *Abuddin Nata* ❖

## LAZHÂ ( لظى )

*Lazhâ* ( لَظَى ) pada mulanya berarti 'api' atau 'kobaran api murni', kemudian dijadikan nama salah satu neraka atau salah satu tingkatannya. Dinamakan demikian karena kobarannya paling dahsyat.

Dalam Al-Qur'an, *lazhâ* disebut sekali, yaitu dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 15; berupa hardikan dan jawaban tegas dari Allah, atas keinginan sang pendurhaka untuk menebus dirinya, berapa pun harganya. Demikian, lebih kurang maksud ayat sebelumnya. "Sekali-kali, tidak akan ada tebusan! Bahkan neraka api murni yang bergejolak sudah menanti kedatangannya, *kallâ innahâ lazhâ* ( كَلَّآ إِنَّهَا لَظَى = *Sekali-kali tidak dapat, sesungguhnya neraka itu adalah api yang bergolak*).

Kulit kepala, bahkan anggota-anggota tubuh yang lain, seperti tangan dan kaki akan dikelupaskan oleh neraka itu. Dan setelah terkelupas, kulit kepala dan anggota-anggota tubuh itu akan pulih kembali seperti semula, untuk disiksa lagi. Selain itu, juga terus-menerus memanggil orang yang membelakangi kebenaran dan berpaling dari ajaran Rasul serta mengumpulkan harta benda dan apa saja yang dapat dikumpulkan, tanpa mengindahkan hukum dan ketentuan Allah, lalu menyimpan apa yang dikumpulkannya itu di dalam satu wadah dan enggan membelanjakannya di jalan Allah.

Dari uraian ini, dipahami bahwa neraka *Lazhâ* yang disebutkan dalam ayat itu memunyai dua sifat, yaitu: *Pertama*, mengelupaskan kulit kepala dan anggota-anggota badan lain (*nazzâ'atan lisy-syawâ* = نَزَّاعَةً لِلشَّوَى ). *Syawâ* ( شَوَى ) adalah jamak dari *syawâh* ( شَوَاة ); artinya anggota tubuh yang tidak mematikan, seperti tangan dan kaki. Namun, juga ada yang berpendapat, bahwa makna kata ini adalah kulit kepala. *Kedua*, adalah senantiasa memanggil orang yang membelakangi kebenaran dan berpaling dari ajaran Rasul (*tad'û man adbara wa tawallâ* = تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى ). Ibnu Katsir mengatakan, "Nanti, pada Hari Kiamat, neraka ini akan terus-menerus memanggil calon-calon penghuninya dengan suara yang jelas dan fasih, lalu memungutnya dari kerumunan manusia di padang mahsyar, seperti seekor burung yang memungut biji."
Demikian, *wa Allâhu A'lam*. ❖ *Salim Rusydi Cahyono* ❖

## LÂZIB ( لازب )

Kata *lâzib* ( لَازِب ) adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *laziba, yalzabu, lazaban* ( لَزِبَ يَلْزَبُ لَزَبًا ) atau *lazaba, yalzubu, luzûban* ( لَزَبَ يَلْزُبُ لَزَبًا ) atau *lazuba, yalzubu, lazban wa luzûban* ( لَزُبَ يَلْزُبُ لَزْبًا وَلُزُوْبًا = melekat, keras, tetap). Menurut bahasa, kata *lâzib* bisa berarti *'adh-dhayyiq'* ( الضَّيِّق = sempit) seperti kata *'aisyun lazabun* ( عَيْشٌ لَزَبٌ = kehidupan yang sempit). Sedangkan, yang *kasrah fâ fi'l*-nya, yaitu *al-lizb* ( اللِّزْب ) berarti *'ath-tharîqudh-dhayyiq'* ( الطَّرِيْقُ الضَّيِّق = jalan sempit). Adapun *al-luzûb* ( اللُّزُوْب ) berarti *'al-qahth'* ( القَحْط = kemarau), dan *al-lizbah* ( اللِّزْبَة ) berarti *'asy-syiddah'* ( الشِّدَّة = keras) bentuk jamaknya *lizâb* ( لِزَاب ). Menurut Ibnu Jinni, kata *sanatun lazbah* ( سَنَةٌ لَزْبَة = tahun keras) maksudnya 'tahun kemarau'. *Lazuba* ( لَزُبَ ) (*dhammah* pada *'ain fi'l*-nya) berarti *'lashiqa wa shaluba'* ( لَصِقَ وَصَلُبَ = melekat/menempel, keras). Sehingga kata *thînun lâzib* ( طِيْنٌ لَازِب ) bisa berarti 'tanah yang melekat lagi keras'. Menurut Al-Farra, kata *lazîb* ( لَزِيْب ), *labît* ( لَبِيْت ), dan *latsîq* ( لَثِيْق ) menunjukkan pada satu makna. Di samping itu, *lâzib* juga bermakna *'tsâbit'* ( ثَابِت = tetap), seperti *shârasy-syai' dharbata lâzib* ( صَارَ الشَّيْءُ ضَرْبَةَ لَازِب = sesuatu

menjadi perkara yang tetap), artinya 'tidak bercerai'. Sedang kata *milzâb* ( مِلْزَاب ), menurut Al-Jauhari, itu berarti *'al-bakhîlusy-syadîd"* ( اَلْبَخِيْل الشَّدِيْد = orang yang sangat kikir). Tegasnya, kata yang berasal dari akar kata *lâm* ( ل ), *zâ* ( ز ), dan *bâ* ( ب ) menunjukkan kepada tetapnya sesuatu atau *tsubûtusy-syai' waluzûmuh* ( ثُبُوْتُ الشَّيْءِ وَلُزُوْمُهُ ).

Dari uraian menyeluruh tersebut disimpulkan bahwa kata *thînun lâzib* ( طِيْنٌ لاَزِب ) yang menjadi substansi kejadian manusia bisa diartikan dengan 'tanah liat yang lengket lagi keras'. Penggunaannya di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan sekali, yaitu di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 11 yang artinya, *"Maka tanyakanlah kepada mereka, apakah mereka yang lebih kukuh kejadiannya, ataukah apa yang telah Kami ciptakan itu, sesungguhnya Kami telah menciptakan mereka dari tanah liat (yang lengket lagi keras)"*. Sekalipun kata *lâzib* disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, tetapi makna-makna bahasanya tampaknya sesuai dengan ayat tersebut.

Ayat tersebut digunakan dalam kaitan asal-usul dan substansi kejadian manusia. Di dalam Al-Qur'an, asal-usul dan substansi kejadian manusia terdapat dalam beberapa kategori, di antaranya asal-usul *species* manusia pertama dan substansi manusia. Manusia sebagai salah satu *species* makhluk biologis, asal-usulnya berasal dari tanah sebagaimana disebutkan di dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Salah satu ayat yang berbicara tentang hal itu ialah QS. Ash-Shâffât [37]: 11. Menurut ayat tersebut, manusia berasal dari jenis tanah liat yang lengket lagi keras, namun, tidak berarti manusia tidak termasuk makhluk biologis yang menjadikan air sebagai sumber kehidupan yang vital. Tanah yang merupakan asal-usul kejadian manusia, bertempat di salah satu planet yang mengandung air. Dengan menyebut unsur tanah, seperti *lâzib,* maka dengan sendirinya tercakup unsur air di dalamnya.

Sekalipun substansi kejadian manusia menurut Al-Qur'an berasal dari tanah yang bermacam-macam, namun jenis-jenis tanah tersebut sebenarnya tidak bertentangan antara satu dengan lainnya, tetapi jenis-jenis tanah itu disebutkan sesuai dengan proses penciptaan manusia. Semula manusia diciptakan dari tanah, kemudian berproses menjadi tanah gemuk, kemudian berproses seperti lumpur yang dicetak, kemudian menjadi lempung seperti tembikar. Proses kejadian ini dapat dibuktikan dengan memerhatikan manusia setelah kematiannya yang mengalami proses kejadian itu dengan mundur kebelakang setelah wafat (rohnya keluar) hingga menjadi tanah kembali.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

## LIBADÂ ( لِبَدًا )

Kata *libadâ* merupakan bentuk plural dari kata tunggal *lubdah* ( لُبْدَة ) atau *libdah* ( لِبْدَة ). Kata kerjanya adalah *labada – yalbudu* ( لَبَدَ – يَلْبُدُ ) dan *albada* ( أَلْبَدَ ), serta kata *mashdar*-nya adalah *lubûd* ( لُبُوْد ), *labid* ( لَبِد ), dan *labad* ( لَبَد ). Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa kata kerja tersebut memunyai arti 'menempati dan tinggal di satu tempat'. Berdasarkan arti tersebut, seseorang yang tidak pernah bepergian dan selalu tinggal di kediamannya disebut *lubad* ( لُبَدٌ ) dan *labid* ( لَبِدٌ ), dan unta yang terlalu banyak makan rumput sehingga merasa penat dan capek (dan karena itu hanya menetap di tempatnya) diungkapkan dengan *labadatil-ibil* ( لَبَدَتِ الْإِبِل ).

Dari arti 'menetap', kata tersebut berkembang artinya menjadi 'menempel'. Atas pengertian ini, kutu binatang disebut *labûd* ( لَبُوْدٌ ) karena selalu menempel. Selain itu, arti akar kata *lam, bâ,* dan *dal* ini berkembang lagi menjadi 'meletakkan sebagian benda di atas sebagian yang lain'. Karena meletakkan benda di atas sebagian benda yang lain berarti berkumpulnya benda-benda tersebut maka kata itu juga mengandung arti 'berkumpul'. Berdasarkan arti ini, di dalam ungkapan Arab disebutkan *Shâran-nâsu 'alaihi libadâ* ( صَارَ النَّاسُ عَلَيْهِ لِبَدًا ), artinya 'manusia berkumpul di tempat tersebut'. Sejalan dengan pengertian ini, bulu-bulu singa yang menumpuk di pundaknya diberi nama *lubdatul-asad* ( لُبْدَةُ الْأَسَدِ ).

Pengertian semacam itulah yang terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 19. Al-Ashfahani dan Ibnu Faris mengartikan kata *libad* ( لِبَد ) pada ayat tersebut dengan 'berkumpul' atau 'berkerumun'. Arti inilah yang disepakati para ahli tafsir. Mereka juga sepakat bahwa yang dimaksud dengan hamba Allah (*'abdullâh*) pada ayat itu adalah Nabi Muhammad. Namun, mereka berbeda berpendapat mengenai yang dimaksud dengan kata ganti 'mereka' di dalam ayat tersebut. Sebagian ahli tafsir, seperti Zubair bin Awwam, berpendapat bahwa mereka itu adalah jin. Jika mereka jin maka penafsirannya bahwa ketika Nabi (saw.) berdiri untuk shalat shubuh dan beliau membaca Al-Qur'an, para jin datang kepada Nabi mendengarkannya. Mereka berkumpul dan bergerombol berdesakan karena mereka takjub dan tidak pernah melihat hal yang seperti itu, serta tidak pernah mendengar bacaan yang semacam itu.

Ahli tafsir yang lain, seperti Qatadah, merujukkan kata 'mereka' di dalam ayat tersebut kepada jin dan manusia. Jika kata 'mereka' merujuk kepada jin dan manusia maka arti ayat itu adalah bahwa ketika Nabi Muhammad menjalankan dakwah, manusia dan jin lalu berkerumun untuk membatalkan kebenaran yang dibawa Nabi dan menghentikan dakwahnya. Namun, Allah menolong Nabi dan mengalahkan orang yang menentangnya tersebut.

Sebagian yang lain lagi, misalnya Ath-Thabari, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan 'mereka' di dalam ayat tersebut adalah orang-orang Arab atau kaum musyrik. Dengan begitu, penafsirannya adalah bahwa ketika Nabi menyembah Allah, berbeda dengan orang-orang musyrik yang menyembah berhala; maka, orang-orang musyrik itu berkumpul di dalam jumlah yang banyak untuk menantang Rasulullah.

Demikian pula, ahli tafsir berbeda pendapat mengenai siapakah yang mengatakan kalimat tersebut; apakah pemberitaan Allah kepada Nabi atau pemberitaan jin kepada jin-jin yang lain setelah mereka selesai melihat Rasulullah dan mendengarkan bacaan Nabi. Ibnu Abbas dan Al-Wahidi menyatakan bahwa itu merupakan perkataan jin. Artinya, ketika jin-jin itu pulang kepada kelompok mereka, para jin itu memberitahukan kepada kelompoknya mengenai ibadah yang dilakukan Rasulullah, sedangkan jin atau manusia saat itu berdesak-desakan di sekitar Nabi. Adapun sebagian besar mufasir berpendapat bahwa ungkapan tersebut termasuk bagian dari pemberitaan Allah kepada Nabi. Jadi, Allah memberitahukan kepada Nabi mengenai jin-jin atau kaum musyrik yang berkerumun dan berkumpul banyak dengan tujuan untuk melawan Rasulullah.

Meskipun muncul penafsiran yang beragam terhadap ayat tersebut, semua ahli tafsir, sebagaimana telah dinyatakan sebelum ini, sepakat bahwa kata *libadâ* ( لِبَدًا ) di dalam QS. Al-Jinn ini berarti 'berkumpul, berkerumun, dan berdesak-desakan di dalam jumlah yang banyak'.

Arti yang mirip dengan itu digunakan pula pada kata *lubad* ( لُبَد ) yang terdapat di dalam QS. Al-Balad [90]: 6. Pada ayat tersebut, kata ini menjadi sifat dari kata *mâl* ( مَال ) dan dibaca *nashab* sebagai objek kalimat (*maf'ûl bih*) sehingga berbunyi *mâlal-lubadâ* ( مَالاً لُّبَدًا ). Menurut Al-Farra', kata ini adalah bentuk plural dari kata tunggal *lubdah* ( لُبْدَة ). Namun, menurut sebagian ahli bahasa yang lain, kata *lubadâ* ( لُبَدًا )ini adalah kata tunggal. Baik kata ini dianggap tunggal maupun plural, semuanya menunjukkan arti 'sesuatu yang banyak'. Az-Zajjaj menjelaskan arti *mâlal-lubadâ* ( مَالاً لُّبَدًا ) adalah 'harta yang sangat banyak yang—karena melimpahnya—sehingga tidak dikhawatirkan lagi akan lenyap'.

QS. Al-Balad [90]: 6 tersebut berbunyi, "*Yaqûlu ahlaktu mâlal-lubadâ*" ( يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالاً لُّبَدًا = Dia mengatakan, "Aku telah menghabiskan harta yang banyak"). Menurut Ibnu Abbas, ayat ini turun menyangkut Al-Haris bin Asyaddaini yang berkata bahwa ia telah mengeluarkan harta yang sangat banyak untuk melawan Nabi, padahal sebenarnya ia berdusta. Adapun Muqatil menyatakan bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan kasus Al-Haris bin 'Amir bin

Naufal. Orang ini meminta fatwa kepada Nabi saw. karena telah melakukan suatu dosa. Lalu Rasulullah saw. memerintahkannya agar mengeluarkan *kaffârat*. Menanggapi fatwa tersebut, Al-Haris memprotes dengan menyatakan bahwa sejak masuk agama Islam, ia telah kehilangan harta yang banyak untuk membayar *kaffârat* dan untuk pengeluaran-pengeluaran yang lain. Menurut Ar-Razi, ucapannya ini menunjukkan dua kemungkinan: kesombongannya sehingga ia bersikap takabur, atau keputusasaannya sehingga dia menyesali pengeluaran itu.

Menurut Al-Qasimi, ayat ini berkaitan dengan pemborosan harta yang dilakukan manusia dan mengiranya sebagai suatu kebajikan; padahal, tidak demikian. Senada dengan itu, Al-Qurthubi menafsirkan QS. Al-Balad [90]: 6 ini sebagai celaan Allah kepada manusia yang mengira ia telah membelanjakan harta yang banyak, padahal itu sebenarnya dusta.

❖ *Abd. A'la* ❖

## LIBÂS ( لِبَاس )

Menurut Ibnu Faris, kata *libâs* ( لِبَاس ) berasal dari kata *labs* ( لَبْس ), yang berarti 'bercampur' dan 'masuk' (*mukhâlathah wa mudâkhalah*). Umpamanya, firman Tuhan yang berbunyi, *"wa lâ talbisul haqqa bil-bâthili"* ( وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ = janganlah kamu campurkan yang hak dengan yang batil) (QS. Al-Baqarah [2]: 42).

Dari pengertian asal tersebut terjadi perluasan pemakaiannya. Ibrahim Anis mengartikan *libâs* sebagai 'sesuatu yang dapat menutupi tubuh' (*mâ yasturu al-jism*). *Libâs* dari tiap sesuatu adalah tutupnya (*libâsu kulli syai': ghisyâ'uhû*). Dari konteks inilah dalam bahasa Indonesia *libâs* diartikan sebagai 'pakaian'. Pakaian dinamakan *libâs* karena ia menutupi tubuh. Kelihatannya penggunaan kata *libâs* (pakaian) tidak terbatas dalam bentuk pakaian yang menutupi tubuh saja, tetapi lebih luas dari itu. Suami-istri juga disebut *libâs* bagi masing-masing. Bahkan, takwa juga disebut *libâs*, sebagaimana dapat dilihat dalam uraian selanjutnya.

Kata lain yang seasal dengan *libâs* adalah *lubs* ( لُبْس ), *lubsah* ( لُبْسَة ), dan *iltibâs* ( اَلْتِبَاس ), yang berarti 'kekacauan', 'kesamaran', dan 'ketidakjelasan'.

Kata *libâs* ( لِبَاس ) di dalam Al-Qur'an disebut 10 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 (2 kali), QS. Al-A'râf [7]: 26 (2 kali) dan 27, QS. An-Nahl [16]: 112, QS. Al-Furqân [25]: 47, QS. Al-Hajj [22]: 23, QS. Fâthir [33]: 53, serta QS. An-Naba' [78]: 10. Kata *lubûs* ( لَبُوْس ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 80, di dalam bentuk *fi'l mâdhi* (bentuk kara kerja lampau) kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 9. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 10 kali, di dalam bentuk *fi'l nahi* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 42, sedangkan kata *labs* ( لَبْس ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Qâf [50]: 15.

Kata *libâs* ( لِبَاس ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 di dalam konteks hubungan suami-istri yang masing-masing merupakan pakaian bagi yang lain. Dinamakan *libâs*, demikian Al-Ashfahani, karena masing-masing bisa menutupi dan mencegah yang lain dari perbuatan buruk, sekaligus masing-masing menjadi hiasan pasangannya karena fungsi pakaian antara lain adalah hiasan.

Kata *libâs* ( لِبَاس ) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 26 disebut di dalam konteks perbandingan di antara pakaian indah yang menutupi aurat dan pakaian takwa, di mana pakaian takwa dipandang lebih baik. Pakaian takwa menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim adalah iman, malu, dan amal saleh. Penamaan takwa dengan *libâs* menurut Al-Ashfahani, untuk *tamtsîl* dan *tasybîh* (perumpamaan), sedangkan kata *libâs* pada Ayat 27 dari surah yang sama berkaitan dengan godaan setan terhadap Adam dan Hawa sehingga keduanya terusir dari surga serta keduanya menanggalkan pakaiannya. Karena itu, di dalam ayat ini juga ditegaskan agar manusia mawas diri dari godaan setan.

Kata *libâs* di dalam QS. An-Nahl [16]: 112 berkaitan dengan perumpamaan yang dibuat Allah, berupa sebuah negeri yang dahulunya

aman lagi tenteram, rezekinya datang melimpah ruah dari berbagai tempat, tetapi penduduknya mengingkari nikmat Allah. Karena itu, Allah memakaikan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat. Maksudnya, kelaparan dan ketakutan itu meliputi mereka seperti halnya pakaian meliputi tubuh mereka. Kata Al-Ashfahani, dijadikan lapar dan takut sebagai pakaian bagi tubuh, untuk menggambarkannya di dalam bentuk yang konkret.

Kata *libâs* di dalam QS. Al-Hajj [22]: 23 dan QS. Fâthir [35]: 33 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang nikmat yang diberikan Tuhan kepada penghuni surga; mereka diberi perhiasan dengan gelang dari emas dan mutiara, sedangkan pakaian mereka adalah sutra.

Kata *libâs* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 47 dan QS. An-Naba' [78]: 10 disebut di dalam konteks pembicaraan Allah menjadikan malam sebagai pakaian, untuk tidur dan istirahat serta siang untuk berusaha. Disebut malam sebagai "pakaian" karena ia gelap dan menutupi jagat sebagaimana pakaian menutupi tubuh manusia.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## LIHYAH ( لِحْيَة )

Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri atas *lâm* ( ل )- *hâ* ( ح ) dan huruf illat *yâ* ( ي ). Menurut Ibnu Faris, akar kata ini menunjuk pada dua arti dasar, **pertama** menunjuk pada salah satu anggota badan dan **kedua** menunjuk pada kulit sesuatu. Daerah yang ditumbuhi jenggot, baik pada manusia maupun bukan disebut *allahyu* ( اَللَّحْيِ ), jamaknya adalah *alhin* ( أَلْحٍ ) dan pemiliknya disebut *lahwiyyun* ( لَحْوِيٌّ = yang berjenggot). Sedangkan, jenggot itu sendiri disebut *lihyah* ( لِحْيَة ) jamaknya adalah *lihan* ( لِحًى ).

Di dalam Al-Qur'an, penggunaan kata *lihyah* ( لِحْيَة ) hanya satu kali, yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 94. Ayat ini berbicara tentang kisah Nabi Musa as. setelah kembali dari Bukit Tursina menerima wahyu selama 40 hari. Dia melihat kaumnya telah tersesat atas ulah Samiri yang membuat patung anak sapi yang kemudian disembah oleh Bani Israil. Hal itu membuat Nabi Musa as. marah dan bersuara keras. Harun as. kemudian berseru kepada Nabi Musa, *"Wahai putra ibuku, janganlah kamu pegang jenggotku dan jangan (pula) kepalaku"*. Pernyataan Harun ini menurut Ar-Razi, tidaklah berarti Musa telah melakukan perbuatan tersebut sebagaimana disebutkan di atas karena melarang sesuatu tidak berarti orang yang dilarang itu betul-betul telah melakukan apa yang yang dilarangkan padanya sebagaimana larangan terhadap Nabi, *"Janganlah kamu (Muhammad) menuruti (keinginan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik"* (Al-Ahzâb [33]: 1). Larangan ini tidak berarti Nabi telah mengikuti keinginan orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Kalaupun dikatakan bahwa Nabi Musa as. telah memegang dengan kasar jenggot dan kepalanya Harun, maka pernyataan Harun ini menunjukkan kekhawatiran akan timbulnya prasangka buruk dari kaum Bani Israil dengan mengira bahwa Musa as. telah menganggapnya telah membangkang pada Musa as. dan tidak menolongnya atau mendukungnya. Indikasi ini dapat dilihat pada pernyataan Harun se-

*Kata* Lihyah *(jenggot) disebut sekali dalam konteks kisah Nabi Musa dan Harun.*

lanjutnya, *"Sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan berkata (kepadaku): kamu telah memecah Bani Israil dan kamu tidak memelihara amanahku"* (QS. Thâhâ [20]: 94). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## LIQÂ' ( لِقَاء )

*Liqâ'* adalah bentuk *mashdar* dari akar kata *laqiya – yalqa – liqâ'an* ( لَقِيَ – يَلْقَى – لِقَاءً ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 146 kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut 54 kali, *fi'l mudhâri'* 36 kali dan *fi'l amr* 16 kali. Selebihnya di dalam bentuk *ism* disebut 40 kali, yakni kata *'liqâ'* ( لِقَاء ) disebut 24 kali, *mulâq* ( مُلَاق ) disebut tujuh kali, *tilqâ'an* ( تِلْقَاءَ ) disebut 3 kali, *at-talâq* ( التَّلَاق ) disebut sekali, *mulqûn* ( مُلْقُوْن ) atau *mulqîn* ( مُلْقِيْن ) disebut empat kali, dan *mutalaqqiyât* ( مُتَلَقِّيَات ) disebut sekali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa kata *laqiya* yang terdiri dari huruf *lâm, qâf,* dan *yâ,* memilik tiga arti asal, yakni menunjuk kepada arti: a) *'iwaj'* ( عِوَج = bengkok), b) *'tawâfi syai'aini'* ( تَوَافِي شَيْئَيْن = pertemuan antara dua hal) dan c) *'tharahu syai'* ( طَرْحُ شَيْئ = melemparkan atau membuang sesuatu). Arti asal tersebut ditunjuk oleh kata *'al-laqwah'* ( اللَّقْوَة ), *'al-liqâ'* ( اللِّقَاء ) dan *'laqa'* ( لَقًا ). Al-Ashfahani mengartikan kata *al-liqâ'* dengan *"muqâbalatusy-syai' wa mushâdafatuhu ma'an"* ( مُقَابَلَةُ الشَّيْئِ وَمُصَادَفَتُهُ مَعًا = pertemuan sesuatu atau perjumpaan dengannya secara bersamaan).

Penggunaan kata *liqâ'* ( لِقَاء ) yang terulang duapuluh empat kali di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada arti 'pertemuan'. Kata ini di dalam Al-Qur'an secara khusus digunakan untuk menunjuk kepada konteks 'pertemuan' dengan Tuhan dan hari akhirat (hari pembalasan atau perhitungan), yang oleh ahli-ahli tafsir diartikan *al-ba'tsu ba'dal-maut"* ( البَعْثُ بَعْدَالمَوْت = hari kebangkitan setelah kematian). Hal ini ditunjuk secara jelas pada frase *'liqâ'allah'* ( لِقَاءَ اللّٰه ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31, QS. Yûnus [10]: 45, Al-'Ankabût [29]: 5; *liqâ'a rabbihi* ( لِقَاءَ رَبِّه = pertemuan dengan Tuhannya), *liqâ' rabbihim'* ( لِقَاءِ رَبِّهِم = pertemuan dengan Tuhan mereka) atau *liqâ'i rabbikum* ( لِقَاءِ رَبِّكُم = pertemuan dengan Tuhan kalian) antara lain di dalam QS. Al-An'am [6]: 154, QS. Ar-Ra'd [13]: 2; *'liqâ'ana'* ( لِقَاءَنَا = pertemuan dengan Kami) di dalam QS. Yûnus [10]: 7, 11, 15,dan QS. Al-Furqân [25]: 21; *'liqâ'ihi'* ( لِقَآئِه = pertemuan dengan-Nya) seperti di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 105; *'liqâ'al-akhirah'* ( لِقَاءِ الآخِرَة = pertemuan dengan akhirat) seperti di dalam Al-A'râf [7]: 147; dan *'liqâ' yaumihim* ( لِقَاءَ يَوْمِهِم = pertemuan dengan hari (yang dijanjikan) bagi mereka), *'liqâ yaumikum'* ( لِقَاءَ يَوْمِكُم = pertemuan dengan hari-hari mereka) seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 130, dan QS. Al-A'râf [7]: 51. Di dalam konteks pembicaraan ini, Al-Qur'an menginformasikan bahwa kebanyakan dari manusia tidak mengimani (kafir) dan mendustakan adanya 'pertemuan' ini (QS. Ar-Rûm [30]: 8).

Al-Qur'an mengategorikan orang-orang yang kafir dan mendustakan adanya 'pertemuan' tersebut sebagai golongan yang benar-benar merugi, yang akan sangat menyesali amal perbuatan mereka akibat ketidakpercayaan mereka terhadap hari 'pertemuan' itu ketika kiamat tiba (QS. Al-An'âm [6]: 31, QS. Yûnus [10]: 45); golongan yang berputus asa dari rahmat Allah, yang akan mendapatkan azab yang pedih di akhirat kelak (QS. Al-'Ankabût [29]: 23); golongan yang akan dilupakan di akhirat kelak, yang akan dijebloskan ke dalam neraka, karena mereka juga telah melupakan Allah di dunia ini dengan menjadikan agama sebagai mainan dan senda gurau (QS. Al-A'râf [7]: 51, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34), golongan yang sia-sia amal kebaikannya, yang tidak akan mendapat ganjaran apa-apa di akhirat kelak kecuali di dunia ini saja dan sama sekali tidak akan diperhitungkan pada hari kiamat nanti walau hanya seberat zarah (Al-A'râf [7]: 147 QS. Al-Kahfi [18]: 105), dan golongan yang akan menempati neraka dan mendapatkan azabnya di akhirat kelak (QS. Ar-Rûm [30]:16; QS. Yûnus [10]: 7).

Bentuk lain adalah *'at-talâq'* ( التَّلَاق ). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sekali yang didahului kata *'yaum'* ( يَوْم ) di dalam QS. Ghâfir [40]: 15. Al-Ashfahani mengartikannya sebagai

'hari kiamat', karena pada hari itu terjadi pertemuan antara orang-orang yang terdahulu dengan orang-orang yang datang kemudian, dan pertemuan antara penduduk langit dengan penduduk bumi, serta pertemuan antara Khalik (Pencipta) dengan makhluk, serta pada hari itu setiap orang akan mendapati amalnya yang telah diperbuatnya di dunia ini.

Bentuk lain adalah *'tilqa'* ( تِلْقَاءَ ) yang disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-A'râf [7]: 47; QS. Yûnus [10]: 15; dan QS. Al-Qashash [28]: 22. Kata ini dipakai untuk menunjuk kepada 'arah' atau *'nahw'* ( نَحْو ) atau *'qibala'* ( قِبَلَ ). Di dalam QS. Al-A'râf disebutkan bahwa para penghuni *A'râf* (tempat antara surga dan neraka) apabila pandangan mereka dialihkan ke 'arah' penghuni neraka, mereka berkata: "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau tempatkan kami bersama orang-orang yang zalim itu". Di dalam QS. Yûnus disebutkan perintah kepada Nabi Muhammad saw. bahwa dirinya tidaklah patut mengeluarkan pernyataan dari ('arah') dirinya sendiri sebagai ganti dari apa yang diwahyukan kepadanya. Perintah ini merupakan jawaban terhadap orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Allah yang menuntut agar mendatangkan Al-Qur'an yang lain dari yang dibawanya. Selanjutnya, di dalam QS. Al-Qashash disebutkan bahwa ketika Musa as. akan menuju ke 'arah' negeri Madyan, ia berdoa kepada Tuhan semoga Tuhan memimpinnya ke jalan yang benar.

Bentuk lain adalah *'alqâ'* ( أَلْقَى = membuang). Kata ini dengan kedua bentuk *fi'l*-nya yang lain (*mudhâri'* dan *amr*) digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kepada arti 'melempar' atau 'membuang' dan juga dipakai di dalam arti 'menyampaikan', 'melempar' atau 'membuang', misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 117; QS. Thâhâ [20]: 69; QS. An-Naml [27]: 10. Ketiga ayat tersebut menunjuk perintah Allah swt. kepada Nabi Musa as. untuk 'melemparkan' tongkatnya ke tengah-tengah ular-ular para ahli sihir Firaun. Adapun di dalam arti 'menyampaikan', misalnya di dalam QS. A-Nisâ' [4]: 171, yang berbicara tentang *amr* Allah swt. yang 'disampaikan-Nya' kepada Maryam berupa penciptaan Isa as. yang tanpa melalui proses alamiah melalui hubungan suami-isteri seperti kebanyakan manusia lainnya.

Selanjutnya terdapat bentuk *mulâq* ( مُلَاقٍ ). Kata ini digunakan untuk mengungkapkan bahwa setelah kematian nanti setiap orang akan menemui Tuhan untuk mempertanggungjawabkan amal baik dan amal buruknya di dunia. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 223, kata ini disebutkan di dalam konteks yang berkaitan dengan perintah untuk memperlakukan perempuan (istri) dengan sebaik-baiknya, khususnya yang berkaitan dengan hubungan seks, dengan tidak mencampurinya ketika sedang haid, dan perintah untuk menyampaikan berita gembira terhadap mereka yang mengindahkannya. Di dalam QS. Hûd [11]: 29, kata *mulâq* disebutkan di dalam konteks seruan Nabi saw. terhadap kaumnya bahwa ia sama sekali tidak mengharapkan imbalan atas seruan dakwahnya kepada tauhid. Nabi hanya menyerahkan sepenuhnya kepada Allah, dan ia tidak akan mengusir orang-orang yang beriman sebagaimana anggapan mereka. Sesungguhnya mereka (orang-orang beriman) akan 'bertemu' dengan Tuhannya yang oleh kaumnya tidak diketahuinya. Di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 6, kata *mulâq* disebutkan di dalam konteks bahwa semua amal perbuatan manusia akan dibawa ke hadapan Tuhan dan untuk selanjutnya akan menerima kitab mereka dari tangan kanan dan tangan kiri sesuai dengan amal baik dan buruk yang telah dikerjakannya. Selanjutnya, di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 8, kata *mulâq* disebutkan berkaitan dengan kematian yang tidak bisa dielakkan dan setiap orang akan dijemputnya (ditemuinya), meskipun manusia sangat membencinya dan berusaha lari darinya.

Adapun bentuk *mutalaqqiyân* ( مُتَلَقِّيَانِ ) yang disebut hanya sekali yakni pada QS. Qâf [50]: 17 menunjuk kepada dua malaikat pencatat yang senantiasa mengawasi dari sisi kanan dan sisi

kiri setiap anak cucu Adam. Kedua malaikat ini (Raqîb dan 'Atîd) merekam seluruh perkataan anak cucu Adam, yang baik maupun yang buruk.

❖ *Salahuddin* ❖

## LISÂN ( لِسَان )

Kata *lisân* berasal dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf ; *lam-sin-nun* dan memunyai makna dasar, seperti kata Ibnu Faris dalam *Maqâyîs al-Lughah*, panjang yang agak sedikit lembut. Bentuk jamak (*plural*) nya, *alsun* ( أَلْسُن )dan *alsinah* ( أَلْسِنَة ) jika lebih banyak lagi. Samin Halabi, penulis buku kosa kata Al-Qur'an, *'Umdat al-Huffâzh fi Tafsîr Asyraf al-Alfâzh*, membedakan dua bentuk jamak tersebut; jika kata *lisân* diposisikan dalam bentuk *mudzakkar* (maskulin) maka jamaknya *alsinah*, tetapi jika diposisikan sebagai *mu'annats* (feminin) maka bentuk jamaknya adalah *alsun*. Makna dasar ini jelas tergambar pada kata *lisân* yang diartikan sebagai organ tubuh di bagian mulut yang melahirkan kekuatan berbicara (lidah). Karena yang terlahir darinya adalah ucapan yang dimengerti, para ahli bahasa memaknai *lisân* dengan kalimat atau bahasa. Ketajaman ucapan lisan oleh pengguna bahasa Arab disebut *al-lasan* ( اللَّسَن ). Kaki yang agak lembut dan panjang sedikit dalam bahasa Arab juga disebut *qadamun mulassanah*.

Kata *lisân*, dalam bentuk tunggal dan jamak, disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 25 kali. Maknanya, seperti disebut para pakar penyusun *Mu'jam Alfâzh Al-Qur'ân al-Karîm* berkisar pada empat hal;

**Pertama** : makna umum sebagai salah satu pancaindera, seperti pada QS. Al-Balad [90]: 9 yang disebut dalam konteks menjelaskan nikmat-nikmat Allah kepada manusia berupa sepasang mata, lidah dan dua buah bibir yang harus disyukuri. Yang dimaksud dengan kata *lisân* pada ayat tersebut adalah salah satu pancaindera yang mendatangkan banyak manfaat seperti alat perasa untuk mencicipi makanan, mngatur suara, menggerakkan makanan di dalam mulut agar mudah dikunyah dan ditelan. Makna pertama ini dapat ditemukan pula pada QS. Al-Qiyamah [75]: 16 yang melarang Nabi saw bersegera menggerakkan lidahnya sebelum wahyu selesai disampaikan oleh malaikat Jibril.

**Kedua** : alat berbicara, seperti pada QS. An-Nahl [16]: 116 yang menjelaskan peringatan Allah kepada umat Nabi Muhammad agar tidak membuat kebohongan tentang hukum halam dan haram dengan tidak berlandaskan pada pikiran sehat dan wahyu agama. Allah berfirman yang artinya : *Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta "Ini halal dan ini haram", untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tiadalah beruntung.* Dengan makna ini pula kata *alsinatikum* pada QS. An-Nur [24]: 15 dipahami. Demikian pula pada QS. Âli Imran [3]: 78, QS. An-Nisa [4]: 86, QS. An-Nahl [16]: 62 dan sebagainya.

**Ketiga** : bahasa atau ucapan yang berfungsi mentransformasikan pikiran seorang pembicara atau penulis kepada pendengar atau pembaca. Berdasarkan makna ini, pakar bahasa Al-Qur'an, Al-Ashfahani, memahami kata *alsinatikum* pada QS. Ar-Rum [30]: 22 dengan ragam bahasa, dialek dan jenis suara yang berbeda. Penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasa dan warna kulit manusia, seperti dinyatakan ayat tersebut merupakan salah satu tanda kebesaran Allah swt jika kita mau mencermati, merenungi dan memikirkannya. *Lisân* yang bermakna ucapan ditemukan dalam ungkapan Nabi Musa yang menyatakan bahwa Harun, saudaranya, lebih mampu berbicara secara fasih seperti pada QS. Al-Qashash [28]: 34. Karena itu doa beliau, *wahlul 'uqdatam milisânî yafqahû qaulî* (dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, agar mereka memahami ucapanku. QS. Thaha [20]: 27). Raghib al-Ashfahani memahami penggalan ayat, *'uqdatam milisânî* (kekakuan dari lidahku) dengan kemampuan berbicara secara baik, sebab kekakuan itu bukan pada organ tubuh (lidah), tetapi pada kekuatan yang melahirkan ucapan, yaitu kemampuan berbicara. Tetapi pakar tafsir, Samin Halabi, dengan mengutip pandangan banyak

ulama tafsir memahami penggalan tersebut dengan makna hakiki, yaitu kekakuan dalam berbicara yang mengakibatkan kurang fasih. Diriwayatkan oleh banyak ahli tafsir, ketika pada suatu peristiwa Fir'aun ingin menguji Nabi Musa yang masih kecil dengan meletakkan kurma dan bara api, Nabi Musa memilih bara api dan memasukkannya ke dalam mulut sehingga melukai lidahnya dan berpengaruh pada cara ia berbicara. Mengetahui itu, Fir'aun dengan penuh kesombongan mengatakan seperti pada QS. Az-Zukhruf [43]: 52, "Bukankah aku lebih baik dari orang yang hina ini dan yang hampir tidak dapat menjelaskan (perkataannya)?". Maksudnya Nabi Musa.

**Keempat** : citra atau kesan baik. Kata *lisân* mencerminkan demikian jika disandingkan setelahnya dengan kata *shidqin* seperti pada QS. Maryam [19]: 50 dan QS. Asy-Syu'ara [26]: 84. Pada ayat yang pertama dinyatakan Nabi Ibrahim dan keturunannya; Ishaq dan Ya'qub diberikan kesan dan pujian baik dari orang lain karena ketegarannya memperjuangkan ajaran tauhid. Sedang pada ayat kedua, diungkapkan doa Nabi Ibrahim agar ia dijadikan kenangan yang baik bagi orang setelahnya.

Pakar bahasa Al-Qur'an, Ad-Damaghâni, dalam bukunya *Al-Wujûh wan-Nazhâ'ir li Alfâzh Kitâbillâh al-'Azîz*, menambahkan satu makna lagi yang digunakan Al-Qur'an, yaitu doa. Ia memahami penggalan ayat, *'alâ lisâni Dâwûda* pada QS. Al-Maidah [5]: 78 yang berbunyi :

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَاءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

dengan doa Nabi Daud, sehingga ayat tersebut bermakna : "Telah dila`nati orang-orang kafir dari Bani Israil **berkat doa Daud dan `Isa putera Maryam**. Yang demikian itu, disebabkan mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Demikian, *Wallahu a`lam*. ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

## LIZÂM ( لِزَام )

Kata *lizâm* ( لِزَام ) adalah *mashdar* dari *lâzama – yulâzimu – mulâzamatan/lizâman* ( لَازَمَ – يُلَازِمُ – مُلَازَمَةً وَلِزَامًا ) yang mengandung arti dasar 'menyertai sesuatu untuk selamanya atau untuk waktu yang lama'. Dari situ lahir makna 'memeluk (suatu keyakinan)' karena ia mengandung arti menyertai atau berpegang pada suatu keyakinan tanpa ada niat untuk meninggalkan keyakinan tersebut. Demikian pula, makna 'pasti' karena mengandung arti keharusan suatu sifat atau benda menyertai yang lainnya. Penyertaan itu menurut Al-Ashfahani ada dua macam, ada yang sifatnya *taskhîr* ( تَسْخِير = pemaksaan) dan ada yang sifatnya *hukmun wa amrun* ( حُكْمٌ وَأَمْرٌ = kodrat/ketentuan Tuhan dan perintah).

Di dalam Al-Qur'an, kata *lizâm* ( لِزَام ) dan kata yang seakar dengannya berulang sebanyak lima kali. Dua di antaranya di dalam bentuk *mashdar, lizâm* ( لِزَام ), yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 129 dan QS. Al-Furqân [25]: 77. Sisanya di dalam bentuk *fi'l* dengan wazan *alzama* ( أَلْزَمَ ) baik *fi'l mâdhî* maupun *fi'l mudhâri'* (QS. Hûd [11]: 28; Al-Isrâ' [17]: 13; Al-Fath [48]: 26). Di dalam setiap penggunaan kata tersebut terkandung makna 'penyertaan', baik secara *taskhîr* ( تَسْخِير ) maupun *hukmiy* ( حُكْمِي ) dan *amr*. Yang sifatnya *taskhîr* ( تَسْخِير ) diartikan 'memaksa menyertai sesuatu', seperti ucapan Nabi Nuh as. kepada kaumnya yang disebutkan di dalam Al-Qur'an, *"Apakah akan Kami paksa kamu menerimanya padahal kamu tidak menyukainya"*. (QS. Hûd [11]: 28). Ayat ini berkenaan dengan pembangkangan atau kekerasan hati umat Nabi Nuh di dalam menerima ajaran-ajarannya meskipun ajaran itu disertai dengan bukti yang nyata tentang kebenarannya. Sedangkan, yang sifatnya *hukmiy* ( حُكْمِي ) dapat dilihat di dalam firman-Nya, *"Pada tiap-tiap manusia itu telah Kami tetapkan amal perbuatannya (sebagaimana tetapnya kalung) pada lehernya"*. (QS. Al-Isrâ' [17]: 13). Kata *alzama* ( أَلْزَمَ ) di dalam hal ini diartikan 'menetapkan', maksudnya pernyataan atau ketentuan itu sudah merupakan ketetapan Allah swt. Makna senada juga terlihat di dalam QS. Thâhâ [20]: 129 dan Al-Furqân [25]: 77. Kata *lizâm* ( لِزَام ) pada kedua ayat tersebut berkaitan dengan kepastian azab bagi orang musyrik sebagai ketetapan dari Allah swt. meskipun di

dunia ini mereka selamat dari azab massal seperti yang menimpa umat-umat terdahulu yang menolak ajaran Tuhan yang dibawa oleh nabi-nabinya. Adapun makna 'penyertaan' yang sifatnya *amriy* ( أَمْرِيٌّ = perintah) dapat dilihat dalam firman-Nya, *"Allah mewajibkan kepada mereka kalimat-kalimat taqwa"*. (QS. Al-Fath [48]: 26). Di dalam hal ini, kata *alzama* ( أَلْزَمَ ) diartikan 'mewajibkan' atau 'memerintahkan' (orang-orang Mukmin untuk menyertai atau menetapi kalimat tauhid). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## LUDD ( لُدٌّ )

Kata *ludd* ( لُدٌّ ) adalah salah satu bentuk jamak dari *aladd* ( أَلَدُّ ). Kata *aladd* ( أَلَدُّ ) sendiri merupakan *ism tafdhîl* dari *ladda – yaldadu* atau *ladida – yaldadu – ladadan/laddan* ( لَدَدَ – يَلْدُدُ أَوْ لَدِدَ – يَلْدُدُ – لَدَدًا وَلَدًّا ) yang menunjuk pada arti dasar 'sisi'. Kata tersebut awalnya dipakai untuk menunjukkan dua sisi leher atau dua sisi lembah, dikatakan *ladîdail-'unuq* ( لَدِيْدَيِ الْعُنُقِ = dua sisi leher), *ladîdail-wâdî* ( لَدِيْدَيْ الْوَادِي = dua sisi lembah). Selanjutnya kata tersebut dipakai di dalam hal 'perdebatan', orang yang suka berdebat disebut *al-aladd* ( الأَلَدُّ = tukang debat/pembangkang), karena dari sisi mana pun dia didebat, dia pasti ngotot dan ingin menang. Kemudian dikhususkan bagi orang yang berpegang kepada kebatilan dan bersikukuh mempertahankannya. Di dalam sebuah hadits dari Aisyah ra. Rasulullah saw. bersabda, *"Inna abghadar-rijâli ilâl-lâhil-aladdul-khashîm"* ( إِنَّ أَبْغَضَ الرِّجَالِ إِلَى اللهِ الأَلَدُّ الْخَصِيْمُ = Sesungguhnya orang yang paling dibenci oleh Allah adalah orang tukang debat lagi pembangkang) (H.R. Muslim).

Di dalam Al-Qur'an bentuk jamak *ludd* ( لُدٌّ ) dirangkaikan dengan kata *qaum* ( قَوْم ) – *qauman ludda* ( قَوْمًا لُدًّا = kaum pembangkang) salah satu tugas yang diemban oleh para nabi adalah memberi peringatan kepada orang yang bertakwa, sebagaimana firman-Nya, *"Maka sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an itu dengan bahasamu, agar kamu (Muhammad) dapat memberi kabar gembira dengan Al-Qur'an itu kepada orang-orang yang bertakwa dan agar kamu memberi peringatan dengannya kepada kaum yang pembangkang"*. (QS. Maryam [19]: 97).

Adapun penggunaannya di dalam bentuk *mufrad aladd* ( أَلَدُّ ) dirangkaikan dengan kata *khishâm* ( خِصَام ) yang juga berarti 'tukang debat', sehingga rangkaian *aladdul-khishâm* ( أَلَدُّ الْخِصَام ) betul-betul menunjuk pada orang yang keras hati mempertahankan pendiriannya yang sesat. Allah berfirman: *"Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu (Muhammad) dan dipersaksikan kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, padahal ia adalah penentang yang paling keras"* (QS. Al-Baqarah [2]: 204).

Terdapat beberapa penafsiran yang berbeda tentang siapa yang dimaksud 'penentang atau pembangkang yang paling keras' di dalam ayat tersebut. Ada yang mengatakan, khusus untuk kaum tertentu atau orang tertentu. Ada juga yang mengatakan umum bagi siapa saja yang memiliki sifat-sifat tersebut. Yang mengatakan khusus untuk orang tertentu juga terdapat perbedaan. Ada yang mengatakan, ditujukan kepada Akhnas bin Syuraiq dari Bani Zuhrah. Dia menghadap Nabi dan menyatakan keislamannya disertai dengan sumpah atas nama Allah, dengan harapan mendapat penghargaan dari Nabi. Namun, setelah meninggalkan Nabi dan melewati sebuah perkebunan milik umat Islam, dia membakar perkebunan tersebut dan membunuh khimar-khimar orang Islam. Di dalam riwayat lain dikatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan perihal Akhnas bin Syuraiq yang memengaruhi Bani Zuhrah sehingga mundur dari perang Badar. Dia berkata sekiranya Muhammad itu berdusta maka cukuplah orang lain yang menghadapinya dan jika Muhammad itu benar maka kalianlah yang paling beruntung jika mengundurkan diri dan tidak ikut berperang melawannya. Pendapatnya ini diterima oleh mereka sehingga dia bersama kurang lebih 300 orang mengundurkan diri. Hal ini dikagumi oleh Nabi setelah beliau mengetahuinya. Pendapat lain dari Ibnu Abbas dan Ad-Dahhak, mengatakan bahwa orang kafir Qurais menyampaikan kepada Nabi bahwasa-

nya mereka telah menyatakan Islam dan meminta Nabi agar mengutus sejumlah ulama dari kalangan sahabat kepada mereka. Nabi menerima tawaran ini dan mengirim sejumlah sahabat. Setelah berita ini diketahui oleh orang-orang kafir maka berangkatlah 70 orang penunggang kuda dari mereka, mengepung utusan Nabi tersebut di daerah Raji` lalu membunuh dan menyalib mereka. Atas peristiwa tersebut ayat ini turun.

Adapun yang mengatakan bahwa ayat ini umum untuk semua orang yang memiliki sifat-sifat tersebut, mengatakan bahwa meskipun ayat ini diturunkan untuk orang-orang tertentu, tetapi tidak ada yang menghalanginya untuk berlaku umum, menunjuk pada semua orang yang memiliki sifat-sifat yang disebutkan di dalam ayat itu. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## LUJJAH ( لُجَّة )

Kata *lujjah* ( لُجَّة ) terambil dari akar kata yang terdiri atas *lâm* ( ل ) dan *jîm* ( ج ). Menurut Ibnu Faris di dalam kitabnya, *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah,* makna denotatif *lujjah* adalah *'taraddudusy-syai' ba'dhuhû 'alâ ba'dhin* ( تَرَدُّدُ الشَّيْءِ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ = bolak-baliknya sesuatu atau susul-menyusulnya antara satu dengan lainnya). Kata ini pada mulanya digunakan untuk lautan yang luas tak bertepi atau ombaknya atau airnya yang banyak karena ombaknya atau airnya selalu susul-menyusul. Kemudian ia berkembang penggunaannya, dipakai untuk menunjuk sesuatu yang sifatnya 'sangat' atau 'besar' atau 'banyak' sebagaimana lautan yang sifatnya sangat luas dan besar. Dikatakan *lujjul-lail* ( لُجُّ اللَّيْلِ = puncak kegelapan malam), *lujjatul-amri* ( لُجَّةُ الْأَمْرِ = sebagian besar urusan). Pedang juga di dalam salah satu namanya disebut *lujjah* ( لُجَّة ) karena diserupakan dengan lautan yang sama-sama mengerikan dan menakutkan. Begitu pula kolam yang besar disebut *lujjah* ( لُجَّة ) karena diserupakan dengan lautan yang luas. Demikian juga suara dapat disebut *lujjah* ( لُجَّة ) karena dikiaskan dengan suara ombak, dikatakan *lujjatul-qaumi* ( لُجَّةُ الْقَوْمِ = suara hiruk pikuk suatu kaum). Kata kerja *lajja* ( لَجَّ ) juga dipakai di dalam arti 'terus-menerus laksana ombak yang terus menerus susul menyusul'.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada tiga macam. **Pertama,** bentuk kata *lujjah* ( لُجَّة ), digunakan satu kali, yaitu pada QS. An-Naml [27]: 44. **Kedua,** bentuk kata *lujjiyy* ( لُجِّيّ ) juga satu kali, yaitu pada QS. An-Nûr [24]: 40. **Ketiga,** bentuk kata *fi'l mâdhî, lajjû* ( لَجُّوا ) digunakan dua kali, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 75 dan Al-Mulk [67]: 21.

Penggunaan kata *lujjah* ( لُجَّة ) berkenaan dengan kisah Ratu Balqis ketika datang ke istana Nabi Sulaiman, "Maka tatkala dia melihat lantai istana itu, dikiranya *lujjah* ( لُجَّة = kolam air yang besar) dan disingkapkannya kedua betisnya". (QS. An-Naml [27]: 44). Atas peristiwa tersebut, Ratu Balqis menyadari keagungan Tuhan dan menyatakan keislamannya dihadapan Nabi Sulaiman.

Kemudian penggunaan kata *lujjiyy* ( لُجِّيّ ) dirangkaikan dengan kata *bahr* ( بَحْر = lautan) sebagai sifat darinya, *bahrin lujjiyyin* ( بَحْرٍ لُجِّيٍّ = lautan yang amat dalam) terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 40. Ayat ini berbicara di dalam konteks perumpamaan orang-orang kafir yang dianggap orang yang paling merugi di akhirat dan berada di dalam kegelapan yang amat besar di dunia. Amal-amal mereka jika termasuk perbuatan baik maka diumpamakan seperti fatamorgana, artinya dia tidak akan memperoleh balasannya sebagaimana harapannya laksana fatamorgana, apabila dilihat dari jauh kelihatan seperti air sehingga memberi harapan dapat menghilangkan rasa dahaga, tetapi setelah didekati ternyata hampa belaka. Dan apabila perbuatannya itu jelek atau tidak baik maka dianggap seperti kegelapan.

Kegelapan lautan menunjukkan kegelapan yang sangat dan jika ombaknya besar, datang silih berganti maka kegelapannya bertambah besar, dan jika terdapat lagi awan yang tebal di atasnya maka kegelapannya betul-betul telah sampai pada puncaknya.

Ar-Razi mengemukakan empat macam penafsiran dari perumpamaan yang digambarkan di dalam QS. An-Nûr [24]: 40 tersebut, yaitu:

1. Allah swt. menyebutkan tiga macam kegelapan: kegelapan laut, kegelapan ombak dan kegelapan awan. Demikian halnya orang kafir memunyai tiga macam kegelapan: kegelapan di dalam akidah, kegelapan di dalam berbicara, dan kegelapan di dalam perbuatan.
2. Menurut Ibnu Abbas, yang diumpamakan adalah hatinya, penglihatannya, dan pendengarannya dengan ketiga tingkat kegelapan tersebut.
3. Bahwa orang kafir itu tidak tahu dan tidak tahu bahwa dirinya tidak tahu serta yakin bahwa dirinya tahu. Ketiga tingkatan tersebut disamakan dengan ketiga tingkatan kegelapan tersebut.
4. Bahwa kegelapan itu bertingkat-tingkat menunjukkan kekafiran tersebut telah sampai pada puncak kesesatan sehingga bukti-bukti yang bagaimanapun nyatanya, mereka tetap tidak akan memahaminya.

Adapun penggunaan bentuk kata *lajjû* ( لَجُّوا ) dipakai di dalam arti 'terus menerus', yang menggambarkan keadaan orang kafir yang terus menerus terombang-ambing di dalam kesesatan; firman-Nya: *"Andaikata mereka Kami balaskasihani dan Kami lenyapkan kemudaratan yang mereka alami, benar-benar mereka akan terus-menerus terombang-ambing di dalam keterlaluan mereka"*. (QS. Al-Mu'minûn [23]: 75). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## LUQMÂN ( لُقْمَان )

Kata *luqmân* ( لُقْمَان ) berasal dari *laqima* ( لَقِمَ ) yang berarti 'menelan makanan'. Di dalam ilmu tata bahasa Arab, kata *luqmân* seimbang dengan kata *utsmân* atau *'umrân* yang biasa dipakai untuk nama seseorang.

Kata *luqmân* ( لُقْمَان ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu pada QS. Luqmân [31]: 12 dan 13, menunjuk pada nama orang (Luqman). Luqman yang diceriterakan di dalam Al-Qur'an menurut mufasirin adalah seorang ahli hikmat yang berasal dari negeri Habsyah (Ethiopia). Karena ketaatan dan kesalehannya, Allah memuliakan dirinya dan mengabadikan namanya di dalam sebuah surah Al-Qur'an, yaitu Surah Luqmân.

Surah Luqman merupakan surah ke-31 yang terdiri dari 34 ayat dan termasuk golongan surah-surah *Makkiyah*. Ia diturunkan sesudah QS. Ash-Shâffât. Dinamai QS. Luqmân karena intinya memuat nasihat Luqman kepada anaknya. Nasihat itu tertuang pada Ayat 13 sampai Ayat 19.

Di dalam beberapa kitab tafsir, antara lain tafsir *Al-Munîr* (karya Wahbah Az-Zuhaili) dan tafsir *Al-Kasysyâf* (karya Az-Zamakhsyari) dijelaskan identitas Luqman. Nama lengkapnya, Luqman bin Baura, anak dari saudara perempuan Nabi Ayub as. (riwayat lain mengatakan anak dari bibi Nabi Ayub), keturunan Azar dari Bani Israil. Diperkirakan ia hidup pada masa Nabi Ayub as. Ia dianugerahi umur yang panjang, sampai seribu tahun sehingga sempat menjumpai Nabi Daud as.. Ada riwayat yang mengatakan bahwa ia adalah seorang hakim di kalangan Bani Israil.

Menurut Ikrimah dan Asy-Sya'abi (keduanya ahli tafsir), Luqman termasuk salah seorang Nabi yang diutus Allah swt. Akan tetapi, pendapat ini dibantah oleh Ibnu Abbas (sahabat Nabi, w. 68 H) yang menegaskan bahwa Luqman bukanlah Nabi, bukan pula raja, melainkan seorang penggembala kulit hitam yang kemudian dianugerahi Allah swt. dengan ilmu hikmat, kemudian diabadikan namanya di dalam Al-Qur'an. Pendapat Ibnu Abbas ini didukung oleh sebagian besar ulama.

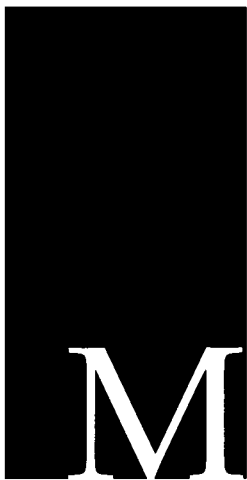
Luqman disebut oleh Al-Qur'an di dalam dua konteks. **Pertama**, di dalam konteks orang yang bersyukur kepada Allah swt. Ini dinyatakan di dalam QS. Luqmân [31]: 12. Para ulama tafsir menjelaskan bahwa ayat ini mengingatkan manusia akan perlunya mensyukuri nikmat Allah swt.

**Kedua**, di dalam konteks seorang ayah yang memberikan nasihat kepada anaknya. Menurut mufasirin, seperti Ath-Thabari anaknya yang

diberi nasihat itu bernama An'am atau Asykam.

Inti nasihat Luqman kepada anaknya sebagai berikut. 1) Jangan melakukan syirik. Larangan ini termuat pada QS. Luqmân [31]: 13. 2) Perintah untuk taat dan patuh kepada kedua orang tua, termuat di dalam QS. Luqmân [31]: 14. 3) Larangan taat kepada kedua orang tua apabila keduanya memaksa berbuat syirik, termuat di dalam QS. Luqmân [31]: 15. 4) Perintah beramal saleh, karena setiap amalan akan mendapat balasan dari Allah swt. sampai kepada amal yang sekecil-kecilnya, seperti termaktub di dalam Ayat 16 surah yang sama. 5) Perintah mendirikan shalat, berbuat kebajikan, dan bersabar. Nasihat ini terangkum di dalam Ayat 17 surah itu. 6) Larangan bersikap sombong dan angkuh, yang dijelaskan oleh Ayat 18 surah yang sama.7) Perintah untuk bersikap sederhana, seperti tertuang di dalam Ayat 19.

Demikianlah nasihat Luqman kepada putranya yang berisi pengajaran agama dan pendidikan budi pekerti. Para ulama menafsirkannya sebagai isyarat dari Allah swt. supaya setiap ayah dan ibu melaksanakan yang telah dilakukan Luqman terhadap anak-anak mereka.

❖ *Musda Mulia* ❖

## MA'ÂDZ ( معاذ )

Kata *ma'âdz* merupakan *mashdar* dari kata kerja *'âdza – ya'ûdzu* ( يعوذ – عاذ ) dari akar kata *'ain, wâw,* dan *dzal* ( ذ – و – ع ). Di dalam tata bahasa Arab disebutkan bahwa bila di dalam suatu kata ada huruf *wâw* atau *yâ'* dan sebelum huruf itu berharkat *fathah,* maka huruf *wâw* atau *yâ'* tersebut diubah menjadi *alif* sehingga menjadi *'âdza.*

Selain *ma'âdz, mashdar*nya yang lain adalah *'iyâdz* ( عياذ ) dan *ma'âdzah* ( معاذة ). Adapun arti kata tersebut adalah 'berlindung kepada sesuatu'. Berdasarkan arti ini, wanita sampai tujuh hari sesudah melahirkan disebut *'â'idz* ( عائذ ) karena ia masih lemah dan harus dilindungi. Mantra atau jimat yang dijadikan perlindungan oleh orang yang memercayainya di zaman Jahiliyah agar ia terhindar dari kerasukan disebut *'ûdzah* ( عوذة ), atau *ma'âdzah* ( معاذة ), atau *ta'wîdz* ( تعويذ ).

Al-Qur'an menyebut kata dengan bentuk *ma'âdz* ( معاذ ) ini dua kali. Semuanya terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 23 dan 79. Kata tersebut sebagai permohonan Yusuf kepada Allah agar diberi perlindungan. Ayat 23 berbunyi,

قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ

*(Qâla ma'âdzallâhi innahu rabbî ahsana matswâya innahu lâ yuflihuzh-zhâlimûn)*

*Yusuf berkata, "Aku berlindung kepada Allah. Sungguh tuanku telah berbuat baik kepadaku dan orang-orang yang lalim itu tidak akan beruntung".*

Menurut Ar-Razi, perkataan Yusuf tersebut adalah permohonannya kepada Allah agar Ia memberikan dorongan yang kuat untuk selalu taat dan sekaligus untuk menghilangkan dorongan maksiat yang ada di dalam hatinya. Ayat 79 merupakan permohonan Yusuf kepada Allah agar ia dilindungi dari perbuatan lalim. Ayat tersebut berbunyi,

قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأۡخُذَ إِلَّا مَن وَجَدۡنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ إِنَّآ إِذٗا لَّظَٰلِمُونَ

*(Qâla ma'âdzallâhi an na'khudza illa man wajadnâ matâ'anâ 'indahu innâ lazhâlimûn)*

*Yusuf berkata, "Aku mohon perlindungan kepada Allah agar jangan sampai menahan orang kecuali orang yang kami temukan benda kami padanya. Jika tidak, kami benar-benar orang yang lalim".*

Al-Qasimi menegaskan bahwa kata *ma'âdzallâhi* ( معاذ الله ) dibaca *nashab* karena merupakan *maf'ûl muthlaq* (keterangan pelengkap untuk menyatakan kesungguhan). Asalnya adalah *a'ûdzu billâhi ma'âdzâ* ( أعوذ بالله معاذا ). Jadi kata kerja di dalam kalimat itu tidak disebutkan.

Selain berbentuk ungkapan sebagaimana di dalam QS. Yûsuf, di dalam Al-Qur'an juga dipakai kata *'udztu* ( عذت ) dengan menggunakan kata kerja lampau (perfektif) yang digabung dengan subjek kata ganti pertama tunggal yang berarti 'aku berlindung'. Ini disebut dua kali, yaitu pada QS. Ghâfir [40]: 27 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 20.

Di samping itu, kata yang dipergunakan di dalam Al-Qur'an juga berbentuk kata kerja untuk waktu yang sedang dan akan berlangsung (*mudhâri'*/imperfektif) dengan subjek orang pertama tunggal; sebanyak 7 kali dengan ung-

kapan *a'ûdzu* ( أَعُوذُ ), misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67, *Qâla a'ûdzu billâhi an akûna minal-jâhilîn* ( قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ = [Musa berkata], "Sesungguhnya aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang bodoh"), dan satu kali dengan ungkapan *u'îdzu* ( أُعِيذُ ) yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 36, serta satu kali dengan subjek orang ketiga jamak, yaitu *ya'ûdzûna* ( يَعُوذُونَ ) di dalam QS. Al-Jinn [72]: 6. Adapun yang berbentuk *a'ûdzu* selain terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67, juga tersebar di dalam QS. Hûd [11]: 47, QS. Maryam [19]: 18, QS. Al-Mu'minûn [23]: 97 dan 98, serta QS. Al-Falaq [113]: 1, dan QS. An-Nâs [114]: 1.

Bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an adalah kata kerja perintah *ista'idz* ( اسْتَعِذْ ) sebagai perintah untuk mohon perlindungan kepada Allah, seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 200,

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*(Waimmâ yanzaghannaka minasy syaithâni nazghun fasta'idz billâh innahû samî'un 'alîm)*
*Dan jika kamu ditimpa suatu godaan maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia maha mendengar lagi maha mengetahui.*

Pemakaian kata ini di dalam Al-Qur'an diulang sebanyak 4 kali yang dapat ditemui selain pada QS. Al-A'râf [7]: 200, juga terdapat pada QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Ghâfir [40]: 56, dan QS. Fushshilat [41]: 36.

Jadi, semua kata yang berakar dari kata *'audz* ( عوذ ) tersebut berarti 'mohon perlindungan kepada Allah'. Hanya ada satu yang tidak berarti memohon perlindungan kepada Allah, tetapi kepada jin sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 6 tersebut.

Menurut Ar-Razi, ada dua penafsiran yang berbeda, tetapi memunyai kemiripan mengenai ayat tersebut. Mayoritas ahli tafsir berpendapat bahwa ayat tersebut berkaitan dengan kebiasaan orang Arab pada masa Jahiliyah. Saat itu, bila seseorang pergi jauh dan ketika sorenya sampai di tempat yang gersang maka orang tersebut akan mengucapkan kata yang isinya minta perlindungan kepada jin penguasa tempat itu agar dijauhkan dari kejahatan kelompok jin tersebut.

Ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa kebiasaan orang Arab di zaman Jahiliyah, bila musim kemarau tiba, mereka mengutus orang untuk mencari tempat yang masih ada air dan rumputnya untuk ternak mereka. Bila mereka mendapatkannya, mereka pulang dan mengajak kaum mereka ke tempat tersebut. Di sana mereka berseru meminta perlindungan kepada jin penguasa tempat tersebut agar dihindarkan dari bahaya. Menurut Al-Qur'an, meminta perlindungan kepada selain Allah ini hanya akan menambah dosa, dan tidak membawa manfaat apa pun.

Memohon perlindungan kepada Allah merupakan ajaran dalam Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Menurut suatu riwayat, disebutkan bahwa setelah terkena sihir, Nabi Muhammad saw. meminta perlindungan kepada Allah dengan membaca dua surah yang terdiri atas ucapan *a'ûdzu* ( أَعُوذُ ), yaitu QS. Al-Falaq dan QS. An-Nâs. Demikian pula, Rasulullah Muhammad saw. memohonkan perlindungan kepada Allah untuk putrinya, Fâthimah, dengan membaca dua surah tersebut. ❖ *Abd. A'la* ❖

## MA'ÂRIJ ( مَعَارِج )

Kata *al-ma'ârij* ( اَلْمَعَارِج ) merupakan kata benda alat berbentuk jamak dari kata tunggal, *mi'raj* ( مِعْرَج ) atau *ma'raj* ( مَعْرَج ) yang berarti *'as-sullam wal-mash'ad'* ( اَلسُّلَّمُ وَالْمَصْعَدُ = tangga dan atau alat naik). Bentuk kata jamak lainnya adalah *ma'ârîj* ( مَعَارِيْج ). Kata ini diambil dari kata kerja *'araja* ( عَرَجَ ) *ya'ruju* ( يَعْرُجُ ) dengan bentuk *mashdar*nya *'urûjan* ( عُرُوْجًا ) dan *ma'rajan* ( مَعْرَجًا ), sedangkan bentuk pelaku aktif dari kata ini adalah *'ârij* ( عَارِج ).

Secara bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *'ain* ( ع ) *râ'* ( ر ), dan *jîm* ( ج ) menunjukkan tiga arti: **Pertama,** *'mail"* ( مَيْل = condong dan miring), seperti kata *al-a'raj* ( اَلْأَعْرَج ) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 berbunyi, *laisa 'alal a'mâ harajun walâ 'alal-a'raji harajun* ( لَيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ = tidak

ada halangan bagi orang buta, tidak pula bagi orang pincang). *Al-A'raj* ( اَلأَعْرَج ) berarti:

اَصَابَهُ شَيْءٌ فِى رِجْلِهِ فَمَشَى مَشْيَةً غَيْرَ مُتَسَاوِيَةٍ فَكَانَ يَمِيْلُ جَسَدُهُ خُطْوَةً إِلَى الْيَمِيْنِ وَخُطْوَةً إِلَى الشِّمَالِ

*(ashâbahu syai' fi rijlihi famasyâ masyyatan ghaira mutasâwiyah fakâna yamîlu jasaduhu khuthwatan ilal-yamîn wa khuthwatan ilasy-syimâl)*
*"sesuatu yang menimpa pada kaki seseorang yang mengakibatkan jalan tidak seimbang, sehingga kadang-kadang badannya miring ke kanan dan kadang-kadang ia miring ke kiri."*

**Kedua**, ia juga bisa menunjukkan kepada *'al-'adad'* ( اَلْعَدَد= bilangan). **Ketiga**, ia berarti *'al-irtiqâ' wal-irtifâ' ilâs-samâ'* ( اَلإِرْتِقَاءُ وَالإِرْتِفَاعُ إِلَى السَّمَاءِ = meningkat dan naik ke atas langit).

Sedangkan secara terminologi, menurut Ibnu Manzhur, *ma'raj* ( مَعْرَج ) berarti *'ath-tharîqul-ladzî tash'udu fihi al-malâ'ikah* ( الطَّرِيْقُ الَّذِى تَصْعُدُ فِيْهِ الْمَلاَئِكَةُ = jalan yang digunakan oleh malaikat untuk naik). As-Sabuni mendefiniskan *al-ma'ârij* ( اَلْمَعَارِج ) dengan *'al-mashâ'id wal-madârijil-latî yartaqî bihal-insân'* ( اَلْمَصَاعِدُ وَالْمَدَارِجُ الَّتِى يَرْتَقِى بِهَا الإِنْسَانُ = tangga dan tempat naik yang dengannya manusia dapat naik kepada sesuatu). Dinamakan *lailatul-mi'râj* ( لَيْلَةُ الْمِعْرَاج = malam mi'raj), menurut Al-Ashfahani, karena pada malam tersebut doa dan permintaan naik kepada Allah, sebagai isyarat dari firman-Nya *ilaihi yash'udul-kalimuth-thayyibu wal-'amalush-shâlih* ( إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ = kepada-Nyalah naik perkataan-perkataan baik dan amal per-buatan yang shaleh dinaikkan-Nya).

Di dalam Al-Qur'an, di samping nama sebuah surah, kata *al-ma'ârij* ( اَلْمَعَارِج ) dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam sembilan ayat. Lima ayat mengambil bentuk *fi'il al-mudhâri'* ( فِعْلٌ مُضَارِع = kata kerja masa kini/ depan), dua ayat berbentuk kata *al-a'raj* ( اَلأَعْرَج ) di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 dan QS. Al-Fath [48]: 17, serta dua ayat lainnya berbentuk jamak *al-ma'ârij* ( اَلْمَعَارِج ) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 33 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 3.

Sebagai nama dari sebuah surah Al-Qur'an, *al-ma'ârij* tergolong kepada surah-surah yang diturunkan sebelum Nabi Muhammad saw. hijrah ke Madinah (*makkiyah*). Surah ini terdiri dari 44 ayat yang diturunkan sesudah QS. Al-Hâqqah [69]. Dinamakan surah ini dengan *al-ma'ârij* karena kata ini terdapat pada ayat ketiga permulaan surah, *minallahi dzil-ma'ârij* ( مِنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ = [yang datang] dari Allah yang memunyai tempat-tempat naik).

Seperti surah-surah *makkiyah*, QS. Al-Ma'ârij [70] membicarakan pokok-pokok keimanan yang benar, seperti ketetapan Hari Kiamat, balasan dan hisab, serta bentuk-bentuk azab dan api neraka.

Di samping itu, surah ini mengandung perintah bersabar kepada Nabi Muhammad saw. dalam menghadapi ejekan-ejekan dan keingkaran kaum kafir Mekah; kejadian-kejadian yang mengerikan pada Hari Kiamat; azab Allah tak dapat dihindarkan dengan tebusan apa pun. Ia juga mengemukakan sifat-sifat manusia yang mendorong kepada api neraka dan amal perbuatan yang dapat membawa manusia ke martabat dan kehormatan yang tinggi, serta peringatan Allah yang akan mengganti ( أَنْ نُبَدِّلَ ) kaum durhaka dengan kaum yang lebih baik.

*Al-Ma'ârij* ( اَلْمَعَارِج ) sebagai kata di dalam redaksi ayat ( مِنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ), ulama-ulama tafsir berbeda pendapat dalam menafsirkannya. Sebagian ulama, seperti As-Sauri menafsirkannya dengan *dzûd-darajât* ( ذُوْ الدَّرَجَاتِ = yang memunyai derajat kehormatan) yang diberikan Allah kepada para wali-wali-Nya di surga, dan sebagian lainnya, seperti Ali bin Abi Thalib mengartikan dengan *'dzîl 'uluwwi wal-fawâdhil'* ( ذِي الْعُلُوِّ وَالْفَوَاضِلِ = yang memunyai ketinggian dan aneka kemuliaan). Ada pula pendapat ulama, seperti Mujahid yang mengartikannya dengan *'ma'ârijus samâ'* ( مَعَارِجُ السَّمَاءِ = yang memunyai tangga-tangga langit), karena sesungguhnya padanya malaikat-malaikat naik dan turun dalam menyampaikan wahyu kepada rasul-rasul. Serta ada juga pandangan lain, seperti Qatadah yang menafsirkannya dengan *'dzîl-fawâdhil wan-ni'am* ( ذِي الْفَوَاضِلِ وَالنِّعَمِ = yang memunyai aneka kemuliaan dan anugerah nikmat)

yang diberikan-Nya kepada makhluk dalam berbagai bentuk dan tingkatan yang beraneka ragam.

Menurut Ar-Razi, ayat keempat yang berbunyi *ta'rujul-malâ'ikatu war-rûhu ilaihi* ( تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ = malaikat-malaikat dan Jibril naik [menghadap] Tuhan) bukanlah dimaksudkan kepada *makân* ( مَكَان = tempat), melainkan *intihâ'ul-umûr ilâ marâdih* ( إِنْتِهَاءُ الْأُمُوْرِ إِلَى مَرَادِهِ = kesudahan semua urusan kepada Allah), seperti ungkapan firman-Nya di dalam QS. Hûd [11]: 123, *wa ilaihi yarji'ul-amru kulluhû* ( وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ = dan kepada-Nyalah dikembalikan urusan-urusan semuanya). Dan sekaligus ayat ini mengisyaratkan bahwa *dârush shawâb* ( دَارُ الصَّوَابِ ) merupakat tempat yang tertinggi, terpuji, dan termulia.

❖ *Ris'an Rusli* ❖

## MA'DZIRAH ( معذرة )

Kata *ma'dzirah* adalah bentuk *mashdar* dari kata *'adzdzara – yu'adzdziru – ta'dzîran/ma'dziratan* ( عَذَّرَ - يُعَذِّرُ - تَعْذِيْرًا وَمَعْذِرَةً ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 12 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing dalam bentuk larangan tiga kali, yakni *lâ ta'tadzirû* ( لَاتَعْتَذِرُوْا ) (QS. At-Taubah [9]: 66 dan 94 serta QS. At-Tahrîm [66]: 7), *fi'l mudhâri'* dua kali, yakni *ya'tadzirûna* ( يَعْتَذِرُوْنَ ) (QS. At-Taubah [9]: 94 dan QS. Al-Mursalât [77]: 36), *ism mashdar* lima kali, yakni *'udzran* ( عُذْرًا ) (QS. Al-Kahfi [18]:76; QS. Al-Mursalât [77]: 6); *ma'dziratan/ ma'dziratahum* ( مَعْذِرَةً/مَعْذِرَتُهُمْ ) (QS. Al-A'râf [7]:164, QS. Ar-Rûm [30]: 57, dan QS. Ghâfir [40]: 52); *ma'âdzîrah* ( مَعَاذِيْر ) (QS. Al-Qiyâmah [75]:15), dan *ism fâ'il* satu kali, yakni *mu'adzdzirûna* ( مُعَذِّرُوْنَ ) (QS. At-Taubah [9]: 90).

Pakar bahasa, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa kata *al-'udzru* ( الْعُذْرُ ) yang terdiri dari rangkaian huruf *'ain, dzal,* dan *ra,* memiliki arti 'upaya atau kehendak manusia untuk mengakui atau mencari-cari pembenar dari kesalahan yang telah dilakukannya'. Misalnya, ungkapan *'adzartuhu* ( عَذَرْتُهُ مِنْ فُلَانٍ = saya mengakui [perbuatan yang telah saya lakukan]), *'adzartuhû min fulânin* ( عَذَرْتُهُ مِنْ فُلَانٍ ) artinya *lumtuhu* ( لُمْتُهُ = saya menyesalkan perbuatan saya terhadapnya). Selanjutnya Ibnu Faris membedakan *al-mu'dzirûna* ( الْمُعْذِرُوْنَ ) dengan *al-mu'adzdzirûna* ( الْمُعَذِّرُوْنَ ) dengan mengutip para pakar bahasa Arab. *Al-mu'dzirûna* (dengan *takhfîf*) adalah mereka yang benar-benar memunyai uzur, sedangkan *al-mu'adzdzirûna* (dengan *tasydîd*) adalah mereka yang sebenarnya tidak memiliki uzur, tetapi mereka membebankan uzur kepada diri mereka.

Senada dengan Ibnu Faris, Al-Ashfahani di dalam *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân* menyebutkan bahwa *al-'udzru* ( اَلْعُذْرُ ) adalah 'upaya manusia untuk menutupi kesalahan yang telah diperbuatnya'. Di dalam hal ini, ia merinci pengungkapan *'udzr* ( عُذْر ) itu kepada tiga macam, yakni:

a) Menyangkal dengan menyatakan, "Saya tidak/belum melakukan perbuatan itu";
b) Mengakui atau membenarkan dengan mengemukakan alasan sebagai dasar pembenar dari perbuatannya tersebut;
c) Mengakui dan berjanji untuk tidak melakukannya lagi. Yang ketiga ini adalah tobat. Dengan demikian, setiap tobat adalah *'udzr* dan tidaklah setiap *'udzr* adalah tobat.

Kata *'udzr* ( عُذْر ) dalam berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam berbagai konteks pembicaraan, meliputi persoalan-persoalan duniawi dan ukhrawi.

Di dalam QS. At-Taubah [9]: 94, *ya'tadzirûna* ( يَعْتَذِرُوْنَ ) disebutkan berkaitan dengan adanya sebagian orang-orang munafik mendatangi orang-orang beriman yang telah kembali ke Madinah dari medan perang Tabuk. Orang-orang munafik tersebut menyatakan *'udzr* (justifikasi) ketidaksertaan mereka dalam perang tersebut. Namun, lanjutan ayat tersebut memerintahkan kepada Rasulullah saw. untuk menyatakan kepada mereka agar tidak usah berpura-pura menyatakan *'udzr* mereka; Rasulullah dan para sahabatnya telah mengetahui segala yang tersirat di dalam hati mereka lewat pemberitaan Allah swt. melalui wahyu-Nya.

Di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 7, *lâ ta'tadzirû* ( لَاتَعْتَذِرُوْا ) disebutkan berkaitan dengan seruan kepada orang-orang kafir di akhirat kelak untuk

tidak lagi mengemukakan *'udzr* mereka karena pernyataan *'udzr* itu tidak akan diterima lagi. Sesungguhnya balasan perbuatan baik mereka telah diberikan ketika mereka hidup di dunia.

Di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 57, *ma'dzirah* ( مَعْذِرَة ) disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. bahwa di Hari Kiamat nanti, pernyataan *ma'dzirah* dari orang-orang lalim tidak lagi ada manfaatnya dan mereka tidak akan dikembalikan lagi ke dunia.

Di dalam QS. Ghâfir [40]: 52, *ma'dzirah* ( مَعْذِرَة ) disebut berkaitan dengan penegasan bahwa di Hari Kiamat nanti, *ma'dzirah* orang-orang lalim tidak lagi ada gunanya. Mereka akan menerima murka dan azab serta tempat tinggal yang buruk (neraka).

Selanjutnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 164, *ma'dzirah*( مَعْذِرَة ) disebut berkaitan dengan pertanyaan yang dilontarkan oleh sekelompok orang terhadap kelompok lainnya yang mencoba untuk mengingatkan suatu kaum yang di dalam pandangan mereka telah jelas-jelas akan mendapat kebinasaan dan azab yang pedih. Mereka menjawab agar dengan nasihat tersebut dapat menjadi *ma'dzirah* (alasan) sebagai pelepas tanggung jawab kepada Tuhan mereka, dan supaya mereka bertakwa kepada Tuhan.

Bentuk lainnya adalah *'udzr* ( عُذْر ). Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Kahfi [18]: 76 dan QS. Al-Mursalât [77]: 6. Pada QS. Al-Kahfi, *'udzran* ( عُذْرًا ) disebut di dalam konteks pernyataan Nabi Musa as. kepada Khidr untuk tidak lagi diperbolehkan ikut bersamanya jika ia (Musa) masih menanyakan sesuatu perihal yang diperbuat Khidr di dalam perjalanan selanjutnya. Sesungguhnya Khidr telah cukup memberikan *'udzr* ( عُذْر ) kepadanya.

Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 6, *'udzran* disebut berkaitan dengan salah satu tugas dari para malaikat, yaitu menolak alasan atau memberi peringatan. Ibnu Abbas menafsirkan kata *'udzran* di dalam ayat tersebut dengan menyampaikan alasan kepada Allah mengenai kelaliman (perbuatan hamba-Nya), dan *nudzran* ( نُذْرًا ) dengan menyampaikan kepada makhluk-Nya perihal azab-Nya. Beberapa pendapat lain menyebutkan bahwa *'udzran* berkaitan dengan hal-hal yang dihalalkan, sedangkan *nudzran* berkaitan dengan hal-hal yang diharamkam; *'udzran* adalah perintah dan *nudzran* adalah larangan; *'udzran* adalah janji, *nudzran* adalah ancaman.

Bentuk lain adalah *ma'âdzîr* ( مَعَاذِير – bentuk jamak), yang disebut hanya sekali, yaitu pada QS. Al-Qiyâmah [75]: 15. *Ma'âdzîr* di dalam ayat ini disebut berkaitan dengan penegasan bahwa meskipun manusia pada Hari Kiamat nanti mengemukakan berbagai alasan berupa penyangkalan terhadap perbuatan yang telah dilakukannya, mereka tetap tidak akan bisa berkutik karena seluruh anggota badannya menjadi saksi, yang berbicara atas apa yang telah dilakukannya di dunia. ❖ *Salahuddin* ❖

## MA'ÎN ( مَعِين )

Kata *ma'în* ( مَعِين ) berasal dari akar kata *ma'ana – yam'anu – man'an* ( مَعَنَ – يَمْعَنُ – مَعْنًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, yakni kata *al-mâ'ûn* ( اَلْمَاعُوْن ) satu kali (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 7) dan *ma'în* ( مَعِين ) empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 50, QS. Ash-Shâffât [37]: 45, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 18, dan QS. Al-Mulk [67]: 30.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *mim, 'ain,* dan *nun,* memiliki arti asal yang menunjuk kepada 'kemudahan dalam berjalan atau mengalir'. Misalnya dalam ungkapan *ma'anal-mâ'* ( مَعَنَ الْمَاءُ ), artinya 'air itu mengalir'; *ma'un ma'înun* ( مَاءٌ مَعِيْنٌ ), artinya 'air yang mengalir'. *Ma'nah* ( مَعْنَة ) adalah air sedikit yang mengalir. *Rajulun ma'nun* ( رَجُلٌ مَعْنٌ ), artinya 'laki-laki yang memperoleh kebutuhan hidupnya dengan mudah'.

Hal senada juga disebutkan oleh Al-Ashfahani. Menurutnya, *ma'un ma'înun* ( مَاءٌ مَعِيْنٌ ) berasal dari artinya sama dengan *jaral-mâ'u* ( جَرَى الْمَاءُ = air itu mengalir) dan air yang mengalir itu dinamai *ma'în* ( مَعِين ). Saluran/aliran air disebut *mu'nan* ( مُعْنٌ ). *Am'anal-farasu* ( أَمْعَنَ الْفَرَسُ ) berarti 'kuda itu menjauh dari lawannya'.

Namun, lanjut Al-Ashfahani, ada yang berpendapat bahwa *ma'un ma'înun* berasal dari kata *al-'ain* ( العَيْن = mata). Huruf *mim* yang mengawalinya adalah *zâ'idah* (tambahan).

Kata *ma'în* ( مَعِين ) yang terulang empat kali di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada 'air (sungai) yang mengalir', baik disebut di dalam konteks pembicaraan duniawi maupun di dalam konteks pembicaraan ukhrawi.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 50, *ma'în* disebutkan di dalam konteks untuk menyifati tempat Isa as. dan ibunya, Maryam, dikembalikan, yakni sebuah tempat yang tinggi yang memiliki kenyamanan dan di bawahnya tampak air sungai yang mengalir jernih. Ibnu Abbas menyebutkan bahwa tempat tersebut berada di daerah Damaskus, Suriah.

Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 45, kata *ma'în* disebut dalam konteks pemberitaan serangkaian ganjaran yang akan diperoleh orang-orang yang *mukhlashin* ( مُخْلَصِين = orang-orang yang diikhlaskan), antara lain berupa hidangan air khamar yang suci, yang diambil dari sungai yang mengalir. Sifat khamar ini disebutkan dalam dua ayat berikutnya, yaitu bening lagi lezat, tidak mengandung hal memabukkan atau menyebabkan kepala menjadi pusing.

Di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 18, *ma'în* disebut di dalam konteks pemberitaan serangkaian ganjaran yang akan diperoleh *as-sâbiqûn-as-sâbiqûn* ( السَّابِقُوْنَ السَّابِقُوْن = orang-orang yang paling dahulu beriman), antara lain berupa minuman di dalam gelas, cerek, dan sloki (piala) yang diambil dari air yang mengalir. Air ini tidak membuat kepala sakit dan tidak memabukkan.

Selanjutnya, di dalam QS. Al-Mulk [67]: 70, kata *ma'în* disebut di dalam konteks perintah Allah swt. kepada rasul-Nya, Muhammad saw., untuk meminta tanggapan orang-orang kafir Quraisy Mekah jika sekiranya sumber air mereka menjadi kering. Siapa yang akan memberikan kepada mereka air yang mengalir selain Allah swt., pencipta *nûn* dan *al-qalam?* Ayat ini merupakan rangkaian dari beberapa ayat yang disebut sebelumnya yang bernada menantang di dalam rangka menyadarkan manusia akan anugerah nikmat-Nya yang tak terhingga kepada manusia. ❖ *Salahuddin* ❖

## MA'LÛM ( مَعْلُوْم )

*Ma'lûm* adalah bentuk *maf'ûl* (objek) dari kata *'alima – ya'lamu – 'ilman – 'âlim – ma'lûm* ( عَلِمَ - يَعْلَمُ - عِلْمًا - عَالِمٌ - مَعْلُوْمٌ ) berakar dari huruf *'ain* ( ع ), *lâm* ( ل ), dan *mîm* ( م ) di dalam berbagai bentuknya menggambarkan 'sesuatu yang sedemikian jelas sehingga tidak menimbulkan keraguan'. Misalnya, kata *alam* ( عَلَم = bendera) berarti 'tanda yang jelas bagi sekelompok atau bangsa yang membedakannya dengan kelompok atau bangsa yang lain; *ulmah* ( عُلْمَة = bibir sumbing) karena yang demikian tampak dengan jelas di bagian muka penderitanya; *a'lâm* ( أَعْلاَم = gunung-gunung) karena yang demikian dapat terlihat dengan jelas meskipun dari tempat yang jauh; *alâmah* ( عَلاَمَة= alamat) yang berarti 'tanda yang jelas bagi sesuatu atau nama jalan yang mengantar seseorang menuju tujuan yang pasti'; dan *'ilm* ( عِلْم = ilmu) adalah suatu pengetahuan yang sangat jelas terhadap suatu objek. Allah swt. dinamai *Âlim* ( عَالِم ) atau *Alîm* ( عَلِيْم ) karena pengetahuan-Nya yang amat jelas sehingga terungkap baginya hal-hal yang sekecil apa pun. Sekalipun demikian, kata ini berbeda dengan *'arafa* ( عَرَفَ = mengetahui), *'ârif* ( عَارِف = yang mengetahui), dan *ma'rifah* ( مَعْرِفَة = pengetahuan). Ahli keislaman berpendapat bahwa ilmu menurut Al-Qur'an mencakup segala macam pengetahun yang berguna bagi manusia di dalam kehidupannya, baik masa kini maupun masa depan; fisika atau metafisika. Ibrahim Al-Anbari, misalnya membagi ilmu ke dalam: a) pengetahuan tentang zat sesuatu dan pengetahuan atau hukum tentang wujud sesuatu; b) pengetahuan yang bersifat *nazharî* ( نَظَرِي = teoretis) dan pengetahuan yang bersifat *'amalî* ( عَمَلِي = praktis); dan c) pengetahuan yang bersifat *'aqli* ( عَقْلِي = rasional) dan pengetahuan yang bersifat *samâ'iy* ( سَمَاعِي = wahyu).

Kata *ma'lûm* ( مَعْلُوْم ) dan berbagai bentuknya terulang 854 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan

kata *ma'lûm* dan penambahannya terulang tiga belas kali, yakni sebelas kali dalam bentuk singular *ma'lûm* ( مَعْلُوْم ) dan dua kali dalam bentuk plural *ma'lûmât* ( مَعْلُوْمَات ).

Penggunaan kata *ma'lûm* di dalam Al-Qur'an dapat dibagi berdasarkan kata yang disifatinya, yaitu:

1. Merupakan sifat dari kata *kitâb* ( كِتَاب ), pada QS. Al-Hijr [15]: 4, berkaitan dengan kekuasaan Allah swt. yang telah menentukan tertulis di dalam *kitâb, kitâbun-ma'lûm* ( كِتَابٌ مَعْلُوْمٌ ) masa berdirinya suatu negeri. Umumnya ulama tafsir berpendapat, kata *ma'lûm* di dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa ketentuan kehancuran suatu negeri berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan di *Lauh Mahfûzh*.
2. Merupakan sifat dari kata *qadar* ( قَدَر ), yakni pada (a) QS. Al-Hijr [15]: 21 berkaitan dengan kekuasaan Allah swt. yang telah menurunkan segala sesuatu menurut ukuran (*qadar*) yang tertentu. Sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa frasa *qadâin ma'lûm* ( قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ) di dalam ayat tersebut berarti ukuran yang jelas yang telah ditentukan berdasarkan hikmahnya dan sebagian berpendapat, ditentukan berdasarkan kemaslahatannya. Ibnu Katsir berpendapat bahwa yang dimaksud frasa itu adalah ketentuan berdasarkan hikmah yang sempurna dan sebagai suatu rahmat untuk beribadah kepada Allah swt. Al-Qurthubi berpendapat, frasa itu berarti bahwa setiap ciptaan Allah telah ditentukan berdasarkan kebutuhan manusia dan kebutuhan makhluk lainnya, makhluk yang satu merupakan kebutuhan bagi makhluk lainnya. (b) QS. Al-Mursalât [77]: 22, berkaitan dengan masa manusia di dalam rahim ibunya, yakni sampai waktu (*qadr*) yang ditentukan. Sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa frasa *qadarin ma'lûm* ( قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ) berarti bahwa ketentuan manusia di dalam rahim ibunya berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan Allah swt. terdahulu (*Lauh Mahfûzh*); sebagian yang lain berpendapat bahwa yang dimaksud adalah ketentuan tatkala dilahirkan; Mujahid berpendapat, ketentuan tentang (proses) pembentukannya; dan Ibnu Katsir berpendapat bahwa frasa itu berarti masa di dalam rahim ibu, yakni di antara sembilan dan tujuh bulan.
3. Merupakan sifat dari kata *yaum* ( يَوْم ), yakni (a) QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 38, berkaitan dengan pertarungan antara Musa as. dan Firaun pada hari (*yaum*) yang telah ditentukan, yaitu di waktu pagi di hari yang dirayakan; (b) QS. Al-Wâqi'ah [56]: 50 berkaitan dengan hari kebangkitan, yaitu hari di mana setiap orang, baik orang-orang terdahulu maupun orang-orang terkemudian akan dikumpulkan di hari (*yaum*) yang ditentukan (dikenal), yaitu Hari Kiamat; (c) QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 155, berkaitan dengan Shalih as. dan kaumnya, di mana kaumnya meminta suatu mukjizat sebagai bukti kerasulan Shalih as., maka Allah memberikan unta betina kepadanya. Shalih as. mengatakan kepada kaumnya bahwa ia (untanya) memunyai giliran yang sama, pada hari (*yaum*) yang telah ditentukan, dengan kalian (kaumnya) untuk mendapatkan air. Ibnu Katsir berpendapat, ayat tersebut menunjukkan bahwa hari yang ditentukan adalah satu hari unta betina itu menyiapkan minuman untuk kaum Shalih as. dan satu hari kaumnya menyiapkan minuman untuk unta betina secara bergantian. Namun, sebagian berpendapat, unta betina mempersiapkan susu di pagi hari dan kaum Shalih as. mempersiapkan minuman untuk unta betina di siang hari. (d) QS. Al-Hajj [22]: 28, berkaitan dengan hari-hari, *ayyâm* ( أَيَّام ) yang ditentukan pada bulan haji. Sebagian ahli tafsir berpendapat, bahwa yang dimaksud *ayyâm ma'lûmât* ( أَيَّام مَعْلُوْمَات ) di dalam ayat itu adalah 10 Zulhijah, yakni ketika memotong hewan kurban, umat Islam, khususnya yang melaksanakan ibadah haji, senantiasa menyebut nama Allah, seperti: *Bismillâhi allâhu akbar* ( بِسْمِ اللهِ اللهُ أَكْبَرُ ) pada hari

itu. Sebagian yang lain berpendapat bahwa yang dimaksud frasa itu adalah hari Arafah, hari raya haji dan hari tasyriq, yaitu tanggal 9, 10, 11, 12, dan 13 Zulhijah. Pada hari itu, kaum Muslim yang melaksanakan haji senantiasa menyebut nama Allah di dalam bentuk *tasbîh, tahmîd, tahlîl,* dan *takbîr.*

4. Merupakan sifat dari kata *rizq* ( رِزْق ), yaitu pada QS. Ash-Shâffât [37]: 41, berkaitan dengan keadaan orang-orang Mukmin di surga, yakni mereka memperoleh rezeki (*rizq*) yang tertentu, yang memiliki sifat khas yang hanya terjadi di surga kelak. Pada umumnya ahli tafsir berpendapat, bahwa rezeki yang tertentu adalah rezeki yang akan dinikmati oleh penghuni surga, seperti buah-buahan dan berbagai bentuk pelayanan dan mereka menikmatinya dari pagi dan sore hari, secara terus-menerus.
5. Merupakan sifat dari kata *maqâm* ( مَقَام ), yaitu pada QS. Ash-Shâffât [37]: 164 berkaitan dengan para malaikat, yakni mereka memunyai kedudukan (*maqâm*) yang tertentu. Pada umumnya ahli tafsir berpendapat, *maqâm ma'lûm* ( مَقَامٌ مَعْلُوْمٌ ) 'kedudukan yang tertentu' di dalam ayat tersebut adalah kedudukan dan tugas-tugas khusus para malaikat di langit yang menyembah kepada Allah berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan bagi mereka, tanpa ada yang mengurangi atau melebihkan perintah itu. Ada malaikat yang ditugaskan beribadah di dalam bentuk rukuk secara terus-menerus dan ada pula yang sujud terus-menerus tanpa istirahat atau mengubah bentuk ibadahnya.
6. Merupakan sifat dari kata *haqq* ( حَقّ ), yaitu pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 24, berkaitan dengan cara mengatasi sifat keluh-kesah dan kikir, yakni salah satu di antaranya adalah senantiasa di dalam hartanya tersedia bagian (*haqq*) yang tertentu. Sebagian ahli tafsir berpendapat, bahwa yang dimaksud *haqq ma'lûm* ( حَقٌّ مَعْلُوْمٌ ) di dalam ayat ini adalah zakat dan sebagian yang lain berpendapat, adalah harta yang telah ditentukan bagian-bagiannya, dan ada pula yang berpendapat, adalah bagian terhadap keluarga untuk menyambung silaturrahim. Al-Qurthubi berpendapat, bahwa yang lebih kuat dari pendapat-pendapat itu adalah "zakat", karena zakat telah jelas ketentuannya.
7. Merupakan sifat dari kata *asyhur* ( أَشْهُر ), yakni QS. Al-Baqarah [2]: 197, berkaitan dengan bulan-bulan haji yang telah ditentukan. Menurut Al-Bukhari dari Ibnu Umar, As-Suddi, dan Ibnu Abbas, bahwa yang dimaksud *asyhur ma'lûmât* ( أَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ ) di dalam ayat ini adalah bulan Syawal, Zulkaidah, dan 10 hari pertama Zulhijah. Ulama berbeda pendapat tentang kebolehan berihram haji. Pada umumnya mereka berpendapat bahwa kebolehan berihram untuk haji adalah pada bulan-bulan tersebut (Syawal, Zulkaidah, dan 10 hari pertama Zulhijah) dan sebagian berpendapat, seperti Ibrahim An-Nakha'i dan Al-Laits bin Sa'd bahwa boleh berihram pada semua bulan seperti halnya kebolehan berihram untuk umrah. Menurut Ibnu Mas'ud, Mujahid, Ibnu Umar, dan Az-Zuhri bahwa *asyhur ma'lûmât* adalah bulan Syawal, Zulkaidah, dan Zulhijjah seluruhnya. Namun, pendapat ini dibantah oleh pendukung pendapat pertama dengan alasan bahwa haji berakhir pada hari penyembelihan kurban [10 Zulhijah dan tiga hari sesudahnya).

Dengan demikian, penggunaan kata *ma'lûm* di dalam Al-Qur'an menunjukkan objek pengetahuan, yaitu tentang *kitâb* dan *qadr* (ketentuan); *rizq* dan *haqq* (rezeki dan zakat), *maqâm* (kedudukan), dan *yaum/ayyâm wa asyhur* (hari dan bulan). Objek-objek pengetahuan tersebut, sebagaimana dinyatakan di dalam Al-Qur'an, adalah sudah jelas bagi kita, khususnya bagi mereka yang mengalami peristiwanya atau merasakan manfaatnya. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MA'RÛF ( مَعْرُوْف )

*Ma'rûf* adalah bentuk *ism maf'ûl* (objek ) dari kata *'arafa* ( عَرَفَ ) yang tersusun dari huruf *'ain, ra',* dan *fa'*. Menurut Ibnu Faris di dalam *Maqâyisul-*

*Lughah,* kata ini memiliki arti pokok 'berturut-turut' atau 'berkesinambungan', dan 'tenang'. Dari akar kata tersebut lahir beberapa bentuk, antara lain *a'raf* ( أَعْرَف ), yaitu 'surai kuda' karena *surai* itu bentuknya berurut-urut; *ma'rifah* ( مَعْرِفَة ) yang berarti 'pengetahuan' karena orang yang memiliki pengetahuan hatinya akan tenang; *'arf* ( عَرْف ) yang berarti 'bau harum' karena akan menyenangkan orang yang menciumnya; *'urf* ( عُرْف ) artinya 'kebaikan' karena membuat orang tenang dan 'tradisi' karena tradisi itu membuat senang pendukungnya; *i'tarafa* ( اِعْتَرَف ) yang berarti 'mengakui'; dan sebagainya. Aurah Khalil Abu Aurah menyebutkan bahwa di dalam syair-syair Jahiliyah, kata yang seakar dengan *'arafa,* seperti *'irfân* ( عِرْفَان ) diartikan dengan 'ilmu' dan *'irf/'urf* ( عِرْف/عُرْف ) sering diartikan dengan 'sabar'.

Al-Qurthubi menyamakan makna *'urf, ma'rûf,* dan *'ârifah* ( عُرْف - مَعْرُوْف - عَارِفَة ), yaitu semua kebiasaan atau pekerti yang dapat diterima oleh akal sehat dan membuat jiwa menjadi tenang. Muqatil bin Sulaiman Al-Balkhi di dalam kitabnya, *Al-Asybâh wan-Nazhâ'ir fil-Qur'ân* menyebutkan, bahwa kata *al-ma'rûf* memunyai empat arti, yaitu 1) fardu; 2) persiapan-persiapan yang baik; 3) bersolek bagi wanita yang habis masa iddahnya; dan 4) segala sesuatu yang memudahkan manusia. Pada syair-syair Arab Jahiliyah, menurut Arwah, kata *ma'rûf* ( مَعْرُوْف ) digunakan dengan arti 1) lawan kata *munkar* ( مُنْكَر ) karena kata *munkar* yang berarti *majhûl* ( مَجْهُوْل ) atau 'tidak diketahui', sedangkan kata *ma'rûf* yang berarti *ma'lûm* ( مَعْلُوْم ), 'dikenal' atau 'diketahui'; 2) kemurahan hati atau kedermawanan; dan 3) secara umum, segala perbuatan yang baik.

Kata *'arafa* ( عَرَف ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 71 kali. Kata *ma'rûf* sendiri terulang 39 kali, *al-ma'rûf/ma'rûf* ( اَلْمَعْرُوْف/مَعْرُوْف )terulang 38 kali dan *ma'rûfah* ( مَعْرُوْفَة ) satu kali. Penggunaan kata *'arafa* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an berbeda dengan penggunaan di dalam syair-syair Arab, misalnya kata *i'tarafa* ( اِعْتَرَف ) di dalam syair Arab diartikan 'bertanya' dan kata *'urf* ( عُرْف ) diartikan 'sabar', sedangkan di dalam Al-Qur'an kedua makna itu tidak digunakan. Kata *'arafa* dan pecahannya digunakan di dalam Al-Qur'an untuk beberapa arti, yakni (1) pengetahuan/mengetahui sesuatu, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 83 dan QS. Yûsuf [12]: 62; (2) pengakuan atas dosa-dosa, misalnya di dalam QS. Al-Taubah [9]:102 dan QS. Al-Mulk [67]: 11; (3) adil dan baik, misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 180; (4) yang sopan, yang indah, yang menyejukkan, misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 8 dan 9; (5) patut; misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 25; (6) yang baik menurut *syara'* atau hukum Allah dan rasul-Nya, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 228 dan 235; (7) tempat yang tinggi di antara surga dan neraka (QS. Al-A'râf [7]: 46); (8) bukit tempat berkumpul di dalam ibadah haji (QS. Al-Baqarah [2]: 198); (9) saling mengenal (QS. Al-Hujurât [49]: 13); (10) lawan kata *munkar* ( مُنْكَر ); dan sebagainya.

Kata *ma'rûf* dan derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut tiga belas kali, di antaranya disebutkan berdampingan dengan kata *munkar* ( مُنْكَر ), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 104, 110, dan 114; QS. Al-A'râf [7]: 157; QS. At-Taubah [9]: 67, 71, dan 112; QS. Yûsuf [12]: 58; QS. An-Nahl [16]: 83; QS. Al-Hajj [22]: 41 dan 72; QS. Al-Mu'minûn [23]: 69; dan QS. Luqmân [31]: 17. Meskipun memiliki arti yang banyak, tetapi arti tersebut tetap bermuara pada arti pokoknya, yakni 'segala yang dapat memberikan ketenangan dan ketentraman jiwa' dan karenanya pula dapat 'berkesinambungan'.

Terdapat perbedaan di kalangan ulama dalam mengartikan kata *ma'rûf* yang terdapat dalam Al-Qur'an. 1) Al-Ashfahani mengatakan, bahwa *ma'rûf* adalah nama (yang digunakan) untuk setiap perbuatan yang baik menurut akal pikiran atau menurut *syara'* (wahyu). 2) Para ahli tafsir menganggap, kata *ma'rûf* sebagai *ism jâmi'* (kata yang mencakup) segala yang diketahui di dalam rangka ketaatan dan kedekatan kepada Allah swt. dan/atau kebajikan atas manusia. Apa yang dianjurkan oleh *syara'* atau dicegahnya

berupa kebaikan-kebaikan atau keburukan-keburukan merupakan bagian sifat yang umum atau perilaku yang sudah dikenal, yang tidak diingkari keberadaannya. 3) Al-Hakim At-Turmudzi menyebutkan, bahwa kata *ma'rûf* berarti 'apa-apa yang diketahui berdasarkan hukum-hukum Allah swt. dan Sunnah Rasul'. *Ma'rûf* adalah suatu keharusan karena harus diterapkan di dalam rangka memperbaiki akhlak. Selanjutnya, kata *ma'rûf* dapat diartikan akhlak Islam secara umum dan sebagian kebenaran-kebenaran keimanan yang dengannya seorang Mukmin dapat mengetahui baik dan buruk dalam bertindak, bertingkah, atau berperilaku. 4) M. Quraish Shihab menganggap kata *ma'rûf* sebagai istilah yang digunakan Al-Qur'an untuk konsep moral. Selanjutnya, pakar Tafsir Al-Qur'an itu menjelaskan bahwa konsep moral (*ma'rûf*) sangat terkait dan tidak terpisahkan oleh peradaban dan masa. Oleh karena itu, selama dinilai baik oleh masyarakat dan masih di dalam kerangka prinsip umum, perbedaan cara berperilaku suatu masyarakat pada generasi tertentu dengan masyarakat pada generasi yang lain, tetap dinilai baik (*ma'rûf*).

Penggunaan kata *ma'rûf* di dalam Al-Qur'an dipakai di dalam beberapa hal yang kesemuanya menunjukkan interaksi antar manusia, baik di dalam lingkup kekeluargaan maupun di dalam lingkup kemasyarakatan, yaitu berkaitan dengan hal-hal sebagai berikut.

1. Hukuman *qishâsh:* jika seseorang harus di-*qishâsh,* lalu keluarga korban memaafkannya maka hukuman *qishâsh* batal, tetapi ia tetap harus membayar denda sesuai dengan permintaan keluarga korban dan ia harus berbuat *ma'rûf* di dalam masyarakat (QS. Al-Baqarah [2]: 178).
2. Tata cara pemberian wasiat harus berlaku adil dan baik (QS. Al-Baqarah [2]: 180 dan 240).
3. Keutamaan Nabi daripada orang-orang Mukmin beserta keluarganya. Namun, untuk mendapatkan keutamaan yang mendekati apa yang dimiliki oleh Nabi, orang Mukmin harus berbuat *ma'rûf* (QS. Al-Ahzâb [33]: 6).
4. Kehidupan rumah tangga, misalnya (a) hak seorang istri seimbang dengan kewajibannya (QS. Al-Baqarah [2]: 228) dan (b) ketentuan-ketentuan bagi suami terhadap mantan istrinya, yaitu ia boleh rujuk kepada istrinya dengan cara yang baik jika telah jatuh talak dua (QS. Al-Baqarah [2]: 229).
5. Infak, yaitu keutamaan perkataan yang baik daripada sedekah yang diikuti sesuatu yang menyakitkan hati penerimanya (QS. Al-Baqarah [2]: 263).
6. Pemeliharaan anak yatim dan hartanya, larangan bagi seorang wali yang mengelola harta anak yatim untuk menyerahkannya kembali kepada pemiliknya, kecuali jika si yatim itu sudah dewasa atau sudah mampu mengelola hartanya dengan baik (QS. An-Nisâ', 4: 5, 6).
7. Perlakuan terhadap kerabat, anak yatim, dan orang miskin yang hadir ketika pembagian harta warisan, yaitu anjuran agar memberikan kepada mereka secukupnya dan ucapkanlah perkataan yang baik (QS. An-Nisâ' [4]: 8).
8. Cara memperlakukan istri, yaitu dengan baik dan tidak membuat-buat persoalan agar bisa bercerai (QS. An-Nisâ' [4]: 19).
9. Kewajiban memberikan maskawin kepada wanita yang dinikahi, yang ukurannya menurut yang patut di dalam masyarakat (QS. An-Nisâ' [4]: 25).
10. Kewajiban anak kepada orang tuanya, yaitu kewajiban berbakti (QS. Luqmân [31]: 15).
11. Orang Mukmin, misalnya (a) keharusan adanya suatu kelompok yang menganjurkan kebaikan dan mencegah kemungkaran (QS. Âli 'Imrân [3]: 104); (b) sifat orang beriman sebagai umat Muhammad saw. adalah suka menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (QS. Al-A'râf [7]: 157, QS. At-Taubah [9]: 71 dan 112; serta QS. Al-Mumtahanah [60]: 12); dan (c) kriteria pemimpin, yaitu harus beriman, mendirikan shalat, menunaikan zakat, serta menganjurkan kebaikan dan mencegah

kemunkaran (QS. al-Hâjj [22]: 41).

12. Nasihat Luqman kepada anaknya, yaitu agar mendirikan shalat, menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran, serta bersabar atas cobaan yang menimpa (QS. Luqmân [31]: 17).
13. Sifat orang munafik, yaitu mereka menganjurkan kemunkaran dan mencegah melakukan kebaikan (QS. At-Taubah [9]: 67).

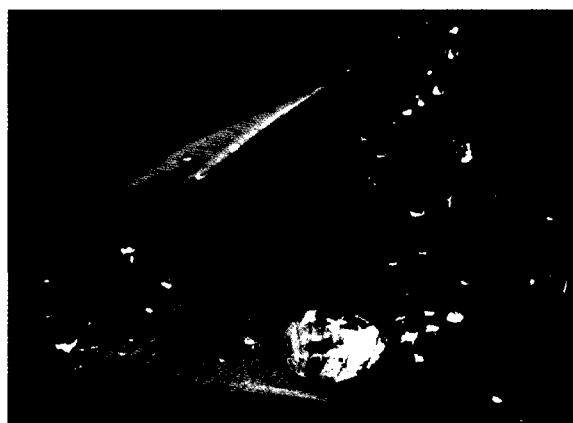
Berdasarkan keterangan di atas dapat dinyatakan, bahwa penggunaan kata *ma'rûf* di dalam Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan orang Islam tetapi juga dengan orang Nasrani dan Yahudi, bahkan orang munafik. Sesuatu dapat dianggap sebagai hal yang *ma'rûf* jika dapat diterima oleh *syara'* atau wahyu dan akal. *Ma'rûf* menurut wahyu adalah segala apa yang diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya. Adapun *ma'rûf* di dalam pandangan akal adalah sesuatu yang dinilai baik, tidak merugikan masyarakat, dan tidak keluar dari kerangka prinsip umum.

Istilah *ma'rûf* di dalam Al-Qur'an hanya digunakan di dalam interaksi antar manusia. Oleh karena itu, istilah ini tidak dapat diidentikkan dengan akhlak yang mencakupi hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan lingkungannya. Istilah *ma'rûf* hanya dapat digunakan untuk konsep moral sebagai dipahami, yaitu perilaku yang baik untuk hubungan manusia dengan manusia.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MÂ' ( مَاء )

Kata *mâ'* ( مَاء ) adalah bentuk *mufrad*, bentuk jamaknya adalah *amwâh* ( أَمْوَاه ) dan *miyâh* ( مِيَاه ) yang berarti 'air dan zat cair'. Di dalam Al-Qur'an, kata ini disebut di dalam bentuk *mufrad* saja dan tidak ada disebutkan di dalam bentuk jamaknya. Terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 63 kali di dalam 41 surah.

Kata *mâ'* ( مَاء ) yang ada di dalam Al-Qur'an tidak seluruhnya dimaksudkan air yang terdiri atas unsur oksigen dan unsur-unsur hidrogen. Makna kata *mâ'* ( مَاء ) di dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

*Allah telah menjadikan air sebagai sumber kehidupan.*

1) Di dalam QS. Hûd [11]: 7 dikaitkan dengan proses penciptaan alam semesta atau sebagai salah satu kondisi terwujudnya alam semesta. Dengan kata lain, sebelum alam semesta terbentuk seperti sekarang ini, ia mengalami bentuk atau sifat yang oleh Steven Weinberg dinamakan 'sop kosmos atau zat cair'. Karena saat itu umur alam semesta mendekati seperseratus sekon dan suhunya sekitar 100 miliar derajat maka campuran partikel dan radiasi yang sangat tinggi itulah yang disebut dengan 'sop kosmos'. Adapun air yang kita kenal sekarang, yang terdiri atas unsur oksigen dan unsur-unsur hidrogen, di dalam fase penciptaan alam semesta belum dapat berbentuk dan isi alam ketika itu merupakan radiasi dan materi yang pada suhunya yang sangat tinggi wujudnya lain daripada air yang sekarang ini.
2) Kata *mâ'* ( مَاء ) yang terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 54, QS. As-Sajadah [32]: 8, QS. Al-Mursalât [77]: 20, dan QS. Ath-Thâriq [86]: 6 menginformasikan tentang penciptaan manusia. Menurut ayat ini, manusia diciptakan dari *mâ'* ( مَاء ), *mâin mahîn* ( مَاءٍ مَهِيْنٍ ), dan *mâin dâfiq* ( مَاءٍ دَافِقٍ ). Karena itu, kata *mâ'* ( مَاء ) di sini lebih tepat diartikan sebagai 'mani' atau 'sperma'.
3) Kata *mâ'* ( مَاء ) yang ada di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 16 dan al-Kahf, [18]: 29 menginformasikan tentang *mâ'* ( مَاء ) untuk penghuni neraka.

Adapun kata *mâ'* (ماء) yang ada di dalam QS. Muhammad [47]: 15 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 31 menginformasikan tentang *mâ'* ( ماء ) untuk penduduk surga. Karena itu, kata *mâ'* ( ماء ) yang ada di dalam ayat-ayat dalam kelompok tiga ini tidak tepat dipahami sebagai air yang kita temukan di dalam kehidupan sekarang ini, tetapi lebih tepat diartikan dengan 'air atau zat cair' yang sesuai pula dengan alamnya, yakni alam akhirat yang tentu saja sifat dan bentuknya tidak lagi sama dengan yang ada di dunia ini. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## MÂ'IDAH ( مَائِدَة )

Kata *mâ'idah* merupakan kata benda tunggal (*mufrad*) dan jamaknya adalah *mawâ'id* ( مَوَائِد ) dan *mâ'idât* ( مَائِدَات ). Kata *yang* mengambil bentuk *ism fâ'il* ( إِسْم فَاعِل = kata yang menunjukkan pelaku) ini diambil dari kata kerja *mâda* ( مَادَ ), *yamîdu* ( يَمِيْد ), sedangkan bentuk *mashdar*nya adalah *maidan* ( مَيْدًا ) dan *mayadân* ( مَيَدَان ).

Dari sudut bahasa, menurut Ibnu Faris, huruf-huruf *mim, ya,* dan *dal* menunjukkan kepada dua arti. **Pertama,** *'Harakatun wa idh-thirâbun fisy-syai'* ( حَرَكَةٌ وَاضْطِرَابٌ فِي الشَّيْءِ = gerakan dan goncangan pada sesuatu [barang/benda]), seperti ungkapan kalimat *mâdat al-aghshân* ( مَادَتِ الأَغْصَان = dahan-dahan bergerak). **Kedua,** *'naf'un wa 'athâ''* ( نَفْعٌ وَعَطَاء = manfaat dan pemberian. Sedangkan dari sudut terminologi, ada tiga pendapat yang diberikan ulama. **Pertama,** menurut Al-Ashfahani dan Ibrahim Madkur serta Al-Farisi, *al-mâ'idah* adalah 'hidangan/pinggan yang di atasnya terdapat makanan dan minuman'. **Kedua,** menurut Ibnu Manzhur, *al-mâ'idah* bisa berarti 'esensi atau zat dari makanan itu sendiri', walaupun di sana tidak ada piring, dan bisa berarti 'hidangan atau piring saja'. **Ketiga,** menurut Ma'luf, *al-mâ'idah* memunyai arti 'ruangan untuk makan'.

Di dalam Al-Qur'an, di samping nama dari sebuah surah, kata *al-mâ'idah* dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam lima ayat. Tiga ayat terdapat pada QS. An-Nahl [16]: 15, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 31, dan QS. Luqmân 31: 10 dengan menggunakan *fi'l mudhâri'* ( فِعْلٌ مُضَارِع = kata kerja masa kini/datang) *tamîda* ( تَمِيْد ) yang berarti 'bergoyang/bergerak'. Dua ayat lainnya terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 112 dan 114 dengan menggunakan kata *al-mâ'idah* yang berarti 'hidangan'.

Surah Al-Mâ'idah termasuk golongan surah *Madaniyah* dan terdiri dari 120 ayat. Sekalipun ada di antara ayatnya yang diturunkan di Mekah, ayat ini diturunkan sesudah Nabi Muhammad melakukan hijrah ke Madinah, yaitu di waktu haji Wada'.

Surah ini dinamakan *'Al-Mâ'idah'* (hidangan) karena memuat kisah pengikut-pengikut setia Nabi Isa as. yang meminta kepada Nabi Isa as. agar Allah menurunkan untuk mereka *al-mâ'idah* (hidangan makanan) dari langit sebagai tanda kebenaran dari kenabiannya (ayat 112).

Di samping itu, surah ini dinamakan juga dengan Surah *'Al-'Uqûd'* ( العُقُوْد = perjanjian) karena kata ini terdapat pada ayat pertama; di situ Allah menyuruh agar hamba-hamba-Nya memenuhi janji setia terhadap Allah dan perjanjian-perjanjian yang mereka buat sesama manusia lainnya. Surah itu juga dinamakan Surah *'Al-Munqidz'* ( المُنْقِذ = penyelamat) karena akhir surah ini mengandung kisah tentang Nabi Isa as. yang menyelamatkan pengikut-pengikutnya dari azab Allah.

Surah *Al-Mâ'idah* mengandung beberapa pokok ajaran, yaitu tentang keimanan, hukum syariat, dan tiga kisah. Di dalam hal keimanan, surah ini merupakan bantahan terhadap orang-orang yang mempertuhankan Nabi Isa as. di dalam firman-Nya Ayat 17: *"laqad kafaral-ladzîna qâlû innallâha huwal-masîh ibn maryam"* ( لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ = sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya Allah itu ialah Al-Masih putra Maryam').

Dari sudut hukum syariat, surah ini mengemukakan antara lain keharusan memenuhi dan menepati perjanjian; hukum melanggar syiar Allah; makanan yang dihalalkan dan yang diharamkan; hukum mengawini wanita ahli

Kitab; wudu; tayamum; mandi; hukum membunuh orang; hukum mengacau dan mengganggu keamanan; hukum qishash; hukum melanggar sumpah dan kafaratnya; hukum khamar (minuman keras); berjudi; berkorban untuk berhala; mengundi nasib peruntungan; hukum membunuh binatang di waktu ihram; dan hukum persaksian di dalam wasiat.

Adapun tiga kisah yang dimuat di dalam surah ini, **pertama**, kisah Bani Israil dan Nabi Musa as. yang menyuruh kaumnya memasuki Palestina, sebagaimana tercantum di dalam ayat 24. Mereka berkata kepadanya, *"Fadzhab anta wa rabbuka faqâtilâ innâ hâhunâ qâ'idûn* ( فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ = Pergilah kamu bersama Tuhanmu, dan berperanglah kamu berdua; sesungguhnya kami hanya duduk menanti di sini saja). **Kedua**, kisah dua anak Adam, pembunuhan Qabil terhadap Habil yang merupakan *jarîmah* (tindakan pidana pembunuhan) pertama yang terjadi di permukaan bumi. **Ketiga**, kisah tentang hidangan yang merupakan salah satu mukjizat luar biasa dari Nabi Isa as. di hadapan pengikut-pengikutnya.

Masalah dan hal lain yang terkandung di dalam surah ini adalah keharusan bersikap lemah lembut terhadap sesama Mukmin dan bersikap keras terhadap orang-orang kafir; penyempurnaan agama Islam di zaman Nabi Muhammad saw.; keharusan jujur dan berlaku adil; sikap di dalam menghadapi berita-berita bohong; kutukan Allah terhadap orang Yahudi; kewajiban Rasul hanya menyampaikan agama; sikap Yahudi dan Nasrani terhadap orang Islam; Ka'bah sokoguru kehidupan manusia; peringatan Allah supaya meninggalkan kebiasaan Arab Jahiliyah; dan larangan terhadap pertanyaan yang mengakibatkan kesempitan di dalam agama.

Adapun tinjauan *al-mâ'idah* sebagai ayat, sebagaimana firman Allah yang terdapat di dalam Ayat 112 dan 114, yang berbunyi,

إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۖ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

*(Idz qâlal-hawâriyyûna yâ 'Îsâ ibna Maryam hal yastathî'u rabbuka an yunazzila 'alaynâ mâ'idatan minas-samâ' qâla ittaqu-llah in kuntum mu'minîn)*
*[Ingatlah], ketika pengikut-pengikut Isa berkata: "Hai Isa putra Maryam, bersediakah tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami?" Isa menjawab, "Bertakwalah kepada Allah jika betul-betul kamu orang yang beriman".*

Menurut Al-Maraghi, terdapat beberapa pandangan ulama yang berkaitan dengan *al-mâ'idah* ini. Sebagian ulama berpendapat, *al-mâ'idah* (hidangan) itu terdiri dari *khubz wa samak* ( خُبْزٌ وَسَمَكٌ = roti dan ikan), sebagian lainnya menafsirkannya dengan *khubz wa lahm* ( خُبْزٌ وَلَحْم = roti dan daging), dan sebagian ulama lagi melihat hidangan itu sama dengan *al-mannâ* ( المَنّى ) yang diturunkan kepada Bani Israil, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dari Ibnu Abbas; sedangkan Ath-Thabari menyatakan, bahwa hidangan itu adalah suatu yang dapat dimakan, *kâna 'alaihâ ma'kûlun* ( كَانَ عَلَيْهَا مَأْكُولٌ ) sehingga boleh saja hidangan itu terdiri dari ikan dan roti serta boleh pula terdiri dari buah-buahan dari surga.

Di samping itu, ayat yang berbunyi *anzil 'alaynâ mâ'idatan minas-samâ'* ( أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ = turunkanlah hidangan kepada kami dari langit) menurut Al-Ashfahani, ulama menafsirkannya dengan dua arti. Sebagian ulama menafsirkannya dengan *istad'au Tha'âman* ( اِسْتَدْعَوْا طَعَامًا =mereka meminta makanan) dan sebagian lainnya menafsirkannya dengan *istad'au 'ilman* ( اِسْتَدْعَوْا عِلْمًا = mereka memohon ilmu pengetahuan). Ilmu pengetahuan dinamakan juga hidangan karena sesungguhnya ilmu pengetahuan itu merupakan santapan dan sajian bagi hati ruhani, *ghidzâ'ul-qulûb* ( غِذَاءُ القُلُوبِ ), sebagaimana makanan yang menjadi hidangan dan santapan bagi tubuh jasmani, *ghidzâ'ul-abdân* ( غِذَاءُ الأَبْدَانِ ).

❖ *Afraniati Affan & Ris'an Rusli* ❖

## MÂ'ÛN ( مَاعُوْن )

Kata *mâ'ûn* ( مَاعُوْن ) adalah sebutan bagi segala macam keperluan rumah tangga, seperti periuk, kapak, cangkir, dan sebagainya dari benda-benda yang biasa dipinjam dalam kehidupan sehari-

hari. Selain itu, kata ini menurut Ibrahim Anis, juga berarti 'patuh dan taat', 'air', 'kebaikan' dan juga berarti 'zakat'. Kata *mâ'ûn* ( مَاعُوْن ) berasal dari kata *al-ma'n* ( الْمَعْن ), yang berarti 'setiap yang bisa dimanfaatkan, banyak atau sedikit'. Kata lain yang seasal dengan kata *mâ'ûn* ( مَاعُوْن ) adalah *al-ma'nah* ( الْمَعْنَة ) yang berarti 'sesuatu yang mudah'.

Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, selain memunyai arti tersebut di atas, kata *mâ'ûn* ( مَاعُوْن ) juga berarti 'tempat yang tinggi yang mungkin didiami karena banyak kebaikan di dalamnya atau karena ada mata air yang mengalir'. Kelihatannya pengertian ini diambil dari kata: *ma'ana al-mâ'* ( مَعَنَ الْمَاءُ ) yang diartikannya sebagai 'air mengalir' (*sâla wa jarâ* = سَالَ وَجَرَى ).

*Al-Mâ'ûn* ( الْمَاعُوْن ) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yang menempati urutan ke-107 di dalam *mushhaf*. Surah ini terdiri atas 7 ayat, termasuk golongan surah-surah Makkiyah, diturunkan sesudah QS. At-Takâtsur [102). Nama *al-mâ'ûn* ( الْمَاعُوْن ) diambil dari kata "*al-mâ'ûn*" ( الْمَاعُوْن ) yang terdapat pada Ayat 7 dan merupakan satu-satunya kata yang tercantum di dalam Al-Qur'an.

Surah Al-Mâ'ûn menerangkan sifat-sifat orang yang mendustakan agama, yaitu; orang yang menghardik anak yatim, orang yang tidak mau menganjurkan memberi makan orang miskin, orang yang lalai melaksanakan shalat, orang riya, dan orang yang enggan menolong dengan barang yang berguna.

Terdapat perbedaan pendapat dalam mengartikan kata *al-mâ'ûn* di dalam ayat ini. Menurut Muhammad Husain Ath-Thabathabai, kata *al-mâ'ûn* ( الْمَاعُوْن ) di sini berarti 'setiap barang yang bisa digunakan untuk menolong orang lain dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya', seperti meminjami uang, berbuat baik kepada orang, dan meminjamkan perkakas rumah tangga. Lebih lanjut Ath-Thabathabai menambahkan, sebagian ulama menafsirkan kata *al-mâ'ûn* ( الْمَاعُوْن ) di sini sebagai 'zakat'. Ini, katanya, adalah pendapat golongan Ahlu Sunnah, yang berasal dari riwayat Ali bin Abi Thalib.

Tidak jauh berbeda dengan Ath-Thabathabai, Ahmad Mustafa Al-Maraghi mengartikan kata *al-mâ'ûn* ( الْمَاعُوْن ) di sini sebagai sesuatu, yang menurut adat (kebiasaan), diperlukan baik oleh orang miskin maupun oleh orang kaya, seperti periuk, timba, dan kapak.

Meskipun terdapat beberapa makna dari kata *mâ'ûn* ( مَاعُوْن ), namun makna-makna tersebut tetap mengacu pada makna asal, yaitu barang yang berguna atau bermanfaat.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## MA'WÂ ( مَأْوَى )

Kata *ma'wâ* ( مَأْوَى ) adalah *ism makân* dari akar kata *awâ – ya'wiy – awiyyan wa ma'wâ* ( أَوَى - يَأْوِي - أَوِيًا وَمَأْوًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 36 kali di dalam Al-Qur'an.

Pakar bahasa, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa rangkaian kata yang terdiri dari huruf *hamzah* ( أ ), *waw* ( و ), dan *ya* ( ي )' memiliki arti *at-tajammu'* ( التَّجَمُّع = berkumpul). Dari asal kata ini lahir, misalnya, ungkapan *awâ ilâ kadzâ* ( أَوَى إِلَى كَذَا ) yang berarti *indhamma ilaihi* ( اِنْضَمَّ إِلَيْهِ = menggabungkan diri kepadanya). *Ma'wâ* ( مَأْوَى ) adalah tempat kembali (berkumpul) segala sesuatu, siang dan malam.

Kata *ma'wâ* terulang 22 kali di dalam Al-Qur'an. Kata ini digunakan untuk menunjuk kepada dua tempat kembali (berkumpul) manusia di akhirat kelak, yaitu surga dan neraka. Surga sebagai *ma'wâ* disebut 3 kali dan neraka sebagai *ma'wâ* disebut 19 kali.

Surga sebagai *ma'wâ* disebutkan di dalam QS. As-Sajadah [32]: 19, QS. An-Najm [53]: 15, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 41. Di dalam QS. As-Sajadah [32]: 19, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan balasan surga sebagai tempat kembali bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh atas apa yang telah mereka kerjakan. Di dalam QS. An-Najm [53]: 15, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan pembicaraan tentang Muhammad saw. yang melihat Jibril dalam rupanya yang asli di Sidratul Muntaha. Di sisi Sidratul Muntaha ini terdapat *jannah al-ma'wâ* ( جَنَّةُ الْمَأْوَى ). Ibnu Abbas menyebutkan bahwa *'jannatul-ma'wa* adalah tempat kembalinya roh-roh para syuhada. Di dalam QS.

An-Nâzi'ât [79]: 41, *ma'wa* disebut berkaitan dengan pembicaraan tentang balasan surga sebagai tempat kembali yang akan diperoleh orang-orang yang takut melakukan maksiat kepada Tuhannya dan mencegah dirinya dari menuruti hawa nafsu.

Adapun neraka sebagai *ma'wa* disebutkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 151, 162, dan 197, QS. An-Nisâ' [4]: 97, 121, QS. Al-Mâ'idah [5]: 72, QS. Al-Anfâl [8]:16, QS. At-Taubah [9]: 73 dan 95, QS. Yûnus [10]: 8, QS. Ar-Ra'd [13]: 18, QS. Al-Isrâ' [17]: 97, QS. An-Nûr [24]: 57, QS. Al-Ankabût [29]: 25, QS. As-Sajadah [32]: 20, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34, QS. Al-Hadîd [57]: 15, QS. At-Tahrîm [66]: 9, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 41.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 151, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan keadaan yang dialami oleh orang-orang kafir yang menyekutukan Allah berupa rasa takut di dalam hati mereka; tempat kembali mereka kelak adalah neraka. Itulah seburuk-buruk tempat tinggal bagi orang-orang yang lalim.

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 97, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri. Ketika ditanya keadaannya, mereka menjawab bahwa mereka adalah orang-orang tertindas di negeri Mekah. Para malaikat berkata, "Bukankah bumi Allah itu luas sehingga kamu dapat berhijrah ke bumi itu?". Tempat kembali mereka itu adalah jahanam, dan jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 72, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. tentang kekafiran orang-orang yang berkata bahwa Allah adalah Isa *Al-Masîh*, putra Maryam; padahal, *Al-Masîh* sendiri berkata, "Hai Bani Israil, sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu." Lanjutan ayat lebih mempertegas bahwa bagi orang-orang yang menyekutukan Allah, pasti Allah mengharamkan surga dan tempat kembali mereka adalah neraka. Tidaklah ada bagi orang-orang lalim itu seorang penolong pun.

Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan orang-orang yang mendapat kemurkaan Allah, yaitu mereka yang lari dari medan perang, kecuali yang berbelok sebagai siasat atau bergabung dengan pasukan lainnya. Mereka yang lari dari medan perang tersebut tempat kembalinya adalah jahanam, seburuk-buruk tempat kembali.

Selanjutnya, orang-orang yang akan menempati *ma'wâ* sebagai tempat kembali di akhirat kelak adalah orang yang mengangkat orang kafir sebagai pemimpin (QS. Al-Anfâl [8]:16); orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Allah serta merasa puas dan tenteram dengan kehidupan dunia (QS. Yûnus [10]: 7-8); orang-orang yang tidak memenuhi seruan Tuhan (QS. Ar-Ra'd [13]: 18); orang-orang yang menjadikan berhala sebagai sesembahan (QS. Al-'Ankabût [29]: 25); orang-orang yang sesat (QS. Al-Isrâ' [17]: 97); orang-orang *fâsiq* (QS. As-Sajadah [32]: 20); orang-orang yang melupakan hari pertemuan dengan Allah (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34); orang-orang munafik dan orang-orang kafir (QS. Al-Hadîd [57]: 15); orang-orang yang *thagâ* ( طَغَى ) (melampaui batas) dan mengutamakan kehidupan dunia (QS. An-Nâzi'ât [79]: 37-38). ❖ *Salahuddin* ❖

## MADÂ'IN ( مَدَائِن )

Kata *madâ'in* adalah bentuk jamak dari kata *madînah* ( مَدِيْنَة ), yang berarti 'kota'. Akar katanya adalah *m-d-n* ( م – د – ن ). Dari akar kata ini diperoleh kata kerja *madana – yamdunu* ( مَدَنَ – يَمْدُنُ ), kata kerja *tamaddana – yatamaddanu* ( تَمَدَّنَ – يَتَمَدَّنُ ), dan kata benda *madînah* ( مَدِيْنَة ) tersebut.

Kata kerja *madana* seperti di dalam kalimat *madana fulânun* ( مَدَنَ فُلَانٌ ), berarti 'seseorang datang ke kota dan bermukim di sana'. Adapun kata kerja *tamaddana* berarti 'berperilaku seperti orang kota' atau 'berperadaban'; bentuk *mashdar*-nya adalah *tamaddun* ( تَمَدُّن ) yang berarti 'peradaban'. Sementara itu, kata *madînah* ( مَدِيْنَة ) berarti 'kota' atau 'kota besar'. Bentuk jamaknya adalah *mudun* ( مُدُن ) dan *madâ'in* ( مَدَائِن ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *madînah* disebutkan sebanyak empat belas kali, dan kata *madâ'in* sebanyak tiga kali. Penyebutan kata *madâ'in* itu terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 111,

yang berbunyi, *"Qâlû arjih wa akhâhu wa arsil fil-madâ'in hâsyirîn"* ( قَالُوٓا۟ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَـٰشِرِينَ = Mereka [para pemuka kaum Firaun itu] menjawab, tangguhkan ia [Musa] dan saudaranya [Harun] serta kirimkan orang-orang yang akan menghimpun [tukang-tukang sihir] ke seluruh negeri); QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 36, berbunyi, *"Qâlû arjih wa akhâhu wa b'ats fil-madâ'in hâsyirîn"* ( قَالُوٓا۟ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَـٰشِرِينَ = *Mereka menjawab: tangguhkanlah ia dan saudaranya serta kirimkan orang-orang yang akan menghimpun [tukang-tukang sihir] ke seluruh negeri).* QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 53, berbunyi, *"Fa arsala Fir'aunu fil-madâ'in hâsyirîn"* ( فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَـٰشِرِينَ = Lalu Firaun mengirimkan orang-orang yang akan mengumpulkan [tentaranya] ke seluruh negeri).

Para mufasir mengartikan kata *al-madâ'in* yang terdapat pada ayat tersebut sebagai kota-kota di seluruh negeri yang berada di bawah kerajaan Firaun. Al-Qasimi menyebutkan bahwa yang dimaksud *al-madâ'in* ( ٱلْمَدَائِن ) itu adalah kota-kota di dataran tinggi wilayah-wilayah Mesir. Demikian juga Abu As-Su'ud meriwayatkan di dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud *al-madâ'in* itu adalah kota-kota di daratan Mesir yang para pemuka ahli sihirnya dikenal kepiawaiannya di berbagai kota negeri itu.

Ketiga ayat yang menyebutkan kata *madâ'in* itu masing-masing berkait dengan penindasan yang dilakukan oleh Firaun bersama segenap kekuatannya terhadap Bani Israil. Para pembantu Firaun adalah orang-orang yang setia sehingga perintah-perintah penguasa itu selalu mereka penuhi. Di dalam ayat-ayat itu penyebutan kata *fil-madâ'in* didahului *fi'l amr* (kata perintah), *arsil* ( أَرْسِلْ ) dan *ib'ats* ( ٱبْعَثْ ), yang berarti 'kirimkan' atau 'utuslah', serta dengan *fi'l mâdhî* (kata kerja) *arsala* ( أَرْسَلَ ), yang berarti 'mengirim' atau 'mengutus', dan masing-masing diikuti kata *hâsyirîn* ( حَاشِرِيْن ). Kata *hâsyirîn* ( حَاشِرِيْن ) adalah bentuk jamak dari *hâsyir* ( حَاشِر ) berarti 'yang mengumpulkan', yakni para pembantu Firaun itu ditugasi mengerahkan kekuatan dengan jalan menghimpun para tukang sihir dari berbagai kota di negerinya untuk menghadapi Nabi Musa dan umatnya.

Upaya pengerahan para tukang sihir untuk menghadapi Nabi Musa itu disebabkan Firaun dan para pembantunya menilai Musa sebagai seorang tukang sihir yang lihai dan ulung, sebagai dinyatakan kembali di dalam QS. Al-A'râf [7]: 109, *"Qâlal-mala'u min qawm Fir'auna inna hâdzâ la sâhirun 'alîm"* ( قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَـٰذَا لَسَـٰحِرٌ عَلِيمٌ = Para pemuka kaum Firaun itu berkata: Sesungguhnya ia [Musa] adalah seorang ahli sihir yang hebat). Oleh karena itulah, mereka merekomendasikan kepada Firaun untuk tidak "menghabisi" Musa, melainkan menangguhkannya dulu serta membiarkan ia dan saudaranya, Harun, tetap hidup, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 111 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 36 di atas. Jawaban para pembantu Firaun itu dikemukakan sebagai saran agar memperhadapkan Musa dengan para tukang sihir dari lingkungan Firaun.

Pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 53, diceritakan tindakan Firaun yang mempersiapkan tentara untuk mengejar Musa dan kaumnya yang berusaha pergi pada malam hari. Firaun mengirim petugas untuk mengumpulkan bala tentara di seluruh negeri untuk menyusuli kepergian Musa dan kaumnya itu. Ayat tersebut berbunyi, *"Fa arsala Fir'aunu fil-madâ'in hâsyirîn"* ( فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَـٰشِرِينَ = Maka Firaun mengirimkan orang yang mengumpulkan tentaranya ke kota-kota). Kepergian tersebut dilakukan Musa atas perintah dan petunjuk Allah kepadanya, sebagaimana tersebut pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 52, *"Wa auhainâ ilâ Mûsâ an asri bi'ibâdî innakum muttaba'ûn"* ( وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِىٓ إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ = Kami perintahkan kepada Musa: "Pergilah pada malam hari dengan membawa hamba-hamba-Ku (Bani Israil) karena kamu sekalian akan disusuli).

❖ *Aminullah Elhady* ❖

## MADYAN ( مَدْيَن )

*Madyan* ( مَدْيَن ) adalah nama salah satu suku bangsa Arab kuno yang memunyai hubungan erat dengan bangsa Israil dan 'Arab Ismailiyah,

yang keduanya merupakan keturunan Nabi Ibrahim. Kaum Madyan adalah kaum Nabi Syuaib (QS. Al-A'râf [7]: 85, QS. At-Taubah [9]: 70, QS. Hûd [11]: 84, dan QS. Al-'Ankabût [29]: 36). Mereka bertempat tinggal di antara Teluk 'Aqabah dan Laut Merah di balik kota Hijr dan hidup sekitar 1600–900 SM. Daerah ini juga merupakan tempat perlindungan Musa (sebelum menjadi nabi) dan akhirnya Musa menyunting seorang gadis yang berasal dari sana (QS. Al-Qashash [28]: 20-28). Kaum Madyan ini disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 10 kali di dalam 7 surah.

Seperti tergambar di dalam Al-Qur'an, mata pencarian kaum Madyan—yang terutama—adalah perniagaan. Hal ini terlihat dari isyarat Al-Qur'an QS. Hûd [11]: 84 dan 85 yang berisi pernyataan bahwa Nabi Syuaib melarang kaumnya untuk melakukan kecurangan dalam hal timbangan dan takaran.

Sebagaimana penjelasan Sulaiman Nadwi, kaum Madyan tinggal di pemukiman orang-orang Moab, yang kondisi masyarakatnya, khususnya para wanitanya, jarang didapati masih suci. Dijelaskan bahwa perempuan Moab dan Madyan merusak tentara-tentara muda Israil yang datang dari Mesir di dalam tenda-tenda yang mereka buat di areal milik Moab dan Madyan. Sebagai akibat dari ini, penyembahan terhadap *Ba'al* yang tadinya hanya berlaku bagi orang-orang Madyan dan Moabi menjalar pula sampai pada orang-orang Israil.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang khusus membicarakan kaum Madyan, seperti disebut di atas, menyangkut Nabi Syuaib as. yang diutus Tuhan untuk memperbaiki perilaku mereka. Nasihat-nasihat yang disampaikan oleh Nabi Syuaib kepada kaum Madyan ini, antara lain meliputi 1) yang patut disembah hanyalah Allah swt., 2) tidak boleh curang dalam hal takaran dan timbangan, 3) dilarang duduk-duduk di jalanan sambil mengganggu dan menakut-nakuti orang-orang beriman, 4) dilarang melakukan permusuhan, 5) wajib memohon ampun kepada Tuhan atas segala kesalahan yang telah diperbuat, 6) wajib memerhatikan sejarah dengan mengingat kembali peristiwa tragis, berupa kehancuran yang pernah dialami beberapa umat sebelumnya, seperti kaum Tsamud, dan 7) dilarang membuat kerusuhan di bumi. Nasihat-nasihat Nabi Syuaib as. tersebut tidak diindahkan oleh kaum Madyan; bahkan, mereka tentang.

Kehancuran kaum Madyan ini, disebut di dalam Al-Qur'an terutama karena menentang dan mendustakan Nabi Syuaib as. Kehancuran mereka ini digambarkan Tuhan sebagai 'ditimpa gempa dahsyat' (QS. Al-A'râf [7]: 91 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 37) yang disertai suara yang sangat keras (QS. Hûd [11]: 94 dan 95) sehingga mereka mati bergelimpangan di rumah mereka masing-masing, seakan-akan mereka tidak pernah mendiami tempat itu. ❖ *Suwito* ❖

## MAFRÛDH ( مَفْرُوْض )

Kata *mafrûdh* ( مَفْرُوْض ) adalah *ism maf'ûl* (kata objek) dari kata *al-fardh* ( اَلْفَرْض/ف – ر – ض ) yang menunjukkan kepada makna *'al-huzz'* ( اَلْحُزُّ = memotong). Misalnya, bila disebut *faradhtul-khasyabah* ( فَرَضْتُ الْخَشَبَةَ ), maka yang dimaksud ialah aku memotong sebuah kayu. *Al-fardh* ( اَلْفَرْضُ ) juga berarti 'wajib'. Disamping itu kata *faradha* ( فَرَضَ ) dapat pula berarti *'a'thâ'* ( أَعْطَى = memberi) dan *'dharaha'* ( ضَرَحَ = membelah, menjauhkan). *Faradha* ( فَرَضَ ) dapat juga bermakna *'itsbata'* ( اَثْبَتَ = menetapkan atau menentukan). Misalnya apabila seseorang ditetapkan bagian (jatah) rezekinya dikatakan *furidha li fulân* ( فُرِضَ لِفُلاَنٍ ).

Kata *mafrûdh* ( مَفْرُوْض ) dan kata-kata lain yang seasar dengannya di dalam Al-Qur'an tersebut sebanyak 18 kali; 4 kali di dalam bentuk *faradha* ( فَرَضَ ); 2 kali di dalam bentuk *faradhtum* ( فَرَضْتُمْ ); 2 kali di dalam bentuk *faradhnâ* ( فَرَضْنَا ); 1 kali di dalam bentuk *tafridhu* ( تَفْرِضُ ); 6 kali di dalam bentuk *farîdhah* ( فَرِيْضَة ); 1 kali di dalam bentuk *fâridhun* ( فَارِضٌ ) dan 2 kali di dalam bentuk *mafrûdhâ* ( مَفْرُوْضًا ), sedangkan kata *mafrûdh* ( مَفْرُوْض ) itu sendiri ditemukan hanya 2 kali, yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7 dan 118.

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7, Allah swt. berfirman:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

*(Lir-rijâli nashîbun mimmâ tarakal-wâlidâni wal-aqrabûna wa lin-nisâ'i nashîbun mimmâ tarakal-wâlidâni wal-aqrabûna mimmâ qalla minhu au katsura nashîban mafrûdhan)*

*"Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan".*

Ayat ini berkaitan dengan pembagian harta warisan. Menurut Al-Farra', kata *nashîban mafrûdhâ* ( نَصِيبًا مَفْرُوْضًا ) berarti *'qisman wâjiba'* ( قِسْمًا وَاجِبًا = bagian yang sudah pasti), sedangkan menurut Al-Akhfasy ialah *al-muqaddarul-wâjib* ( اَلْمُقَدَّرُ الْوَاجِبُ = ketentuan yang wajib).

Sedangkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 118, *La'anahullâhu wa qâla la'attakhidzanna min 'ibâdika nashîban mafrûdhâ* ( لَّعَنَهُ ٱللَّهُ ۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا = Allah melaknatinya [Setan itu] dan [sebagaimana] ia berkata: "Saya benar-benar akan mengambil dari hamba-hamba Engkau bagian yang sudah ditentukan [untuk saya]". Ayat ini berkaitan dengan pernyataan syetan terhadap orang-orang yang berbuat syirik (memperhambakan diri kepada selain Allah) bahwa ia akan mengambil bagian-bagian yang ditentukan baginya guna menyesatkan mereka. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud bagian yang ditentukan itu ialah potensi-potensi jahat yang terdapat di dalam diri manusia. Maka melalui potensi-potensi itulah ia menjerumuskan hidup seseorang. Al-Qurthubi menafsirkan *nashîban mafrûdhâ* ( نَصِيبًا مَفْرُوْضًا ) itu ialah memperuntukkan kesesatan dan godaan yang ada di dalam diri orang-orang kafir dan durhaka itu buat setan. Maksudnya godaan dan kesesatan yang ada di dalam diri mereka merupakan lahan subur buat setan, sedangkan Rasyid Ridha, di dalam *Al-Manâr*, menjelaskan bahwa yang dimaksud *nashîban mafrûdhâ* ( نَصِيبًا مَفْرُوْضًا ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7 itu adalah *ḫaqqun mu'ayyanun maqthû'un* ( حَقٌّ مُعَيَّنٌ مَقْطُوْعٌ = hak yang dinyatakan dengan pasti) yang tak seorang pun dapat menguranginya. Ayat ini berkaitan dengan hukum *farâ'idh* ( الفَرَائِض =harta pusaka) yang bagian-bagiannya sudah ditentukan dengan pasti untuk yang berhak menerimanya

Mengenai kata *nashîban mafrûdhâ* ( نَصِيبًا مَفْرُوْضًا ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 118, menurut Muhammad Abduh ialah bagian yang sudah ditentukan atau diperuntukkan buat setan di dalam diri setiap orang berupa potensi untuk berbuat jahat. Ini termasuk dari dua jalan yang telah dibentangkan Allah bagi manusia (*najdain*) sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Balad [90]: 10 yang berbunyi: *wa hadainâhun-najdain* ( وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ =Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan).

Yang dimaksud dengan dua jalan itu ialah jalan kebajikan dan jalan kejahatan. Mufasir seperti Ath-Thabari juga mengemukakan tafsiran yang sejalan dengan ini. Demikian pula tafsiran kata *mafrûdh* yang terdapat di dalam QS.An-Nisâ'[4]: 7.

Setelah meneliti kata *mafrûdh* dan beberapa bentuk kata turunannya didapati makna dari segi bahasanya dengan banyak variasi antara lain: 'memotong', 'membelah', 'menjauhkan', dan 'menentukan', sedangkan kata *mafrûdh* yang terdapat di dalam Al-Qur'an lebih mengarah kepada makna 'sesuatu yang ditentukan atau ditetapkan'. Hal ini sebagaimana dipahami dari ayat 7 QS. An-Nisâ', yaitu yang berkaitan dengan pembagian harta pusaka, dan ayat 118 pada surah yang sama yang berkaitan dengan bagian yang ditetapkan bagi setan yakni memanfaatkan potensi jahat yang sudah ada di dalam diri manusia. Makna-makna yang bervariasi itu sebenarnya dapat dipertemukan ke dalam satu pengertian, yaitu misalnya ketika kita hendak menentukan atau memperuntukkan sesuatu bagi seseorang, maka terlebih dahulu kita memisahkannya dari yang lain. Pemisahan itu boleh jadi dengan jalan memotong, membelah, atau menjauhkannya dari yang lain. ❖ *Ahmad Kosasi* ❖

## MAFTÛN ( مَفْتُوْن )

*Maftûn* adalah bentuk *maf'ul* dari kata *fatana – yaftinu – fatnan – fâtin – maftûn* ( فَتَنَ – يَفْتِنُ – فَتْنًا – فَاتِنٌ – مَفْتُوْنٌ ), berakar dari huruf-huruf *fa* ( ف ), *ta* ( ت ), dan *nûn* ( ن ) menunjukkan arti 'menguji'. Dari makna denotatif tersebut berkembang menjadi, antara lain 'cobaan', karena menguji kesabaran seseorang tatkala ditimpa musibah, apakah ia mampu menerima dan rela atas cobaan itu atau tidak, atau menguji kesabaran seseorang tatkala mendapatkan karunia, apakah ia mampu menahan dirinya untuk menggunakan karunia itu berdasarkan tujuan yang dikehendaki syara'; 'membakar', seperti dikatakan: *"fatantudz-dzahaba bin-nâr"* ( فَتَنْتُ الذَّهَبَ بِالنَّار = saya membakar emas dengan api), maksudnya menguji keaslian emas dengan api; 'siksaan' karena ia merupakan ujian atas pelanggarannya, apakah ia tetap akan mengulangi pelanggarannya ataukah ia bertaubat; 'kesesatan' karena biasanya orang yang tidak lulus dari ujian ia akan sesat; 'perempuan yang menggiurkan' karena merupakan ujian bagi pria normal yang memandangnya; dan 'yang gila' karena ia telah terpikat atas godaan yang merupakan ujian baginya, sehingga tidak dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah, akalnya tidak berfungsi secara normal.

Menurut Al-Ashfahani, penggunaan kata *al-fitan/al-maftûn* ( الفِتَن/المَفْتُوْن ) pada dasarnya berasal dari: *"idkhâludz-dzahabin-nâra li tazhhara jaudatuhu mir-radâ'atihi"* ( اِدْخَالُ الذَّهَبِ النَّارَ لِتَظْهَرَ جَوْدَتُهُ مِنْ رَدَائَتِهِ = memasukkan/menguji emas ke dalam api, sehingga tampak yang asli dari yang jelek/yang bercampur). Selanjutnya, digunakan secara konotatif untuk: *"idkhâlul-insânin-nâra"* ( اِدْخَالُ الْإِنْسَانِ النَّارَ = memasukkan/mengazab manusia ke dalam api) seperti pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13.

Kata *maftûn* ( مَفْتُوْن ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an berulang 60 kali dan kata *maftûn* sendiri hanya disebutkan satu kali, yaitu QS. Al-Qalam [68]: 6. Penggunaan kata *maftûn* di dalam ayat tersebut berkaitan dengan tuduhan orang-orang kafir atas diri Nabi saw. sebagai orang gila. Ayat tersebut berbunyi: *biayyikumul-maftûn* ( بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ = siapa di antara kamu yang gila). Al-Aufi dari Ibnu Abbas, Mujahid, dan lainnya mengartikan kata *maftûn* di dalam ayat tersebut dengan *al-majnûn* (yang gila). Menurut Qatadah, Abu Ubaid, dan Al-Akhfasy, kata *al-maftûn* berarti 'orang yang dituduh gila'. Menurut Al-Rajiz, Al-Hasan, dan Ibnu Abbas, kata *maftûn* berarti 'fitnah'. Al-Farra' berkata, *al-maftûn* berarti: *"al-majnûnul-ladzî fatanahusy-syaithân"* ( اَلمجنُوْنُ الَّذِيْ فَتَنَهُ الشَّيْطَانُ = orang gila yang tergiur oleh ajakan setan). Sebagian ulama berpendapat bahwa *al-maftûn* berarti *al-mu'adzdzab* ( اَلْمُعَذَّبُ = yang diazab), berdasarkan perkataan orang Arab: *fatantadz-dzahaba bin-nâri idzâ hammaitahû* ( فَتَنْتَ الذَّهَبَ بِالنَّارِ إِذَا حَمَّيْتَهُ = engkau menguji emas dengan api apabila engkau memanaskannya) dan QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13, berbunyi: *yaumahum 'alan-nâri yuftanûn* ( يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ = pada hari mereka diazab di atas api neraka). Sebagian yang lain berpendapat bahwa *al-maftûn* adalah 'setan', karena setan itu menyebarkan fitnah dalam agama, yakni setan yang berhasil membujuk manusia, sehingga manusia terpikat olehnya dan tidak dapat menggunakan akal sehatnya. Pendapat ini dikuatkan pula oleh Qatadah dengan alasan bahwa setan menyebarkan fitnah agar manusia tersesat dari kebenaran. Namun, jika memerhatikan konteks ayat sebelumnya, makna *maftûn* di dalam ayat tersebut adalah Nabi saw. yang dituduh atau difitnah sebagai orang gila karena menyampaikan ajaran baru (Islam).

Bentuk lain dari kata *maftûn* di dalam Al-Qur'an adalah (a) *fatannâ* ( فَتَنَّا ) dan penambahannya berulang tujuh kali, misalnya QS. Al-An'âm [6]: 53 yang berkaitan dengan ujian Allah terhadap orang kaya dan orang miskin atas tanggungjawab sosialnya masing-masing; (b) *fatanû* ( فَتَنُوْا ) satu kali, dalam QS. Al-Burûj [85]: 10). Ayat tersebut berkenaan dengan orang munafik yang suka mencelakakan dan menunggu kehancuran orang Mukmin; (c) *futintum* ( فُتِنْتُمْ ) satu kali, yakni QS. Thâhâ [20]: 90, berkaitan dengan cobaan yang dialami oleh kaum Nabi Harun as. berkenaan dengan anak lembu; (d)

futinû ( فُتِنُوا ) satu kali, yakni QS. An-Nahl [16]: 110, berkaitan dengan sahabat Nabi saw. yang mendapatkan cobaan atau siksaan sebelum mereka berhijrah ke Madinah; (e) taftin ( تَفْتِن ) satu kali (QS. Al-Taubah [9]: 49), berkenaan dengan orang munafik yang enggan untuk berperang (Tabuk) karena khawatir akan terpikat oleh wanita-wanita Romawi. Namun, Allah menegaskan bahwa kekhawatiran mereka untuk berperang disebabkan karena kelemahan iman mereka dan hal itu merupakan fitnah bagi mereka; (f) tuftanûn ( تُفْتَنُوْن ) satu kali (QS. An-Naml [27]: 47), berkenaan dengan ujian yang ditimpakan kepada umat Nabi Shalih as., kaum Tsamud; (g) naftin ( نَفْتِن ) dua kali, yakni QS. Thâhâ [20]: 131, berkaitan dengan kehidupan dunia sebagai ujian bagi manusia, siapa di antara mereka yang berpaling dari jalan lurus dan mementingkan kehidupan duniawi dan siapa yang tetap pada jalan yang lurus; dan QS. Al-Jinn [72]: 17, berkaitan dengan Al-Qur'an sebagai ujian bagi manusia, siapa di antara mereka yang memilih Al-Qur'an (jalan lurus) dan siapa yang mengingkarinya; (h) yaftin ( يَفْتِن ) dan penambahannya lima kali, misalnya QS. An-Nisâ' [4]: 101, berkaitan dengan shalat dalam keadaan bepergian, yakni boleh mengqashar shalat ketika bepergian, terutama jika ada kekhawatiran dicelakai atau diserang oleh orang-orang kafir; (i) yuftanu (يُفْتَن) dan penambahannya tiga kali, yakni QS. At-Taubah [9]: 126, berkaitan dengan ujian terhadap orang-orang munafik, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13, berkaitan dengan azab bagi orang-orang yang berpaling dari Al-Qur'an pada hari pembalasan, dan QS. Al-Ankabût [29]: 2, berkaitan dengan ujian yang akan diberikan kepada setiap orang beriman untuk mengetahui kualitas keimanannya; (j) futûn ( فُتُوْن ) satu kali (QS. Thâhâ [20]: 40), berkaitan dengan cobaan yang dialami oleh Nabi Musa as. selama di dalam asuhan keluarga Firaun; (k) fâtin ( فَاتِن ) satu kali (QS. Ash-Shâffât [37]: 163), berkaitan dengan ketidakberdayaan sembahan-sembahan orang musyrik untuk menyesatkan orang-orang beriman; dan (l) fitnah ( فِتْنَة ) serta penambahannya 34 kali, misalnya QS. Al-Anfâl [8]: 25, berkenaan dengan cobaan atau siksaan yang tidak hanya ditujukan kepada orang zalim atas dosa sosial yang dibuatnya; dan ayat 28, berkaitan dengan harta dan anak-anak sebagai ujian bagi orang beriman (pembahasan lebih rinci tentang fitnah dapat dilihat pada entry "fitnah").

Dengan demikian, maftûn ( مَفْتُوْن ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an, pada umumnya berarti ujian atau cobaan, baik berupa siksaan ataupun berupa nikmat untuk mengetahui apakah mereka yang diuji tetap beriman atau mereka berpaling dari kebenaran (kafir). Itu berarti bahwa makna tersebut adalah sesuai dengan makna denotatifnya. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MAGHDHÛB ( مَغْضُوْب )

Kata *maghdhûb* adalah bentuk *ism maf'ûl* (menunjukkan objek) dari kata *ghadhab* ( غَضَب ). Kata *ghadhab* sendiri terambil dari kata *ghadhiba – yaghdahabu – ghadhaban* ( غَضِبَ - يَغْضَبُ - غَضَبًا ), berakar dengan huruf-huruf *ghain* ( غَيْن ), *dhâ'* ( ضَاء ), dan *bâ'* ( بَاء ), yang mengandung makna dasar 'keras'. Menurut M. Quraish Shihab, kata *al-maghdhûb* berasal dari kata *ghadhab* yang maknanya memberikan kesan 'keras', 'kokoh', dan 'tegas'. Misalnya, singa, banteng, batu gunung, dan sesuatu yang merah padam — termasuk wajah yang merah padam— kesemuanya digambarkan melalui akar kata *ghadhab*. Di dalam kaitan itu, Abd. Muin Salim menjelaskan bahwa orang yang keras akhlaknya disebut *rajulun ghadhûb* ( رَجُلٌ غَضُوْبٌ ); bahkan, kata *al-ghadhûb* ( الْغَضُوْب ) juga diartikan dengan *'al-hayyatul-khabîtsah'* ( الْحَيَّةُ الْخَبِيْثَة = ular yang jahat). Dengan demikian, *ghadhab* berarti 'sikap keras', 'tegas', 'kokoh', dan 'sukar tergoyahkan' yang diperankan oleh pelakunya terhadap suatu objek. Sikap itu apabila diperankan oleh manusia dinamai 'amarah'. Akan tetapi, bila diperankan oleh Allah maka walaupun *ghadhab* diterjemahkan dengan 'amarah' atau 'murka', namun yang dimaksudkan adalah kehendak-Nya untuk melakukan tindakan tegas dan keras berupa siksaan. Dengan kata lain, *ghadhab* di sisi Allah

ialah kehendak-Nya memberi hukuman kepada orang yang bersalah. Jadi, 'murka Allah' adalah siksa atau ancaman siksa-Nya.

Kata *maghdhûb* ( مَغْضُوب ) —tepatnya *al-maghdhûb* ( اَلْمَغْضُوب )— disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Fâtihah [1]:7, *Shirâthal-ladzîna an'amta 'alaihim ghairil-maghdhûbi 'alaihim wa-lâdh-dhâllîn* ( صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ = [yaitu] jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka; bukan [jalan] yang dimurkai dan bukan [pula jalan] mereka yang sesat). *Al-maghdhûbi 'alaihim* ( ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ) adalah orang-orang yang berhak memperoleh siksaan karena perbuatannya. Namun, tentang siapakah mereka, ayat ini tidak menjelaskannya. Oleh karena itu, para pakar berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksudkan dengan *al-maghdhûbi 'alaihim*. Jumhur ulama menyatakan bahwa mereka adalah orang-orang Yahudi, berdasarkan hadits yang bersumber dari Adi bin Hatim bahwa Nabi saw. bersabda, *"Al-yahûdu maghdhûbun 'alaihim wan-nashârâ dhullâl"* ( اَلْيَهُوْدُ مَغْضُوْبٌ عَلَيْهِمْ وَالنَّصَارَى ضُلَّالٌ = Yahudi adalah mereka yang dimurkai dan Nasrani adalah mereka yang sesat). (HR. Abu Daud dan At-Turmudzi). Al-Fakhrur Razi di dalam *Tafsîr Al-Kabîr*, menulis bahwa *al-maghdhûbi 'alaihim* tertuju kepada orang-orang Yahudi sebagai akibat keingkaran mereka terhadap ajaran-ajaran yang dibawa oleh para rasul. Penafsiran ini sejalan dengan firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 112, ... *wa bâ'û bi ghadhabin minal lâh* ( وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ = ... serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah).

Menurut Rasyid Ridha bahwa yang dimaksudkan dengan *al-maghdhûbi 'alaihim* ialah orang-orang yang melanggar kebenaran setelah mereka mengetahuinya dan orang-orang yang mengingkari serta tidak mau menerima syariat Allah, padahal semua itu telah sampai kepada mereka. Ini berarti bahwa yang dimurkai Allah adalah orang-orang yang telah sampai kepada mereka dakwah berupa *ad-dînul-haqq* ( اَلدِّيْنُ الْحَقّ = agama yang benar) sebagai syariat Allah, namun mereka menolak dan meninggalkan kebenaran tersebut; bahkan, berpaling kepada kebiasaan-kebiasaan yang diwariskan orang tua dan nenek moyang mereka, sehingga mereka mendapatkan siksaan di dalam neraka sebagai tempat yang paling buruk. Pendapat lain menyatakan, *al-maghdhûbi 'alaihim* adalah orang-orang musyrik; orang-orang yang tidak membaca Al-Fâtihah di dalam shalat; atau orang-orang yang mengikuti bidah. Sementara itu, Ibnu Katsir dan Al-Qurthubi memperkuat pendapat bahwa yang dimaksudkan adalah orang-orang Yahudi. Alasan mereka, tafsir —melalui hadits— Nabi saw. lebih utama dan lebih baik.

Pakar tafsir Al-Qur'an, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa wajar sekali bila Nabi saw. menjadikan orang-orang Yahudi sebagai contoh kongkret untuk arti *al-maghdhûbi 'alaihim*. Sebab, dua belas kali dari dua puluh empat kali kata *ghadhab* dan berbagai bentuknya yang ditemukan di dalam Al-Qur'an adalah di dalam konteks pembicaraan tentang berbagai pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi. Mengingat pula, kata *yahûd* ( يَهُوْد ) di dalam Al-Qur'an adalah berkonotasi negatif. Hal ini dibuktikan dengan beberapa tindakan negatif atau pelanggaran orang-orang Yahudi yang mengakibatkan murka Allah, seperti (1) mengingkari tanda-tanda kebesaran Ilahi; (2) membunuh para nabi tanpa alasan yang benar; (3) iri hati dan membangkang akibat anugerah Allah yang diberikan kepada orang lain; (4) membantah keterangan-keterangan Rasululah; dan (5) mempersekutukan Allah serta mempersonifikasikannya di dalam bentuk sapi.

Dari uraian di atas, dipahami bahwa kata *al-maghdhûb* ( اَلْمَغْضُوْب ) di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'orang-orang yang dimurkai'. Di dalam hal ini adalah mereka yang karena perbuatan-perbuatannya wajar untuk mendapatkan ancaman (siksa) Allah, termasuk orang yang telah mengenal kebenaran tetapi enggan mengikutinya. Jadi, walaupun hadits Nabi saw. dan penafsiran mayoritas ulama telah menetapkan *al-maghdhûbi 'alaihim* ( اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ )

adalah orang-orang Yahudi, namun dapat diperluas pengertiannya bahwa siapa pun yang berbuat seperti pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi maka pasti tergolong *al-maghdhûbi 'alaihim*, di dalam arti 'dimurkai Allah'. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## MAGHLÛB ( مَغْلُوب )

*Maghlûb* adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *ghalaba – yaghlibu – ghalban/ghalbatan* ( غَلَبَ – يَغْلِبُ – غَلْبًا/غَلْبَةً ) yang merupakan turunan kata yang tersusun dari huruf-huruf *ghain* ( غ ), *lam* ( ل ), dan *ba* ( ب ). Makna denotasinya menunjukkan *al-quwwah* ( القُوَّة = kekuatan), *al-qahr* ( القَهْر = perkasa), atau *asy-syiddah* ( الشِّدَّة = keras). Makna denotatif itu kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'mengalahkan' karena memiliki kekuatan lebih besar daripada yang lain; 'mendominasi' karena kekuatannya lebih besar; 'menguasai' karena memiliki kekuatan; 'membenci' karena adanya kekuatan yang tidak diingini memaksakan kehendak; 'menjadi umum' karena kepopulerannya lebih kuat; *al-aghlab* ( الأَغْلَب ) yang berarti *ghalîzhur-raqbah* ( غَلِيْظُ الرَّقَبَة = keras kepala) karena kuatnya memegang prinsip; 'singa yang diberi pengekang pada lehernya' karena memaksanya untuk tidak dapat menoleh ke kiri atau ke kanan.

Kata *maghlûb* ( مَغْلُوب ) dan kata lain yang seakar dengannya di dalam Al-Qur'an terulang 31 kali, sementara kata *maghlûb* sendiri hanya terulang sekali, yaitu dalam QS. Al-Qamar [54]: 10. Kata seakar lainnya yang berbentuk kata kerja lampau disebutkan lima kali, *ghalaba* ( غَلَبَ = mengalahkan) seperti terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 249; kata kerja sekarang disebutkan sepuluh kali, seperti kata *yaghlibu* ( يَغْلِبُ ) yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 74; di dalam bentuk kata benda dengan bentuk *ism fâ'il* tiga belas kali, seperti kata *ghâliba* (غالب = yang menang/mengalahkan) yang terdapat pada QS. Âlî 'Imrân [3]: 160; dan dalam bentuk *mashdar* atau kata benda, *ghulban* ( غُلْبًا = yang lebat) yang terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 30.

Kata *maghlûb* di dalam QS. Al-Qamar [54]: 10 berarti 'yang dikalahkan', yakni Nabi Nuh as. dikalahkan oleh kesombongan kaumnya yang tidak mau menerima ajaran yang disampaikannya. Karena itulah, Nuh as. memohon kepada Allah swt. agar menimpakan azab kepada mereka. Menurut sebagian mufasir, adanya doa para rasul agar umatnya diazab karena adanya izin dari Allah swt. sendiri. Di dalam kaitan ini, Nabi Nuh as. memohon kepada Allah swt. agar umatnya diazab. Kemudian, Allah swt. menurunkan hujan lebat dan memancarkan mata air dari bumi sehingga terjadi banjir besar yang menenggelamkan mereka, termasuk putra Nabi Nuh as. sendiri.

Kata yang seakar dengan kata *maghlûb* di dalam Al-Qur'an digunakan dalam beberapa makna dengan berbagai bentuknya. Di dalam bentuk *ism fâ'il, ghâlib/ghâlibûn* ( غَالِبٌ / غَالِبُوْنَ = orang/orang-orang yang menang) digunakan berkaitan dengan, antara lain: Nabi saw. yang diberi beberapa petunjuk oleh Allah berkaitan dengan peperangan. Di antara petunjuk itu adalah bahwa tidak ada kemenangan bagi umatnya kecuali dengan pertolongan Allah (QS. Âlî 'Imrân [3]: 160); kisah umat Nabi Musa as. yang diperintahkan memasuki sebuah perkampungan, tetapi mereka enggan karena penghuninya sangat keras. Akan tetapi, dua orang di antara mereka mengatakan bahwa kalau tawakal kepada Allah pastilah kalian akan menang (QS. Al-Mâ'idah [5]: 23); di dalam QS. Yûsuf [12]: 21, berkaitan dengan kisah Nabi Yusuf as. ketika dibeli oleh seorang pembesar Mesir dan berharap anak itu dapat menjadi anaknya dan karenanya mereka memperlakukan Yusuf as. dengan penuh kasih sayang. Peristiwa itu merupakan rencana dan kehendak dari Allah swt. meskipun telah mengalami kesulitan hidup, akhirnya Yusuf menjadi orang terhormat dengan kemampuannya untuk menakbirkan mimpi. Ini menunjukkan bahwa Allah *ghâlibun 'alâ amrihî* ( غَالِبٌ عَلَى أَمْرِه = menguasai segala urusan-Nya). Jadi, kata *ghâlib* di dalam ayat ini berarti 'menguasai'. Makna itu tidak terlepas dari makna dasarnya 'kuat', karena yang menguasai pasti lebih kuat. Makna 'menguasai' juga digunakan untuk kata kerja *ghalabû* ( غَلَبُوْا = mereka menguasai) yang terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 21 yang artinya "*... orang-orang yang*

*menguasai urusan mereka berkata: "Sesungguhnya kami akan membuat sebuah rumah peribadatan di atasnya"*. Ayat ini berkaitan dengan kisah Ashhâb Al-Kahfi. Setelah 309 tahun dimatikan, mereka dihidupkan kembali oleh Allah swt. sebagai bukti kekuasaan-Nya. Demikian pula pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 106, *"Mereka berkata: "ya Tuhan kami, kami telah dikuasai oleh kejahatan kami dan kami adalah orang-orang yang sesat"*.

Di dalam bentuk kata kerja, selain bermakna 'menguasai' seperti disebutkan di atas juga berarti 'mengalahkan', seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 65, *"Hai Nabi, kobarkanlah semangat para Mukmin itu untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka akan mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antara kamu, niscaya mereka akan mengalahkan seribu orang kafir"*; demikian halnya pada QS. Al-Baqarah [2]: 249, yang menceritakan tentang kisah Thalut dengan pasukannya yang sedikit tetapi mampu mengalahkan pasukan Jalut yang jumlahnya sangat besar. Pada QS. Âlî 'Imrân [3]: 12 kata *satughlabûna* ( سَتُغْلَبُوْنَ ) juga berarti 'terkalahkan', yaitu bahwa orang-orang kafir (Yahudi) pasti akan dikalahkan oleh Nabi saw. dan pasukannya. Ayat itu turun berkaitan dengan orang Yahudi. Yaitu, ketika Nabi saw. dan pasukannya kembali ke Madinah, beliau mengumpulkan orang-orang Yahudi dan mengajak mereka untuk masuk Islam, supaya tidak mengalami nasib yang sama dengan orang-orang Quraisy di perang Badr. Lalu, mereka mengatakan bahwa orang Quraisy memang pantas kalah karena mereka tidak tahu perang, sementara mereka menganggap dirinya sangat kuat. Selain itu, juga berarti 'menang', seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 21, *"Allah telah menetapkan: "Aku dan rasul-rasul-Ku pasti akan menang". Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi Maha Perkasa"*.

Kata *ghulban* ( غُلْبًا ) di dalam QS. 'Abasa [80]: 30 ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dan Mujahid dengan pohon yang rindang yang mengelilingi kebun dan banyak terkumpul, pohon yang besar dan tinggi. Sementara itu, Qatadah dan Ibnu Zaid menafsirkannya dengan pohon kurma yang lebat. Pohonnya yang besar dan rindang. Semua penafsiran itu tidak menyalahi makna dasar kata *ghulban* itu sendiri, 'kuat' atau 'mendominasi'. Penggunaan kata *ghulban* pada ayat tersebut sebenarnya merupakan penggunaan dalam bentuk kiasan, di mana pada dasarnya kata *ghulban* itu memunyai makna 'leher yang dibelenggu' Orang yang keras kepala dinamakan *aghlab* ( أَغْلَبُ ) karena kerasnya pendiriannya, laiknya leher yang dibelenggu. Demikian halnya dengan singa yang pada lehernya diberi pengekang, sehingga tidak dapat menoleh yang juga dinamakan *al-aghlab* ( الأَغْلَب ).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MAGHLÛLAH ( مَغْلُوْلَة )

Kata *maghlûlah* adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata *ghalla* ( غَلَّ ), yang menurut Ibrahim Al-Anbari (pengarang *Al-Mausû'ah Al-Qur'âniyah*) memunyai makna dasar 'menembus', 'melewati', 'melalui sesuatu'; misalnya 'air melewati pohon-pohon'. Kemudian, kata ini berkembang dan memunyai beberapa arti.

Kata *maghlûlah* ( مَغْلُوْلَة ) dan segala bentuk turunannya disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 16 kali dan dapat dikelompokkan menjadi tiga macam. **Pertama**, yang bermakna 'dengki dan iri hati', seperti di dalam firman Allah, *"Dan Kami cabut segala macam dengki/dendam yang berada di dalam dada mereka"*. (QS. Al-A'râf [7]: 43). Ayat ini menjelaskan akan kemuliaan dan keadaan penghuni surga yang tidak menjumpai rasa dendam dan iri hati di dalam hati mereka. Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa makna *min ghillin* ( مِنْ غِلٍّ ) pada ayat tersebut, para penghuni surga itu semuanya terbebas dari sifat iri hati, dengki, dan dendam karena Allah telah mencabut dan memelihara dari sifat-sifat yang tercela tersebut. Bukan itu saja, tetapi sifat iri hati di antara mereka hilang walaupun mereka melihat yang lainnya mendapat tempat yang lebih tinggi (tingkatan yang lebih tinggi di dalam surga) sehingga Ali ra. mengatakan, "Saya sangat mengharapkan kiranya saya, Utsman, Thalhah, dan Zubair termasuk di antara orang-

orang tersebut di atas." (HR. Ibnu Jarir At-Tabari dari Qatadah).

**Kedua**, yang bermakna 'khianat', seperti di dalam firman-Nya, *"Tidak mungkin seorang nabi berkhianat di dalam urusan harta rampasan."* (QS. Âli 'Imrân [3]: 161). Ayat ini menjelaskan kejujuran dan keadilan Rasulullah saw. dalam hal pembagian *ghanîmah* (harta rampasan).

**Ketiga**, yang bermakna 'terbelenggu'; makna ini terbagi dua.

a. Sebagai kiasan bagi orang yang kikir, sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 29, *"Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan kamu terlalu mengulurkannya."* Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa kata *maghlûlah* ( مَغْلُوْلَةً ) pada ayat tersebut menunjukkan adanya larangan seseorang bersifat kikir; tangan yang terbelenggu di leher menunjukkan adanya sifat keengganan untuk mengulurkan dan menafkahkan sesuatu kepada sesama manusia.
b. Sebagai siksaan dan azab yang ditimpakan para penghuni neraka; tangan mereka terbelenggu sehingga mereka tidak leluasa bergerak, *"Sesungguhnya Kami menyediakan bagi orang-orang kafir rantai belenggu dan neraka yang menyala-nyala."* (QS. Al-Insân [76]: 4). Selain ayat ini, yang bermakna 'azab' dapat pula dilihat pada QS. Al-Hâqqah [69]: 30 dan QS. Yâsîn [36]: 8.

Ibnu Faris menjelaskan bahwa walaupun kata ini memunyai makna konotatif yang bermacam-macam, makna-makna itu memunyai hubungan karena sifat dengki dan iri hati dapat menembus hati, bahkan dapat bersarang di dalam hati seseorang dan bila seseorang sudah dihinggapi penyakit dengki dan iri hati, ia sangat sulit berlaku adil; bahkan, dengan mudah ia berbuat khianat karena biasanya tangan hendak memberikan haknya kepada orang yang berhak menerimanya; namun, sifat dengki yang muncul dari dalam hati dapat mengakibatkan tangan tersebut laksana terbelenggu dan enggan memberikan sesuatu. ❖ *Murni Badru* ❖

## MAGHRAM ( مَغْرَم )

Kata *maghram* ( مَغْرَم ) adalah bentuk *mashdar mîmî* ( مَصْدَرْ مِيْمِى = kata jadian yang menggunanakan huruf *mîm*) dan merupakan turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf: *ghain* ( غ ), *râ* ( ر ), dan *mîm* ( م ) dengan arti dasar 'keharusan dan keterpaksaan', demikian Ibnu Faris. Makna ini senada dengan hadits Nabi yang mengatakan: *lâ tahillul-mas'alatu illâ lidzî ghurmin mufzhi'in* ( لاَ تَحِلُّ الْمَسْأَلَةُ إِلاَّ لِذِى غُرْمٍ مُفْظِعٍ = tidak halal meminta-minta kecuali bagi orang yang memunyai keperluan yang harus segera terpenuhi atau karena terpaksa melakukannya). Makna dasar tersebut kemudian berkembang menjadi, antara lain 'mengutang' karena orang yang mengutang biasanya ia lakukan karena terpaksa dan ia juga memunyai keharusan untuk membayarnya; 'rugi' karena harus melakukan sesuatu karena terpaksa, misalnya membayar zakat karena terpaksa sehingga merasa rugi kehilangan harta secara percuma; 'denda' karena terpaksa harus dibayar; 'cinta yang menyala-nyala' karena terpaksa harus disalurkan; 'dosa' karena merupakan utang yang harus dan terpaksa harus dibayar. Kaitannya dengan dosa ini ada hadits Nabi di dalam bentuk doa yang menyatakan: *A'ûdzu bika minal-ma'tsami wal-maghram* ( أَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْمَأْثَمِ وَ الْمَغْرَمِ = Ya Allah! Jauhkanlah saya dari hal yang membawa kepada dosa dan utang [dosa dan maksiat]).

Kata *maghram* (مَغْرَم = merasa rugi) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 6 kali dan kata *maghram* sendiri terulang tiga kali, yaitu pada At-Taubah [9]: 98; Ath-Thûr [52]: 40; dan Al-Qalam [68]: 46. Kata lainnya adalah *al-ghârimîn* ( الْغَارِمِيْنَ = orang-orang yang berutang), seperti dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 60), *gharâma* ( غَرَامًا = yang seharusnya) terdapat di dalam Al-Furqân [25]: 65; dan *mughramûn* ( مُغْرَمُوْنَ = orang-orang yang menderita kerugian) terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 66.

Kata *maghram* ( مَغْرَم =merasa rugi) di dalam QS. At-Taubah [9]: 98 berkaitan dengan perilaku sebagian orang Arab Badui, yaitu apabila mengeluarkan sebagian hartanya di jalan Allah, mereka merasa rugi. Sifat demikian dimiliki oleh

orang-orang munafik yang ada di antara mereka, sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa orang Arab Badui termasuk orang yang sangat berat kekufuran dan kemunafikannya. Pernyataan Al-Qur'an itu tidak berarti menghinakan orang Arab Badui dan sebagian kelompok masyarakat yang memang memiliki tabiat yang demikian, tetapi sangat terkait dengan kondisi sosial ketika itu. Orang Badui ketika itu tinggal jauh dari kota, tempat orang Islam; mereka buta huruf, dan memunyai kebudayaan yang terbelakang.

Kaitan *maghram* di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 40 ada Al-Furqân [25]: 65 berarti 'sesuatu yang harus atau pasti terjadi'. Ayat tersebut merupakan bagian dari doa hamba-hamba Allah terkasih yang mengharapkan agar terhindar dari azab neraka Jahanam karena azab tersebut harus dan pasti terjadi, *innahû kâna gharâmâ* ( إِنَّهُ كَانَ غَرَامًا ). Bila dikaitakan makna dasarnya, maka *gharâmâ* berarti sesuatu yang harus dan terpaksa dijalani oleh orang-orang yang sewaktu di dunia melakukan pelanggaran-pelanggaran terhadap ajaran Allah yang disampaikan melalui rasul-rasul-Nya. Adapun *ghârimin* ( غَارِمِيْن ), di dalam QS. At-Taubah [9]: 60, berarti orang-orang yang berutang. Dikatakan demikian karena mereka harus dan terpaksa melakukan utang demi mempertahankan hidupnya. Orang yang berutang di dalam ayat itu merupakan kelompok yang berhak mendapatkan zakat. Bila dikaitkan dengan makna dasarnya, maka orang yang berutang tidak karena terpaksa, seperti hanya untuk mendapatkan tambahan modal, tidak berhak mendapatkan zakat karena mereka tidak di dalam kesulitan.

Pemaparan ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa penggunaan *maghram* dan pecahannya tidak ada yang keluar dari makna dasarnya, yaitu tetap mengacu pada makna yang di dalamnya terkandung 'suatu keharusan dan keterpaksaan'. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MAGHRIBAIN ( مَغْرِبَيْن )

Kata *maghribain* ( مَغْرِبَيْن ) adalah bentuk dua (*mutsannâ majrûr*) dari kata *maghrib* ( مَغْرِب ) dan berasal dari kata *gharaba – yaghrubu – gharban – ghurûban* ( غَرَبَ – يَغْرُبُ – غَرْبًا – غُرُوْبًا ). Kamus *Mu'jamul-Wasîth* mengutip bahwa kata *al-maghrib* ( الْمَغْرِب ) sama artinya dengan *al-gharb* ( الْغَرْب ), yakni 'arah terbenamnya matahari atau arah barat'; lawan katanya *al-masyriq* ( الْمَشْرِق ) dan *asy-syarq* ( الشَّرْق ) yang berarti 'arah terbitnya matahari atau arah timur'. *Al-maghrib* ( الْمَغْرِب ) juga berarti 'waktu terbenamnya matahari'. *Al-maghribân* ( الْمَغْرِبَان ) yang artinya 'dua barat' maksudnya adalah 'timur dan barat' karena suatu tempat merupakan timur dan barat bila dilihat dari arah yang berlawanan.

Di dalam Al-Qur'an terdapat kata bentuk tunggal, bentuk dua, dan bentuk jamak dari kata *maghrib* ( مَغْرِب ), baik diungkapkan dalam kalimat sumpah maupun bukan. *Al-maghrib* ( الْمَغْرِب ) digunakan sebagai objek sumpah oleh Allah swt. untuk merujuk kepada tempat di barat, saat terbenamnya matahari, atau semua daerah yang menempati wilayah barat, demikian ungkap Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil-Qur'ân*. Oleh Ibnu Qayyim Al-Jauziyah di dalam *At-Tibyân fî Aqsâmil-Qur'ân* dijelaskan bahwa bentuk tunggal *al-maghrib* ( الْمَغْرِب ) juga digunakan sebagai objek sumpah yang menggambarkan keesaan dan kekuasaan Allah atas manusia dan alam semesta, seperti tersurat di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 9. Kata *al-maghrib* ( الْمَغْرِب ) disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 115, 142, 177, 258, QS. Al-Kahfi [18]: 86, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 28.

*Al-magribain* ( الْمَغْرِبَيْن ) berarti 'matahari memunyai dua arah terbenam'; yang pertama adalah tempat atau arah terbenamnya matahari pada musim dingin (*asy-syitâ'* = الشِّتَاء ) dan yang kedua adalah tempat atau arah terbenamnya pada musim panas (*ash-shaif* = الصَّيْف ). Demikian pula maksud dari *al-masyriqain* ( الْمَشْرِقَيْن ), yaitu 'tempat atau arah terbitnya matahari pada musim dingin dan musim panas'. Hal ini diungkapkan oleh Ibnu Manzhur di dalam kamus lengkapnya *Lisânul-'Arab*. *Al-magribain* ( الْمَغْرِبَيْن ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an,

yakni di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 17. Konteks ayat ini memang menghendaki pengungkapan dalam bentuk dua karena ayat-ayat sebelumnya mengisahkan hal-hal yang berpasangan atau yang berjumlah dua, seperti matahari dan bulan, langit dan bumi, manusia dan jin. Ayat-ayat berikutnya membicarakan dua surga untuk manusia dan jin atau surga dunia dan surga akhirat dan di dalam kedua surga itu ada dua mata air yang mengalir. Dengan demikian, jelaslah terlihat keserasian gaya bahasa dengan pengungkapan di dalam bentuk *maghribain* dan *masyriqain*.

Kata *maghrib* ( مَغْرِب ), digunakan pula di dalam bentuk jamak, yakni *al-maghârib* ( الْمَغَارِب ) seperti pada ayat yang menggambarkan sumpah Allah swt. di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 40. Abû Bakr Muhammad As-Sijistani menjelaskan di dalam *Tafsîr Gharîbil-Qur'ân* bahwa yang dimaksudkan oleh kata yang berbentuk jamak ini adalah 'tempat-tempat terbit dan tenggelam matahari berbeda-beda tiap harinya pada waktu musim dingin dan musim panas'. *Al-masyâriq* ( الْمَشَارِق ) dan *al-maghârib* ( الْمَغَارِب ) menggambarkan proses terbit dan terbenamnya matahari pada tiap-tiap hari dan pengungkapan keseluruhan proses terbit dan tenggelamnya bintang-bintang serta planet-planet. Oleh karena itu, konteks ayat ini memerlukan bentuk jamak dari *al-masyriq* dan *al-maghrib* yaitu *al-masyâriq* ( الْمَشَارِق ) dan *al-maghârib* ( الْمَغَارِب ).

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah juga menyatakan bahwa sangatlah tepat pengungkapan sumpah dengan *al-masyâriq* ( الْمَشَارِق ) dan *al-maghârib* ( الْمَغَارِب ) di dalam konteks ayat pada QS. Al-Ma'ârij [70) ini. Allah swt. menggambarkan kekuasaan-Nya dan kesempurnaan-Nya didalam menciptakan manusia dan kesanggupan-Nya untuk membinasakan umat yang tidak patuh kepada-Nya. Sebagaimana Allah mengingatkan bahwa sesungguhnya Allah *ta'âlâ* kuasa untuk menerbitkan matahari setiap hari dari tempat terbitnya yang berbeda-beda dan menghilangkannya pada waktu terbenam, tetapi Allah tidak melakukan hal ini hingga mereka merasakan ganjaran setimpal yang diancamkan kepada mereka. ❖ *Amany Burhanuddin Lubis* ❖

## MAHABBAH ( مَحَبَّة )

*Mahabbah* ( مَحَبَّة ) berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf *hâ'* dan *bâ'* ( حَبَّ ). Artinya adalah 'cinta' (lawan 'benci') .

Dalam Al-Qur'an, kata *mahabbah* tersebut sekali; dalam QS. Thâhâ [20]: 39. Berbicara tentang salah satu dari tiga karunia yang dilimpahkan oleh Allah kepada Nabi Musa as. yaitu: *pertama*, ilham yang diberikan kepada ibunya agar meletakkannya di dalam peti, kemudian menghanyutkannya di sungai Nil; *kedua*, dilemparkannya kecintaan dari Allah kepadanya; dan *ketiga*, diasuhnya dia di bawah pengawasan Allah.

Sementara ulama memahami penggalan ( وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي = *"dan Aku telah melemparkan kepadamu cinta dari-Ku)*, dalam arti: "Aku telah mencintaimu, dan barang siapa yang dicintai Allah maka Yang Maha Kuasa itu akan menanamkan rasa cinta ke dalam hati makhluk-Nya terhadap siapa yang dicintai-Nya." Dalam konteks ini Nabi Muhammad saw. bersabda: "Jika Allah mencintai seorang hamba, Dia akan menyeru malaikat Jibril dan berfirman: "Wahai Jibril, sesungguhnya Aku mencintai si Anu, maka cintailah dia", maka Jibril pun mencintainya. Kemudian Jibril berseru kepada penghuni langit: "Sesungguhnya Allah mencintai si Anu, maka cintailah dia", maka penghuni langit pun mencintainya, lalu dijadikanlah untuknya penerimaan baik (simpati) di bumi (Demikian juga sebaliknya jika seseorang dibenci oleh Allah)" (HR. Bukhari dan Muslim melalui Abu Hurairah).

Ada juga yang memahami penggalan ayat ini dalam arti: "Dan Aku telah melemparkan kecintaan dan kasih sayang ke dalam hati manusia terhadap dirimu wahai Musa, sehingga Firaun yang merupakan musuh-Ku dan musuhmu pun jatuh cinta kepadamu begitu melihatmu untuk pertama kali."

Thahir Ibn 'Asyur menggarisbawahi kata ( مِنِّي ) *minnî/dari-Ku.* Menurutnya kata tersebut mengisyaratkan, bahwa cinta dan kasih sayang terhadap Nabi Musa as. itu adalah sesuatu yang bersifat luar biasa, karena ia timbul bukan karena faktor-faktor yang biasa melahirkan cinta, seperti perkenalan atau keuntungan yang diperoleh. Dari sini, tulisnya, istri Firaun begitu melihat Musa as. langsung menyatakan:

*"Ia adalah penyejuk mata bagiku dan bagimu. Janganlah engkau membunuhnya, mudah-mudahan ia bermanfaat bagi kita atau kita ambil ia menjadi anak"*(QS. Al-Qashash [28]: 9). Demikian, istri Firaun yang bernama Asiyah menyatakan kesenangan dan kebahagiaannya dan menilai Musa as. sebagai penyejuk matanva, sebelum dia menyatakan harapannya untuk memperoleh keuntungan atau menjadikannya anak.

Sayid Quthub berkomentar, bahwa setelah peristiwa pelemparan peti ke sungai Nil, lalu ke pantai, kemudian sampai ke tangan musuh Allah dan musuh Musa, yang kesemuanya mencerminkan kekerasan dan kekasaran serta diselubungi oleh ketakutan yang mencekam, tiba-tiba dilemparkan kepada bayi yang kecil itu, yang tidak memiliki sedikit pun kemampuan —dicampakkan kepadanya— cinta dan kasih sayang Allah. Segala sesuatunya pun, serta merta berubah. "Alangkah hebat kodrat kuasa Allah yang menjadikan cinta sedemikian lembut bagaikan perisai yang lumpuh di hadapannya segala hantaman; hempasan ombak dan gelombang tidak berdaya menghadapinya dan tirani dengan segala keangkuhan dan kekuatannya bertekuk lutut, sehingga tidak mampu menyentuh yang dilimpahi kasih Allah itu, kendati dia adalah bayi yang sedang menyusu, bahkan tidak mampu berucap." Demikian lebih kurang Sayid Quthub. Memang cinta kasih yang bersemai dalam hati seseorang dapat melahirkan sesuatu yang mustahil dalam pandangan kebiasaan. Benci diubahnya menjadi kasih dan musuh menjadi sahabat. Demikian, *wa Allâhu A'lam.*

❖ *Salim Rusydi Cahyono* ❖

## MAHD ( مَهْد )

Kata *mahd* ( مَهْد ) berasal dari *mahada – yamhadu – mahdan* ( مَهَدَ – يَمْهَدُ – مَهْدًا ), terdiri atas huruf *mîm, hâ',* dan *dâl,* yang pada dasarnya bermakna 'menyiapkan' dan 'memudahkan'. Dikatakan, *mahadtul-amra* ( مَهَدْتُ الأَمْرَ = aku menyiapkan sesuatu urusan) artinya memulainya. *Mahada wa mahhada wa tamahhadal-firâsya: basathahû* ( مَهَدَ وَمَهَّدَ وَتَمَهَّدَ الفِرَاشَ: بَسَطَهُ ) artinya membentangkan karpet/tikar. Segala sesuatu yang dibentangkan, seperti tikar misalnya disebut *al-mihâd* ( المِهَادُ ). *Mahdush-shabiy* ( مَهْدُ الصَّبِي ) adalah ayunan/tempat tidur bayi. Neraka jahanam disebut *mihâd* karena merupakan tempat berdiamnya orang-orang kafir.

Kata *mahd* ( مَهْد ) dan berbagai derivasinya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak enam belas kali, yaitu: QS. Ar-Rûm [30]: 44, Al-Muddatstsir [74]: 14, Adz-Dzâriyât [51]: 48; Al-Mâ'idah [5]: 110; Maryam [19]: 29; Âli 'Imrân [3]: 12, 46 dan 197; Thâhâ [20) 53; Az-Zukhruf [43]: 10; Al-Baqarah [2]: 206; Al-A'râf [7]: 41; Ar-Ra'ad [13]: 18; QS. Shâd [38]: 56; dan QS. An-Naba' [78]: 6.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 53 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 10, kata *mahd,* oleh sebagian ahli qira'ah membacanya dengan *mihâdan* ( مِهَادًا ). Ulama Kufah membacanya dengan *mahdan* ( مَهْدًا ). Adapun ulama lainnya, termasuk Abu Ubaid dan Abu Hatim membacanya denga *mihâdan* ( مِهَادًا ) dengan alasan adanya kesamaan dengan ayat yang terdapat di dalam QS. An-Naba', *'alam naj'alil-'ardha mihâdan* ( أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ). Di dalam QS. Thaha [20]: 53 tersebut dapat dipahami bahwa Allah swt. menempatkan manusia di bumi ini untuk menjalani kehidupan dunianya dalam rangka mempersiapkan bekal untuk kehidupan akhirat yang lebih tinggi. Demikian pula seorang bayi ditempatkan di dalam ayunan dan dididik untuk persiapan menghadapi kehidupan yang lebih mulia dan lebih baik di kemudian hari.

Kata *mahd* ( مَهْد ) di dalam QS. Maryam [19]: 29, oleh sebagian mufasir, diartikan dengan *sarîr* ( سَرِيْر =ranjang/tempat tidur) dalam bentuk

ayunan, dan sebagian yang lain mengatakan bahwa yang dimaksud *mahd* di situ ialah pangkuan ibunya sendiri. Kata *mahd* yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 110; Maryam [19]: 20; Âli 'Imrân [3]:46, semuanya berkaitan dengan perihal Nabi Isa as. bahwa ia mendapatkan keistimewaan dari Allah swt. dengan diberinya kemampuan berbicara ketika ia masih bayi (di dalam ayunan). Di antara ucapan Nabi Isa as. dalam membela ibunya terhadap berbagai tuduhan dari kaumnya, *qâla innî 'abd Allah 'âtâniyal-kitâba waja'alanî nabiyya* ( قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا = sesungguhnya aku ini hamba Allah, Dia memberiku Al-Kitab [Injil] dan Dia menjadikan aku seorang Nabi).

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 53; Az-Zukhruf [43]: 10; An-Naba' [78]:6 terdapat dua kata *mahd* ( مَهْد ) dan satu *mihâd*. Semuanya menjelaskan bahwa bumi ini diumpakanan sebagai hamparan yang dipersiapkan untuk didiami umat manusia. Sementara itu, kata *mihâd* ( مِهَاد ) yang menunjukkan kepada neraka sebagai tempat yang sejelek-jeleknya terulang di dalam enam ayat, dan kesemuanya beriringan dengan kata jahanam (QS. Al-Baqarah [2]: 206; Âli 'Imrân [3]: 12 dan 197; Al-A'râf [7]; 41; Ar-Ra'ad [13]: 18; dan Shâd [38]: 56. ❖ *H. Baharuddin HS* ❖

## MÂHIDÛN ( مَاهِدُوْن )

*Mâhidûn* adalah bentuk plural dari kata *mâhid*, bentuk *fâ'il* (pelaku) dari kata: *mahada – yamhadu – mahdan – mâhid* ( مَهَدَ – يَمْهَدُ – مَهْدًا – مَاهِدٌ = berakar dari huruf-huruf *mîm* ( م ), *hâ'* ( هـ ), dan *dâl* ( د ) menunjukkan arti 'meratakan' dan 'memudahkan'. Dari makna itu berkembang menjadi, antara lain 'menghamparkan' atau 'membentangkan', karena yang demikian membuat rata permukaannya sehingga mudah dilewati; 'menyusun' atau 'memperbaiki' karena yang demikian dapat memudahkan pemakaiannya; 'tempat tidur', karena ia terbentang rata sehingga nyaman dan mudah tidur; 'ayunan bayi', karena yang demikian memudahkan tidur bagi bayi, makna ini digunakan pula di dalam hadits Nabi, misalanya *uthlubil-'ilma minal-mahdi ilâl-lahdi* ( أُطْلُبِ الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ = tuntutlah ilmu dari ayunan (sejak kecil) sampai ke liang lahad [wafat]); 'tempat tinggal' karena biasanya tempat tinggal dibuat sedemikian rupa sehingga mudah mengatur urusan-urusan dan nyaman ditempati; dan 'mukadimah' karena yang demikian memudahkan pengenalan lebih lanjut tentang isi atau hakikatnya.

Kata *mâhidûn* ( مَاهِدُوْن ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an berulang enam belas kali dan kata *mâhidûn* sendiri hanya disebutkan satu kali, yaitu QS. Adz-Dzâriyât [51]: 48, berbunyi: *wal-'ardha farasynâhâ fani'mal-mâhidûn* ( وَٱلْأَرْضَ فَرَشْنَـٰهَا فَنِعْمَ ٱلْمَـٰهِدُونَ = Dan bumi pula Kami hamparkan (untuk kemudahan kamu mendiaminya); maka Kamilah sebaik-baik yang menghamparkannya). Dengan demikian, penggunaan kata *mâhidûn* di dalam ayat tersebut ditujukan kepada Allah swt. sebagai sebaik-baik yang menghamparkan bumi. Menurut Al-Qurthubi, penggunaan kata *al-mâhidûn* di dalam bentuk plural menunjukkan makna *at-ta'zhîm* ( التَّعْظِيْم = keagungan), maksudnya Dialah Allah yang menghamparkan bumi sedemikian rapi dan indah sehingga manusia dan makhluk-makhluk lainnya dapat dengan mudah melaksanakan urusan-urusannya. Ibnu Katsir menafsirkan kata *al-mâhidûn* di dalam ayat tersebut dengan (menjadikan bumi) terhampar bagi penghuninya.

Bentuk lain dari kata *mâhidûn* di dalam Al-Qur'an adalah (a) *yamhadûn* ( يَمْهَدُوْن ) disebutkan satu kali, yakni QS. Ar-Rûm [30]: 44, berkaitan dengan balasan bagi orang yang berbuat amal saleh kelak di akhirat. Umumnya ulama ahli tafsir berpendapat bahwa kata *yamhadûn* di dalam ayat itu berarti, 'dengan berbuat amal saleh di dunia', maka sesungguhnya mereka telah membuat tempat baginya yang menyenangkan di surga, seperti halnya ayunan bagi bayi; (b) *mahada* dan *tamhîd* ( مَهَدَ وَ تَمْهِيْد ) disebutkan di dalam satu ayat, yaitu QS. Al-Muddatstsir [74]: 14, berkaitan dengan orang yang menentang Al-Qur'an. Yakni, bahwa meskipun Allah telah melapangkan rezeki dan kekuasaan, namun mereka masih ingin di-

tambahkan. Bahkan, mereka menentang ayat-ayat Al-Qur'an. Akibat dari perbuatan itu, kelak mereka dimasukkan ke dalam neraka Saqar; (c) *mahd* ( مَهْد ) disebutkan lima kali, tiga kali berkaitan dengan Nabi Isa as., terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]:46, Al-Mâ'idah [5]: 110, dan Maryam [19]: 29, yakni Isa as. bersaksi atas kebenaran kesaksian ibunya (Maryam) tatkala masih kecil (bayi) yang masih di dalam ayunan. Isa as. berkata: *"Sesungguhnya aku ini hamba Allah, Dia memberiku Al-Kitab (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang Nabi; dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkati di mana saja aku berada, dan Dia memerintahkan kepadaku (mendirikan) shalat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup; dan berbakti kepada ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka; dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal, dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali"* (QS. Maryam [19]: 30-33). Dan dua kali berkaitan dengan bumi, terdapat di dalam QS. Thâhâ [20]: 53 dan Az-Zukhruf [43]: 10, yakni Allahlah yang menjadikan bumi ini sebagai hamparan; dan (d) *mihâd* ( مِهَاد ) disebutkan tujuh kali, lima kali berkaitan dengan neraka Jahanam sebagai tempat kembali yang paling jelek, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 206, dan satu kali berkaitan dengan tikar tidur penghuni neraka, yakni tikar yang terbuat dari api neraka, QS. Al-A'râf [7]: 41 dan satu kali berkaitan dengan bumi, yakni Allah yang menghamparkan bumi, seperti dinyatakan di dalam QS. An-Naba' [78]: 6.

Dengan demikian, penggunaan kata *mâhidûn* ( مَاهِدُوْن ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an adalah sesuai dengan makna denotatif kata itu sendiri, 'meratakan' dan 'memudahkan', yakni: bahwa Allahlah yang menghamparkan bumi sedemikian indah dan rapi untuk dihuni dan memudahkan penghuninya melaksanakan urusan-urusannya; surga adalah tempat tinggal bagi mereka yang berbuat amal saleh di dunia dan neraka adalah tempat tinggal bagi mereka yang mengingkari Allah dan Rasul-Nya (sejelek-jelek tempat tinggal). ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MAHÎN ( مَهِيْن )

Kata *mahîn* ( مَهِيْن ) berasal dari kata *hâna, yahûnu, hawanan, wa huwanan wa haunan* ( هَانَ – يَهُوْنُ – هَوَنًا و هُوَنًا – و هَوْنًا ), yang secara lughawi menurut Ibnu Faris berarti 'tenang atau hina' (*sakînah aw dzill* = سَكِيْنَة أَوْ ذِلّ ). Ibnu Manzhur mengartikannya sebagai *al-khizyu* ( الخِزْيُ = hina) atau 'lawan mulia' (*naqîdhul-'izzi* = نَقِيْضُ العِزّ ). Kata *haun* ( هَوْن ) atau *hîn* ( هِيْن ), demikian ia menambahkan, juga berarti 'lunak, lembut dan konsisten' (*ar-rifq wal lîn wat tatsabbut* = الرِّفْق وَاللِّيْن وَالتَّثَبُّت ), seperti sifat Nabi Muhammad saw. yang berjalan dengan lemah lembut atau pelan-pelan. Ibrahim Anis mengartikan kata *haun* ( هَوْن ) sebagai 'hormat, rendah hati, lemah lembut' (*al-waqâr wat-tawâdhu' war-rifq* = الْوَقَار وَالتَّوَاضُع وَالرِّفْق ). Selain itu, ia juga mengartikan kata *haun* ( هَوْن ) sebagai 'mudah dan ringan', seperti ungkapan: *hawwanal amra 'alaih* ( هَوَّنَ الأَمْرَ عَلَيْهِ ), maksudnya adalah 'ia memudahkan pekerjaan dan meringankannya' (*sahhalahû wa khaffafahû* = سَهَّلَهُ وَخَفَّفَهُ ).

Berangkat dari pengertian kata *haun* ( هَوْن ) tersebut, dapat dinyatakan bahwa kata *mahîn* ( مَهِيْن ) berarti hina, lemah lembut, rendah hati. Namun, di dalam pemakaiannya, terutama di dalam Al-Qur'an, kata *mahîn* ( مَهِيْن ) lebih sering mengandung arti 'hina', sepeti akan dijelaskan lebih lanjut.

Kata *mahîn* ( مَهِيْن ) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. As-Sajadah [32]: 8, QS. Az-Zukhruf [43]: 52, QS. Al-Qalam [68]: 10, dan QS. Al-Mursalât [77]: 20. Adapun kata *muhîn* ( مُهِيْن ), yang seakar dengan *mahîn* ( مَهِيْن ) disebut 14 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 90, QS. Âli 'Imrân [3]: 178, QS. An-Nisâ' [4]: 14, 37,102 dan 151, QS. Al-Hajj [22]: 57, QS. Luqmân [31]: 6, QS. Al-Ahzâb [33]: 57, QS. Sabâ' [34]: 14, QS. Ad-Dukhân [44]: 30, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 9, dan QS. Al-Mujâdalah [58]: 5, 16. Kata *muhân* ( مُهَان ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 69; di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau yang akan datang) kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 18; di dalam bentuk *mashdar*

( مَصْدَر = bentuk infinitif) disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 93, QS. An-Nahl [16]: 59, QS. Al-Furqân [25]: 63, QS. Fushshilat [41]: 17, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 20; di dalam bentuk (*shîghah mubâlaghah* = superlatif) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 9, 21 dan QS. An-Nûr [24]: 15; di dalam bentuk *af'âl tafdhîl* ( أَفْعَال التَّفْضِيل = kata kerja yang menunjukkan tingkat perbandingan) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 27.

Kata *mahîn* ( مَهِين ) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 8 disebut berkaitan dengan penciptaan anak cucu atau keturunan manusia yang berasal dari saripati atau air hina (air mani). Sperma laki-laki dinamai *sulâlah* ( سُلَالَة ) karena ia tercampur dengan sulbinya. Kata *mahîn* ( مَهِين ) di sini berarti 'lemah atau hina'. Maksudnya, Allah menjadikan keturunan manusia dari saripati air yang lemah dan hina.

Kata *mahîn* ( مَهِين ) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 52 disebut berkaitan dengan kisah Musa dan Firaun. Di dalam bentuk pernyataan, Firaun berkata, "Bukankah aku lebih baik dari orang yang hina ini dan hampir tidak dapat menjelaskan perkataannya (maksudnya Nabi Musa)." Yang dimaksud dengan *mahîn* ( مَهِين ) di dalam ayat ini adalah Nabi Musa sendiri karena ia hidup di dalam keadaan fakir dan situasi yang kurang menguntungkan sehingga Firaun menyombongkan diri terhadapnya.

Kata *mahîn* ( مَهِين ) di dalam QS. Al-Qalam [68]: 10 berkaitan dengan larangan mengikuti orang-orang yang banyak bersumpah lagi hina. Yang dimaksud dengan hina di sini ialah hina pendapat atau banyak berbuat jahat. Ada pula yang memahaminya dengan arti 'banyak bergunjing'. Al-Qurthubi menulis beberapa pendapat sahabat berkaitan dengan maksud kata *mahîn* ( مَهِين ) di dalam ayat ini. Menurut Mujahid, *mahîn* ( مَهِين ) di sini ialah 'lemah hati', Ibnu Abbas mengartikannya sebagai 'banyak berdusta', sedangkan Al-Hasan dan Qatadah memahaminya sebagai 'banyak berbuat jahat'. Ada lagi yang menyatakan, 'hina pada sisi Allah'.

Kata *mahîn* ( مَهِين ) di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 20 berkaitan pula dengan penciptaan keturunan manusia. Di dalam bentuk pernyataan, Tuhan mengatakan, "Bukankah Kami menciptakan kamu dari air hina?"

Selain yang disebut di atas, semua kata *muhîn* ( مُهِين ) di dalam Al-Qur'an selalu dihubungkan dengan kata *'adzâb* ( عَذَاب ), yaitu azab yang menghinakan.

Adapun kata *ahânanî* ( أَهَانَنِي ) dalam bentuk *fi'l mâdhî* ( فِعْل مَاضِي = kata kerja yang menunjukkan waktu lampau) yang disebut di dalam QS. Al-Fajr [89]: 16 berkaitan dengan sikap mental seseorang bila ia ditimpa cobaan atau ia mendapat kesempitan di dalam hidup. Ia berkata, "Tuhanku telah menghinaku." Kata *yuhînu* ( يُهِينُ ) di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau akan datang) yang terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 18 disebut di dalam konteks pembicaraan mereka yang dihinakan Allah; maka, tidak seorang pun yang akan memuliakannya.

Kata *hawnan* ( هَوْنًا ) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 63 lebih tepat diberi makna 'rendah hati', yaitu sesuai dengan konteksnya yang menceritakan sifat-sifat hamba Allah yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati atau tidak sombong. Semua kata *hûn* ( هُوْن ) di dalam Al-Qur'an berarti 'hina' dan selalu dihubungkan dengan kata azab, kecuali kata *hûn* di dalam QS. An-Nahl [16]: 59. Meskipun dengan makna 'hina', konteksnya berbeda. Kata *hûn* ( هُوْن ) di sini berkaitan dengan sikap orang-orang zaman Jahilyiah yang merasa hina dan sangat malu jika memunyai anak perempuan; bahkan, mereka lebih suka menguburkannya hidup-hidup daripada membiarkannya hidup. Sementara itu, kata *hayyinun* ( هَيِّنٌ ) dan *ahwan* ( أَهْوَن ) lebih tepat diartikan 'lebih mudah', yaitu sesuai dengan konteksnya, bahwa menghidupkan manusia kembali mudah bagi Allah dibandingkan penciptaan pertama kali. Kata *ahwan* ( أَهْوَن ) yang disandarkan kepada Allah dipahami juga dengan arti 'mudah', bukan lebih mudah, walaupun bentuknya *af'âl at-tafdhîl* karena bagi Allah semua mudah. Bila dikatakan

'lebih mudah' maka dapat timbul kesan bahwa bagi-Nya ada yang banyak kemudahannya dan ada pula yang kurang. Karena itu, semua dipahami dengan arti 'mudah'.

Kata *hayyinun* ( هَيِّنٌ ) di dalam QS. An-Nûr [24]: 15 lebih tepat diartikan sebagai 'ringan', yaitu sesuai dengan konteks tentang sifat-sifat orang yang suka menerima berita bohong dari mulut ke mulut, yang dianggap ringan saja; padahal, pada sisi Allah besar. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## MAHMÛD ( مَحْمُوْد )

Kata *mahmûd* adalah *ism maf'ûl* ( إِسْم مَفْعُوْل ) yang berbentuk *mudzakkar* ( مُذَكَّر ) dari kata *hamida – yahmadu – hamdan* ( حَمِدَ – يَحْمَدُ – حَمْدًا ) dan bentuk *muannats* ( مُؤَنَّث )-nya adalah *mahmûdâh* ( مَحْمُوْدَة ). Kata *hamida* tersusun dari huruf *ha', mîm,* dan *dâl* yang hanya memunyai satu makna dasar, yaitu *madaha* ( مَدَحَ = memuji), lawan dari kata *dzamma* ( ذَمَّ =mencela). Semua kata yang menjadi turunan dari kata tersebut tidak terlepas dari makna dasarnya. Kualitas makna *hamida* ( حَمِدَ ) lebih tinggi daripada *madaha* ( مَدَحَ ) karena *madaha* hanya digunakan untuk memuji manusia, baik karena adanya kelebihan yang dimilikinya maupun hanya untuk maksud-maksud tertentu dan tidak pernah digunakan untuk Tuhan, sedangkan *hamida,* di samping digunakan untuk memuji manusia yang memang memiliki sifat-sifat yang sangat terpuji, seperti Nabi saw. dinamakan Muhammad, juga digunakan untuk memuji Tuhan.

Kata *mahmûd* ( مَحْمُوْد ) dan kata lain yang seasal dengannya disebutkan sebanyak 68 kali di dalam Al-Qur'an di berbagai surah dan ayat dengan rinci: satu kali di dalam bentuk *fi'l* (kata kerja), 43 kali di dalam bentuk *ism* (kata benda), 19 kali di dalam bentuk sifat, dan 5 kali di dalam bentuk nama orang. Kata *mahmûd* sendiri hanya disebutkan sekali, yaitu pada QS. Al-Isrâ' [17]: 79.

Penggunaan kata *mahmûd* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79 berfungsi sebagai sifat dari kata *maqâman* ( مَقَامًا = tempat, posisi, kedudukan) sehingga menjadi *maqâman mahmûdan* ( مَقَامًا مَحْمُوْدًا ) yang berarti 'tempat, posisi, kedudukan yang terpuji'. Di dalam ayat tersebut, Rasulullah diperintahkan Allah agar bangun pada sebagian malam untuk menunaikan shalat tahajud sebagai ibadah *nâfilah* (ibadah yang wajib bagi Nabi saw. tetapi sunah bagi umatnya) agar kelak dibangkitkan dalam kedudukan yang terpuji (*maqâman mahmûdan*).

Para ulama berbeda pendapat tentang maksud dari *maqâman mahmûdan* di dalam ayat tersebut. Setidak-tidaknya ada empat pendapat mengenai hal tersebut. **Pertama,** Nabi menempati kedudukan terpuji di akhirat karena beliau yang akan memberi syafaat kepada umat manusia. Pendapat ini didasarkan pada riwayat yang mengatakan bahwa pada Hari Kiamat, semua umat mendatangi nabi masing-masing untuk meminta syafaat, tetapi semuanya menolak sehingga mereka mendatangi Nabi Muhammad saw. dan beliau memenuhinya. Maka, ketika itu beliau menduduki posisi yang terpuji (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Juga riwayat Abu Hurairah yang mengatakan bahwa Nabi saw. pernah ditanya tentang maksud *maqâman mahmûdan* di dalam ayat tersebut dan beliau menjawab bahwa maksudnya adalah memberi syafaat (HR. At-Turmudzi). **Kedua,** *maqâman mahmûdan* adalah kedudukan Nabi saw. yang membawa panji pujian, *liwa'ul-hamdi* ( لِوَاءُ الْحَمْدِ ). Pendapat ini didasarkan pada riwayat Abu Sa'id Al-Khudri yang mengatakan bahwa Rasulullah bersabda, "Aku adalah pemimpin anak cucu Adam pada Hari Kiamat dan di tanganku aku memegang bendera pujian dan seluruh Nabi as. berada di bawah panjiku." (HR. At-Turmuzi). **Ketiga,** maksud dari *maqâman mahmûdan* adalah bahwa Nabi saw. duduk bersama Allah di kursinya. Pendapat ini dikemukakan oleh suatu kelompok tertentu dengan alasan bahwa Allah kelak dapat dilihat hamba-Nya, sebagaimana di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 22. **Keempat,** *maqâman mahmûdan* adalah kedudukan Nabi yang terpuji karena mengeluarkan orang dari neraka dengan syafaatnya.

Di samping itu, ada lagi pendapat yang

mengatakan bahwa *maqâman mahmûdan* adalah suatu tempat Nabi saw. memberi syafaat kepada umatnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Jarir At-Tabari dengan mengutip hadits riwayat Abu Hurairah. Ibnu Katsir menafsirkannya dengan suatu kedudukan tempat seluruh makhluk memuji Nabi saw.

Di antara empat pendapat di atas, yang paling kuat adalah pendapat pertama, yaitu beliau menempati kedudukan yang terpuji di akhirat ketika dibangkitkan karena beliau memberikan syafaat kepada manusia. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## MAHRÛM ( مَحْرُوْمٌ )

Kata *mahrûm* ( مَحْرُوْمٌ ) adalah bentuk yang menunjukkan objek (*ism maf'ûl*) dari kata kerja *haruma, yahrumu, haraman/harâman* ( حَرُمَ يَحْرُمُ حَرَمًا وَحَرَامًا ). Menurut Ibnu Faris, semua kata yang berasal dari akar kata *ha – ra,* dan *mim* mengandung arti 'larangan' dan 'penegasan'. Cambuk yang tidak lentur disebut *sauthun muharramun* ( سَوْطٌ مُحَرَّمٌ = cambuk kaku) karena tidak bisa dimainkan dengan mudah dan seolah-olah ada yang melarangnya. Mekah dan Madinah disebut *haramân/ haramain* ( حَرَمَانِ/حَرَمَيْنِ ) karena kemuliaan kedua kota tersebut dan larangan melakukan beberapa hal yang diperbolehkan di luar kedua kota tersebut. Orang *ihrâm* ( إِحْرَامٌ ), yaitu orang yang sedang melakukan rangkaian ibadah haji atau umrah yang ditandai dengan memakai pakaian tertentu pada miqat-tempat yang telah ditetapkan. Disebut demikian karena adanya larangan melakukan hal-hal yang dibolehkan di luar ihram seperti berburu dan menggauli istri. Selanjutnya jika melakukan haji, orang Arab melepaskan pakaiannya dan tidak memakainya ketika berada di tanah suci; pakaian itu dinamakan *harîm* ( حَرِيْمٌ ). Bulan Zulqaiddah, Zulhijja, Muharram, dan Rajab dinamai bulan *haram* ( حَرَمٌ ) karena pada bulan-bulan itu dilarang berperang. Orang yang menahan diri untuk tidak meminta-minta meskipun ia sangat miskin disebut *mahrum* ( مَحْرُوْمٌ ). Demikian pula orang yang tidak boleh dikawini disebut *mahram* ( مَحْرَمٌ ).

Kata *mahrûm* ( مَحْرُوْمٌ ) dan semua kata yan seakar dengannya terulang 83 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan kata *mahrûm* ( مَحْرُوْمٌ ) sendiri terulang sebanyak empat kali dengan bentuk *mufrad, mahrûm* ( مَحْرُوْمٌ ) dua kali, yaitu di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25 dan bentuk *jam' mudzakkar sâlim, mahrûmûn* ( مَحْرُوْمُوْنَ ) dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 dan QS. Al-Qalam [68]: 27.

Penggunaan bentuk *mufrad, mahrûm* ( مَحْرُوْمٌ ) yang terdapat pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25 digunakan dengan arti 'orang miskin yang tidak meminta-minta'. QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 berbicara dalam konteks orang-orang yang bertakwa yang akan dimasukkan dan bersenang-senang di dalam surga, salah satu ciri orang tersebut ialah menetapkan sebagian harta yang dimilikinya sebagai *haq* untuk *as-sâ'il* ( السَّائِل = orang-orang yang meminta-minta) dan *al-mahrûm* ( الْمَحْرُوْمِ = orang-orang yang tidak meminta-minta), sedangkan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25 berbicara dalam konteks orang-orang yang dikecualikan dari sifat pembawaan manusia yang tidak baik, yaitu bersifat *halû'â* ( هَلُوْعًا = kikir dan berkeluh-kesah). Salah satu yang dikecualikan dari orang-orang yang memiliki sifat buruk seperti itu ialah orang yang menetapkan sejumlah hartanya sebagai *haq* untuk *as-sâ'il* ( السَّائِل = orang-orang yang meminta-minta) dan *al-mahrum* ( الْمَحْرُوْمِ = orang-orang yang tidak meminta-minta).

Kata *haq* ( حَقٌ ) ada yang menafsirkannya sebagai zakat dengan alasan bahwa pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 24–25, kata *haq* dirangkaikan dengan kata *ma'lûm* (tertentu [jumlahnya]) dan pemberian yang tertentu jumlahnya adalah zakat, sedangkan sedekah atau pemberian di luar zakat jumlahnya tidak ditentukan. Ada juga yang menafsirkannya sebagai sedekah atau pemberian di luar zakat dengan alasan bahwa ayat itu turun pada periode Mekah sementara zakat baru diwajibkan pada periode Madinah.

Kata *as-sâ'il* ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dan Said bin Musayyab dan yang lainnya sebagai orang yang meminta-minta karena desakan

kebutuhannya (kemiskinannya), sedangkan untuk kata *al-mahrûm* ( الْمَحْرُوْمُ ), ulama berbeda di dalam memberikan penjelasan. Ibnu Abbas dan Said Ibnu Musayyab menafsirkannya dengan *al-muhâraful-lazî laisa lahû fil-islâmi sahmun* ( الْمُحَارَفُ الَّذِى لَيْسَ لَهُ فِى الْإِسْلَامِ سَهْمٌ = orang sial yang tidak memiliki andil di dalam Islam), dalam arti ia tidak ikut berjihad sehingga tidak memperoleh bagian dari harta rampasan. Hal yang senada dikemukakan oleh Al-Hasan dan Muhammad bin Hanafiyyah bahwa yang dimaksud dengan *al-mahrûm* ( الْمَحْرُوْمُ ) ialah orang yang datang setelah pembagian harta rampasan dan ia tidak punya saham atau tidak ikut di dalam perang tersebut. Selanjutnya Aisyah menafsirkan kata *al-mahrûm* ( الْمَحْرُوْمُ ) dengan orang sial yang tidak memiliki penghasilan cukup di dalam pekerjaannya. Qatadah dan Az-Zuhri menafsirkan *al-mahrûm* dengan orang susah yang menjaga diri dengan tidak meminta-minta sehingga orang tidak mengetahui keadaannya yang sulit. Ikrimah menafsirkan *al-mahrûm* ( الْمَحْرُوْمُ ) dengan orang yang tidak memiliki sisa harta. Zaid bin Aslam menafsirkan *al-mahrûm* dengan orang yang sawah dan kebunnya atau hartanya yang lain terkena musibah berupa banjir dan semacamnya. Ini sejalan dengan apa yang dikernukakan oieh Abu Qalabah yang menceritakan bahwa ada seorang penduduk Yamamah yang hartanya habis (hancur) karena banjir, lalu salah seorang sahabatnya berseru bahwa orang ini adalah orang yang *mahrûm* (orang yang sial) maka hendaknya kalian membantunya. Selanjutnya, Abdurrahman bin Hamid mengemukakan bahwa *al-mahrum* ialah budak atau hamba sahaya. Ada lagi riwayat yang mengemukakan bahwa yang dimaksud *al-mahrum* adalah anjing yang disebutkan di dalam kisah Umar bin Abdul 'Aziz, di mana suatu ketika ia berada di jalanan Mekah, tiba-tiba datang seekor anjing, lalu Umar mengambil daging kambing di bagian leher dan melemparkannya (memberikannya) kepada anjing tersebut sambil berkata, "orang-orang mengatakan bahwa ia (anjing itu) adalah *al-mahrum*. Dari penjelasan dan penafsiran yang berbeda-beda tersebut dapat disimpulkan bahwa kesemua itu dapat dimasukkan sebagai contoh-contoh atau kasus-kasus yang dapat dianggap sebagai penafsiran kata *al-mahrum* ( الْمَحْرُوْمُ ) sehingga Al-Qurthubi cenderung memilih penafsiran yang lebih luas yang dikemukakan oleh Ibnu Wahab dari Malik, yang mengatakan bahwa *al-mahrûm* ialah orang yang tidak memperoleh rezeki. Demikian halnya Ibnu Jarir yang menafsirkan *al-mahrum* ( الْمَحْرُوْمُ ) dengan orang yang tidak memunyai harta, apa pun penyebabnya atau orang yang kehilangan hartanya apakah karena ia tidak mampu mengelolanya sehingga bangkrut atau hartanya hancur (hilang) karena bencana. Sejalan dengan ayat tersebut di atas yang mengisyaratkan adanya hak orang miskin terhadap harta orang yang kaya, terdapat riwayat dari Anas bin Malik sebagaimana yang dinukil oleh Ibnu Katsir di dalam tafsirnya bahwa Nabi saw. bersabda: celakalah bagi orang-orang kaya di Hari Kiamat lantaran orang-orang fakir menuntut mereka dengan mengadu pada Tuhan dengan mengatakan: "Wahai Tuhanku, mereka (orang kaya) itu telah menganiaya kami dengan tidak memberikan hak kami yang telah Engkau wajibkan atas mereka." Lalu, Allah swt. berkata, "Demi kebesaran dan keagungan-Ku, Aku pasti akan menjadikanmu orang dekat-Ku dan menjadikan mereka orang jauh dari-Ku (dari rahmat-Ku)." Setelah itu, Nabi kemudian membacakan ayat: *wafî amwâlihim haqqun lissâili walmahrûm* ( وَفِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ = di dalam harta mereka terdapat *haq* bagi [orang-orang miskin] yang meminta-minta maupun yang tidak meminta-minta). Hadits tersebut disebutkan oleh As-Sa'labiy. Adapun dua ayat lainnya yang menggunakan bentuk jamak, *mahrûmûn* ( مَحْرُوْمُوْنَ ) yang terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 dan QS. Al-Qalam [68]: 27 mengacu pada arti 'tidak memperoleh hasil dari apa yang ditanam'. QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 merupakan rangkaian dari ayat sebelumnya yang merupakan iktibar yang diberikan oleh Allah yang ditujukan kepada orang yang tidak percaya adanya kebangkitan setelah mati. Salah satu iktibar yang dikemuka-

kan di situ adalah proses pertumbuhan tanaman. Allah menegaskan bahwa Dialah yang menumbuhkan tanaman yang mereka tanam, (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 64–67). Dengan menyadari bahwa bukanlah manusia yang kuasa di dalam hal itu; akan tetapi, Allahlah satu-satunya yang menguasainya maka demikianlah halnya kebangkitan makhluk setelah mengalami kehancuran, meskipun manusia tidak mampu menjangkaunya; namun, Allah Maha Kuasa untuk itu.

Selanjutnya QS. Al-Qalam [68]: 27 juga merupakan rangkaian dari ayat-ayat sebelumnya yang memberikan tamsil (perumpamaan) terhadap orang-orang kafir yang telah ditimpakan cobaan sebagaimana cobaan yang ditimpakan kepada pemilik kebun, ketika mereka bersumpah (memastikan, tanpa bersandar kepada Allah) bahwa mereka sungguh-sungguh akan memetik hasilnya di pagi hari dan mereka tidak akan menyisihkan hak fakir miskin. Allah telah mendatangkan malapetaka ketika mereka sedang tidur dengan menjadikan kebun itu hancur (hangus terbakar) sehingga kelihatan hitam seperti malam yang gelap gulita. Pada pagi harinya, mereka berangkat sembunyi-sembunyi supaya tidak dilihat oleh orang-orang miskin dengan maksud agar mereka dapat memetik hasil kebunnya tanpa diberikan kepada orang-orang miskin tersebut. Tatkala mereka melihat kebun itu, mereka berkata, "sesungguhnya kita benar-benar orang yang sesat jalan." Di dalam arti mereka mengira itu bukan kebunnya dan mereka hanya salah jalan; namun, ketika mereka yakin bahwa itu benar-benar adalah kebunnya maka mereka pun berkata *bal nahnu mahrûmûn* ( بَلْ نَحْنُ مَحْرُوْمُوْنَ = bahkan kita benar-benar *mahrûmûn* [sial]) sebagai tanda penyesalan dan kesedihan.
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MAJÂLIS ( مَجَالِس )

Kata *majâlis* ( مَجَالِس ) berarti 'majelis-majelis atau tempat-tempat duduk'. Kata ini adalah bentuk jamak dari *majlis* ( مَجْلِس ), berasal dari verba *jalasa* ( جَلَسَ ) yang berarti 'duduk'. *Jalasa* ( جَلَسَ ) pada mulanya dibentuk dari *al-jals* ( الْجَلْسُ ), 'tempat yang keras di tanah, tanah tinggi, bukit, batu besar yang biasa diduduki manusia'. Makna *jalasa* ( جَلَسَ ) pada mulanya berarti 'bermaksud menempati tempat yang keras di tanah untuk diduduki', kemudian lambat laun menunjuk pada 'duduk' secara umum.

Di dalam Al-Qur'an, kata *majâlis* ( مَجَالِس ) jamak dari *majlis* ( مَجْلِس ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 11. Oleh Ath-Thabarsi dikatakan, *majâlis* ( مَجَالِس ) pada ayat tersebut dapat menunjuk pada majelis Nabi Muhammad saw. dan juga majelis-majelis zikir secara umum. Ayat yang memuat kata *majâlis* ( مَجَالِس ) ini menuntut umat Islam agar bersikap lapang dada, memberikan tempat duduk kepada orang-orang Muslim yang dihormati, yang belum kebagian tempat duduk dalam suatu majelis. Ayat ini turun berkenaan dengan sikap umat Islam di masa Nabi Muhammad saw. yang selalu ingin tempat duduknya berdekatan dengan tempat duduk Nabi. Ketika Nabi membawakan pengajian di serambi masjid, datang beberapa sahabat yang pernah ikut perang Badar, yang menyebabkan mereka yang duduk di dekat Nabi terpaksa berdiri karena menghormati para sahabat peserta Perang Badar, baik Muhajirin maupun Anshar. Mereka meminta kepada sejumlah hadirin itu agar mereka yang bukan *ahl Badr* ( أَهْلُ بَدْرٍ = peserta perang Badar) agar memberikan tempat duduk pada mereka yang berdiri itu. Mereka yang disuruh itu menampakkan kekurangsenangan mereka karena sikap Nabi yang mengutamakan para sahabat dari peserta perang Badar. Kekurangsenangan itu dimanfaatkan oleh orang-orang munafik dengan berkata, "Bukankah kalian beranggapan bahwa Nabi bersikap adil terhadap semua orang. Demi Tuhan, ia telah berlaku tidak adil pada kalian." Ada beberapa orang yang mendapat tempat duduk dan senang berada di dekat Nabi, lalu disuruh berdiri dan tempat duduknya diberikan kepada orang lain. Melapangkan tempat untuk orang lain adalah

perbuatan mulia yang dapat menyebabkan Tuhan melapangkan tempat bagi mereka di dalam surga. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## MAJÎD ( مَجِيد )

Kata *majîd* ( مَجِيد ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *mîm, jîm,* dan *dâl,* yang makna dasarnya adalah *mencapai batas,* tetapi ia hanya digunakan untuk hal-hal baik dan terpuji lagi mulia. Kejayaan dan kemuliaan yang merupakan puncak kemenangan/keberhasilan dinamai *majd* ( مَجْد ). Unta yang makan hingga kenyang dinamai *majûd* ( مَجُود ).

Dalam Al-Qur'an, kata *majîd* ditemukan sebanyak empat kali, masing-masing dua kali sebagai sifat Allah (QS. Hûd [11]: 73 dan al-Burûj [85]: 15) serta dua kali pula sebagai sifat Al-Qur'an (QS. Qâf [50]: 1 dan al-Burûj [85]: 21). Tidak ada ayat selainnya yang menggunakan akar kata tersebut, walau dalam bentuk lain. Agaknya penyifatan Al-Qur'an sebagai *majîd* mengisyaratkan bahwa jalan meraih kejayaan *(al-majd)* adalah dengan mengikuti tuntunan-tuntunan Al-Qur'an *al-Majîd.*

Al-Qur'an yang merupakan kalam Ilahi telah mencapai puncak, sehingga bukan saja ada kalimat-kalimat yang berlebih atau berkurang tetapi juga tidak akan datang lagi petunjuk wahyu kepada manusia, karena Al-Qur'an telah mencapai puncak keindahan, serta batas akhir dari kehadiran wahyu-wahyu Ilahi.

Ar-Râzi mengemukakan bahwa sifat *al-Majîd,* mengandung dua hal pokok; yaitu kemuliaan yang sempurna dan keluasan dalam kebajikan.

Imam Ghazali dalam bukunya *Syarh Asmâ' al-Husnâ,* hanya mengetengahkan tiga baris penjelasan tentang sifat Allah ini. Menurutnya, *al-Majîd* adalah Yang mulia Dzat-Nya, Yang indah perbuatan-Nya dan Yang banyak anugerah-Nya. Sifat ini menurut Al-Ghazali menghimpun makna-makna yang terkandung pada sifat-sifat *al-Jalîl* ( جَلِيل ), *al-Wahhâb* ( الْوَهَّاب ), dan *al-Karîm* ( الْكَرِيم ). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MAJNÛN ( مَجْنُون )

Kata *majnûn* ( مَجْنُون ) disebut sebelas kali di dalam Al-Qur'an. Secara etimologis, kata ini berasal dari kata *janana* ( جَنَن ) yang pada mulanya berarti 'tertutup'. Dari kata ini terbentuk berbagai kata lain, seperti *janîn* ( جَنِين ), yaitu 'anak yang masih di dalam kandungan' karena ia masih tertutup oleh perut ibunya. *Jinn* ( جِن ), yaitu 'makhluk halus' karena hakikatnya makhluk ini tidak diketahui atau karena wujudnya tertutup bagi pandangan mata kepala manusia. Kebun yang dipenuhi tumbuh-tumbuhan sehingga menutupi pandangan mata dinamai *jannah* ( جَنَّة ). Surga juga dinamai *jannah* ( جَنَّة ) karena hakikatnya tertutup bagi pengetahuan manusia karena di sana terdapat hal-hal yang tidak pernah terlihat oleh mata, terdengar oleh telinga, serta terjangkau oleh pemikiran manusia. Dari sinilah seorang yang tidak waras/gila dinamai *majnûn* ( مَجْنُون ) karena akalnya tertutup untuk berpikir. Makna yang terakhir inilah yang dimaksud oleh Al-Qur'an dengan kata *majnûn* ( مَجْنُون ). Rasul-rasul yang menjadi sasaran cemoohan orang-orang kafir dengan menggunakan kata *majnûn* ( مَجْنُون ) ialah [1] Nabi Nuh (QS. Al-Qamar [54]: 9), [2] Nabi Musa (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 27), dan [3] Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Hijr [15]: 6).

Setiap Al-Qur'an menyebut kata *majnûn* ( مَجْنُون ) selalu digunakan sebagai ucapan cemoohan terhadap rasul Allah dan cemoohan itu selalu berasal dari orang-orang yang tidak membenarkan ayat-ayat Allah. Sebagai ungkapan cemoohan, kata tersebut digunakan tidak dengan arti yang sebenarnya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## MAJÛS ( مَجُوس )

*Majûs* ( مَجُوس ) adalah bentuk jamak dari *majûsî* (مَجُوسِي) yang artinya 'orang-orang yang menganut agama Majusi', dan agamanya disebut *majûsiah* ( مَجُوسِيَّة ). Di dalam *Lisânul-'Arab* dijelaskan bahwa menurut satu versi, *majûs* ( مَجُوس ) adalah nama satu generasi yang dikenal atau nama satu kabilah. Menurut versi lain, *majûs* ( مَجُوس ) di dalam bahasa Persia adalah nama orang, yaitu *minj kusy* yang artinya 'orang yang

kecil kedua telinganya'. Ia adalah orang yang pertama menganut agama Majusi dan mendakwahkannya kepada orang lain. Nama ini kemudian diarabkan dan Imruul Qais pun telah menggunakannya di dalam syairnya dengan ungkapan *ka nâri majûs* ( كَنَارِ مَجُوْس = seperti api orang-orang Majusi). Ungkapan ini menunjukkan adanya praktik pemujaan api yang dilakukan oleh orang-orang Majusi.

*Penganut Majusi meyakini kesucian api*

Di dalam Al-Qur'an kata *majûs* ( مَجُوْس ) ditemukan sekali, yaitu pada QS. Al-Hajj [22]: 17. Ayat ini berbicara tentang pengelompokkan manusia dari sudut keyakinan agamanya, yaitu orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi dan Kristen, orang musyrik, dan orang-orang Sabi'in serta Majusi. Tiga kelompok pertama jelas statusnya; orang Mukmin memercayai risalah Nabi Muhammad dan Al-Qur'an, orang Yahudi dan Kristen sebagai *ahlul-kitâb* mengakui Nabi Musa dan Isa serta kitab Taurat dan Injil, sedangkan orang musyrik adalah penyembah berhala. Sementara itu, orang-orang Sabi'in dan Majusi tidak memunyai status sejelas itu. Para ulama berbeda pendapat tentang keduanya. Mayoritas memandang keduanya tidak termasuk ahli Kitab dan minoritas memasukkan/ memperlakukannya sebagai ahli Kitab.

Menurut Ath-Thabathabai, Majusi dikenal sebagai orang-orang yang beriman kepada Zardasyt dan Kitab Suci Avesta. Namun, tentang sejarah dan masa munculnya sangat tidak jelas, seolah-olah beritanya terputus. Mereka kehilangan kitab itu ketika Alexander Yang Agung menguasai Iran. Kemudian, penulisannya diperbarui pada masa raja-raja Sasan. Karena itu, sulit menemukan mazhab mereka yang sebenarnya. Hanya saja, satu hal yang dapat diterima, mereka mengakui adanya dua kodrat bagi pengaturan alam ini, yaitu kodrat kebaikan dan kodrat kejahatan, *yazdan* dan *ahriman* atau cahaya dan kegelapan. Mereka meyakini kesucian api serta mendekatkan diri kepada malaikat dengan tidak membuat berhala sesembahan. Mereka memunyai kuil-kuil api di Iran, Cina, India, dan tempat lain. Ath-Thabari menjelaskan bahwa orang-orang Majusi adalah orang-orang yang memuliakan api dan melakukan kebaktian kepadanya. Asy-Syahrastani juga menjelaskan keyakinan dualisme di kalangan Majusi yang mengakui adanya dua kodrat yang keduanya mengatur dan *qadîm* ( قَدِيْم = tidak berpermulaan). Namun, menurut dia, orang-orang Majusi asli meyakini bahwa kedua kodrat tersebut tidak mungkin *qadîm* ( قَدِيْم = tidak berpermulaan); wujud cahaya adalah tanpa permulaan dan wujud kegelapan diciptakan. Sementara itu, Ar-Razi menerangkan bahwa orang-orang Majusi adalah pengikut *mutanabbî* ( مُتَنَبِّي = orang yang mengklaim kenabian), bukan nabi yang sebenarnya.

Muhammad Rasyid Ridha menyebutkan pendapat mayoritas ulama yang memandang orang-orang Majusi diperlakukan sebagai Ahli Kitab dalam kewajiban membayar *jizyah* ( جِزْيَة = pajak yang diambil dari non-Muslim) saja. Imam Abu Saur (sahabat Imam Syafi'i) memandang mereka sebagai Ahli Kitab. Di dalam kitab *Al-Farq bainal-Firaq* karya Al-Baqhdadi dijelaskan bahwa orang-orang Majusi mengklaim kenabian Zardasyt. Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha sendiri termasuk orang yang memandang Majusi sebagai Ahli Kitab. Ia mengemukakan alasan bahwa sebutan musyrik tidak digunakan

bagi Majusi. Al-Qur'an menyebutkan orang-orang musyrik satu jenis dan Ahli Kitab satu jenis yang lain dengan cara menghubungkan keduanya dengan (*'athf* = عَطْفٌ ). Cara ini mengakibatkan adanya perbedaan antara keduanya. Bahkan, di dalam Al-Qur'an dibedakan antara Yahudi dan Nasrani (QS. Al-Hajj [22]: 17 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 82) sebagaimana antara Sabi'in dan Majusi (QS. Al-Hajj [22]: 17). Pengertian yang segera tertangkap dari kata *musyrikîn* ( مُشْرِكِيْنَ ) pada masa turunnya Al-Qur'an adalah orang-orang musyrik Arab sendiri. Mereka tidak memiliki kitab dan tidak pula memiliki sesuatu yang menyerupai kitab. Bahkan, mereka adalah orang-orang yang tidak dapat menulis dan membaca.

Menurut Ridha, Sabi'in dan Majusi memiliki kitab yang mereka yakini sebagai kitab suci. Hanya saja, masanya sudah jauh berlalu sehingga bentuk asli kitab itu tidak diketahui lagi. Tidak jauh dari kemungkinan pula bahwa pembawa kitab tersebut adalah rasul. Tuhan menyatakan bahwa tidak pernah ada satu umat pun tanpa seseorang yang bertugas memberi peringatan. Pemujaan berhala berkembang di kalangan mereka karena jauhnya masa mereka dari masa para nabi. Hal ini bisa terjadi sebagaimana yang terjadi di kalangan Ahli Kitab (QS. Al-Hadîd [57]: 16).

Selanjutnya, jika Majusi dipandang sebagai Ahli Kitab—sebagaimana yang dikemukakan Ridha—maka hukum makanan dan perkawinan dengan perempuan-perempuan mereka sama dengan Ahli Kitab yang lain. Menurut mayoritas ulama, makanan Ahli Kitab halal dan perempuan-perempuan mereka boleh dinikahi, sedangkan minoritas ulama tidak membolehkannya.

❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

## MAKÂNAH ( مَكَانَة )

Kata *makânah* ( مَكَانَة ) disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-An'âm [6]: 135, QS. Hûd [11]: 93, QS. An-Nûr [24]: 121, QS. Az-Zumar [39]: 39, dan QS. Yâsîn [36]: 67.

Kata-kata lain yang seakar dengan *makânah* ( مَكَانَة ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah:

a. *Makkana* ( مَكَّنَ ) sebagaimana terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 21 dan QS. Al-Kahfi [18]: 84;
b. *Amkana* ( أَمْكَنَ ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 71; dan
c. Kata *makîn* ( مَكِيْن ) seperti di dalam QS. Yûsuf [12]: 54 dan QS. At-Takwîr [81]: 20.

Bentuk verba (*fi'il* [ فِعْل ]) dari kata *makânah* ( مَكَانَة ) adalah *makuna* ( مَكُنَ ) yang berarti *menjadi orang yang berkedudukan tinggi*, seperti tersebut dalam kalimat *makuna fulan 'inda an-nâsi makânah* ( مَكُنَ فُلَانٌ عِنْدَ النَّاسِ مَكَانَة = Fulan menjadi orang yang memunyai kedudukan tinggi di masyarakat). Di dalam konteks kalimat di atas *makânah* ( مَكَانَة ) berarti *kedudukan yang tinggi*.

Arti lain dari kata *makânah* ( مَكَانَة ) adalah *kehati-hatian* dan *kewibawaan* (*at-tu'adah* = التُّؤَدَة ) seperti dalam kalimat *imsyi 'alâ makânatik* ( اِمْشِ عَلَى مَكَانَتِكَ ) yang artinya *berjalanlah dengan penuh kehati-hatian dan kewibawaan.*

Di samping itu, Al-Ashfahani menyamakan arti *makânah* ( مَكَانَة ) dengan arti *makân* ( مَكَان ) yaitu, menurut ahli bahasa, tempat yang memuat sesuatu, atau, menurut ahli ilmu kalam, tempat untuk meletakkan sesuatu (*al-hawiy* = الْهَوِي ) yang sesuai dengan benda yang diletakkan di dalamnya (*al-mahwiy* = الْمَهْوِي ) sebagaimana makna *makân* ( مَكَان ) yang terkandung dalam QS. Thâhâ [20]: 58 ... *makânan suwâ* ( مَكَانًا سُوًى = tempat yang datar) karena—sesuai dengan konteks ayat ini—memang tempat yang datarlah yang sesuai untuk mengadakan pertunjukan pertandingan di antara tukang sihir Firaun dan Nabi Musa as. Adapun At-Thabathabai membedakan *makânah* ( مَكَانَة ) dengan *makân* ( مَكَان ). Menurutnya, *makânah* ( مَكَانَة ) berarti *kedudukan* atau *nilai* yang keduanya bersifat abstrak, sedangkan *makân* ( مَكَان ) berarti *tempat* atau *ruangan* yang keduanya bersifat fisik atau konkret.

Al-Maraghi menyebutkan, bahwa kata *makânah* ( مَكَانَة ) di dalam ayat ... *I'malû 'alâ makânatikum...* ( اَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ ) berarti *kondisi* atau *cara* sehingga ungkapan itu diartikan *berbuatlah kalian sesuai dengan kondisi dan cara kalian,*

Muhammad Ismail Ibrahim, pengarang

kitab *Mu'jam al-Alfâzh al-Qur'âniyyah*, tampaknya sejalan dengan Az-Zamakhsyari dalam mengartikan kata *makânah* ( مَكَانَة ). Keduanya menegaskan, bahwa *makânah* ( مَكَانَة ) berarti 'kemampuan maksimal' (*aqshâ al-mustathâ'* = أَقْصَى الْمُسْتَطَاع ). Di dalam pengertian ini, makna ayat "... *i'malû 'alâ makânatikum* ( اَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ )" adalah "*berbuatlah kalian semaksimal mungkin*".

Hal jelas yang bisa ditarik dari kelima arti *makânah* ( مَكَانَة ) di atas, tampaknya, adalah makna *sesuatu yang kokoh*. Arti *makânah* ( مَكَانَة ) yang pertama, yaitu *kedudukan yang tinggi*, mengandung arti *posisi yang kokoh*. Arti *makânah* ( مَكَانَة ) yang kedua, yaitu *kehati-hatian* dan *kewibawaan*, mengandung arti *kondisi jiwa yang kokoh*. Arti ketiga, yaitu *tempat*, mengandung makna *barang yang kokoh yang mampu memuat sesuatu*. Arti keempat, yaitu *kondisi atau cara*, mengandung makna *situasi dan gaya yang kokoh pada seseorang yang sulit diubah karena sudah menjadi tradisi yang mengakar*. Adapun arti kelima, yaitu *kemampuan maksimal*, mengandung arti *semangat yang kuat/kokoh untuk melakukan yang terbaik*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *makânah* ( مَكَانَة ) digunakan di dalam dua konteks, yaitu konteks ancaman dan konteks celaan atau kecaman. *Makânah* ( مَكَانَة ) yang digunakan di dalam konteks ancaman, bisa dilihat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 135, QS. Hûd [11]: 93, QS. An-Nûr [24]: 121, dan QS. Az-Zumar [39]: 39 yaitu "... *i'malû 'alâ makânatikum innî 'âmil...* ( اَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ = berbuatlah kalian sesuai dengan cara dan kondisi kalian [syirik dan kufur], aku pun akan berbuat sesuai dengan kondisi dan caraku [iman dan tauhid])". Penjelasan tentang akan adanya siksaan yang terdapat di dalam lanjutan ayat, menambah tegasnya ancaman tersebut. Penggunaan kata *makânah* ( مَكَانَة ) di dalam konteks celaan bisa dilihat di dalam QS. Yâsîn [36]: 67. ❖ *Ahmad Dardiri* ❖

## MAKHMASHAH ( مَخْمَصَة )

Kata *makhmashah* ( مَخْمَصَة ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 dan QS. At-Taubah [9]: 120. Sebagaimana dikatakan oleh Al-Raghib Al-Ashfahani, *makhmashah* ( مَخْمَصَة ) berarti 'kelaparan yang menyebabkan perut melilit akibat kosongnya makanan yang biasa mengisinya dan dicernanya'. Pada mulanya, *makhmashah* ( مَخْمَصَة ) berarti 'ketersembunyian atau mengecilnya perut'. Hal ini bisa disebabkan oleh fisik yang kurus dan bisa juga disebabkan oleh kelaparan. Kemudian, kata tersebut diartikan sebagai 'kelaparan itu sendiri'.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5] kata *makhmashah* ( مَخْمَصَة ) atau kelaparan dinyatakan sebagai salah satu kondisi darurat yang menyebabkan munculnya *rukhshah* ( رُخْصَة = keringanan hukum), yaitu kebolehan memakan makanan yang selama ini dinyatakan haram, seperti bangkai, darah, dan babi. Tanpa keringanan itu, seseorang yang mengalami kelaparan akan melemah dan menurun kondisi fisiknya sehingga keadaan itu dapat mengancam jiwanya. Dengan demikian, keringanan hukum itu dimaksudkan untuk memelihara dan mempertahankan nyawa yang merupakan salah satu aspek dari *maqâshidusy-syar'iyyah* ( مَقَاصِدُ الشَّرْعِيَّة ). Oleh karena itulah maka dari QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 ini muncul kaidah *adh-dharûrah tubîhul-mahzhûrât* ( الضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ = darurat memperbolehkan hal-hal yang terlarang). Pembolehan tersebut dipersyaratkan tanpa adanya kesengajaan untuk memakan makanan yang haram sebagai suatu perbuatan dosa, misalnya ia memakannya melebihi kadar kebutuhan darurat. Sikap berlebihan dalam memakan merupakan petunjuk kesengajaan berbuat dosa. Atas dasar itu, muncul kaidah fiqih lainnya *mâ ubîha lidh-dharûrah yuqaddaru bi qadarihâ* ( مَا أُبِيْحَ لِلضَّرُوْرَةِ يُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا = Sesuatu yang diperbolehkan karena darurat disesuaikan dengan kadar kebutuhan).

Dengan demikian, tidak ada takaran yang pasti dan konkret untuk menjadi standar umum dalam menentukan jumlah makanan haram yang boleh dimakan dalam kelaparan.

*Makhmashah* ( مَخْمَصَة ) atau kelaparan sebagai keadaan darurat yang menyebabkan keringanan hukum tidaklah menghilangkan hukum asal sebagai hukum pokok atau *'azîmah* ( عَزِيْمَة ). Ia

bersifat sementara dengan kesementaraan penyebabnya. Oleh karena itulah, berkenaan orang kelaparan yang terpaksa memakan sesuatu yang haram, Allah menjanjikan ampunan kepadanya atau meniadakan dosa atas dirinya.

Selanjutnya *makhmashah* ( مَخْمَصَة ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 120 digambarkan sebagai bagian dari perjuangan di jalan Allah yang diberi imbalan pahala oleh Allah karena ia tercatat sebagai amal saleh. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

## MAKHRAJ ( مَخْرَج )

Kata *makhraj* ( مَخْرَج ) adalah kata yang dapat termasuk ke dalam jenis *mashdar* ( مَصْدَر = bentuk infinitif), jenis *ismul-makân* ( إِسْمُ الْمَكَانِ = kata benda yang mengandung tempat), atau *ism al-zamân* ( إِسْمُ الزَّمَان = kata benda yang mengandung arti waktu). Kata itu berasal dari *kharaja – yakhruju – khurûjan wa makhrajan* ( خَرَجَ – يَخْرُجُ – خُرُوْجًا وَ مَخْرَجًا ).

Ibnu Faris, di dalam bukunya *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah*, menyebutkan kata *kharaja* ( خَرَجَ ) sebagai kata kerja bentuk lampau yang memunyai dua arti denotatif. **Pertama**, 'tembus dari sesuatu' (*an-nafadz 'anisy-syay'* = النَّفَذُ عَنِ الشَّيْءِ ), atau 'keluar'. **Kedua**, 'perbedaan/batas di antara dua warna', *ikhtilâfu laûnaîn* ( إِخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ ). Titik temu di antara kedua makna tersebut adalah masing-masing memunyai batas dan melampauinya. 'Keluar', berarti melampaui batas antara ruang bagian di dalam dan ruang bagian di luar dan dua warna berarti adanya batas yang jelas antara warna yang satu dengan warna yang lain.

Dari arti yang pertama timbul kata *al-kharâj* ( الْخَرَاج ) yang berarti 'pajak', 'upeti', atau 'cukai' (*al-itâwah* = الإِتَاوَة ). *Al-itâwah* ( الإِتَاوَة ) disebut *al-kharâj* ( الْخَرَاج ) karena *al-itâwah* ( الإِتَاوَة ) merupakan harta yang dikeluarkan oleh orang yang membayar pajak. Adapun yang dimaksud dengan *ikhtilâfu laûnaîn* ( إِخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ ) di dalam arti kedua ialah, 'mempunyai dua warna' seperti warna hitam dan putih. Sementara itu, Ibnu Manzhur menyebutkan arti *khurûj* ( الْخُرُوْج = keluar) ialah *naqîdhud-dukhûl* ( نَقِيْضُ الدُّخُوْلِ = antonim dari masuk).

Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah di dalam kamus *Mu'jamul-Wasîth* dan Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât Alfâdzil-Qur'ân*, menyebutkan makna *kharaja* ( خَرَجَ ) adalah *baraza min maqarrihî aw hâlihî* ( بَرَزَ مِنْ مَقَرِّهِ أَوْ حَالِهِ = keluar/muncul dari tempat tinggalnya atau keadaannya).

Kata *kharaja* ( خَرَجَ ) dan turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 182 kali. Namun, hanya satu kali di dalam bentuk *makhraj* ( مَخْرَج ). Kata itu adalah kata benda yang mengandung makna tempat (*ismul-makân* = إِسْمُ الْمَكَانِ ), disebut di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 2. Kata *makhraja* ( مَخْرَج ) di dalam ayat itu berarti 'jalan keluar', mungkin dari keadaan (*min hâlih*/ مِنْ حَالِهِ ) dan mungkin juga dari tempatnya (*min maqarrih*/ مِنْ مَقَرِّهِ ).

Di dalam memberikan penjelasan pada kata *makhrajâ* ( مَخْرَجًا = jalan keluar) yang akan diberikan Allah swt. sebagai balasan bagi orang yang bertakwa seperti yang tersebut di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 2, timbul beberapa pendapat. Perbedaan pendapat itu tampaknya sebagai kelanjutan dari perbedaan persepsi tentang pengertian *yattaqi* ( يَتَّقِ = takwa) yang muncul sebelum kata *makhraja* ( مَخْرَجًا ) sesuai dengan konteks pembicaraan. Demikian itu karena di antara *yattaqi* dan *makhraja* ( مَخْرَجًا ) di dalam ayat dimaksud terdapat keterkaitan yang erat (sebagai *ism syarth* = إِسْمُ شَرْطٍ dan *jawâb syarth* = جَوَابُ شَرْطٍ ).

Iman Al-Qurthubi mengatakan bahwa maksud *man yattaqillâh* ( مَنْ يَتَّقِ الله ) adalah orang yang bertakwa kepada Allah swt. dengan cara menjauhkan diri dari semua yang diharamkan Allah swt., tidak melampaui batas-batas yang telah ditetapkan Allah swt., dan menghormati serta melaksanakan syariat-syariat Allah swt. Adapun maksud *makhrajâ* ( مَخْرَجًا ) ialah 'jalan keluar dari kesulitan-kesulitan kehidupan' dan oleh Ath-Thabarsi ditambah dengan 'lepas dari kesulitan dunia dan akhirat'.

Di dalam suatu riwayat dari Ibnu Abbas, Asy-Syabi, dan Dahhâk, sebagai ditulis oleh Al-Qurthubi, Ath-Thabarsi, dan Khazin, *yattaqi* di dalam ayat tersebut berkaitan dengan talak,—persepsi ini muncul mungkin karena ayat itu

terdapat di dalam QS. Ath-Thalâq [65]—sehingga, *yattaqi* diartikan 'bertakwa di dalam rangka mentalak istri', yakni sesuai dengan prosedur dan petunjuk syariat. Dengan demikian jika terjadi penyesalan masih ada jalan keluarnya (*makhraja*), yaitu rujuk, selama masih di dalam masah iddahnya.

Adapun menurut pendapat lain, *yattaqi* berarti 'bertakwa dalam rangka mencari rezeki' (*fîr-rizq* = فِى الرِّزْقِ) dan *makhrajâ* ( مَخْرَجًا ) diartikan sebagai 'jalan keluar dari kesulitan dengan memberikan kecukupan'. Pengertian semacam ini didukung oleh latar belakang turunnya ayat itu, yakni menyangkut laporan kepada Rasulullah saw. dari orang yang mendapatkan kesusahan atau kesulitan dalam hal mencari rezeki dan/atau kesusahan karena anaknya ditawan musuh.
❖ *Cholidi* ❖

## MAKÎN ( مَكِيْن )

Kata *makîn* merupakan kata sifat dari *makuna – yamkunu – makânah* ( مَكُنَ – يَمْكُنُ – مَكَانَة ) yang artinya bermuara pada: 'agung, terhormat, dan kokoh.' Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *makîn* berarti kedudukan atau posisi, yakni posisi tinggi dan terhormat. *Makîn* juga berkonotasi *makân* ( مَكَان ) yang berarti 'tempat yang memuat sesuatu', yaitu tempat yang kuat dan kokoh.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mâkin* ( مَكِيْن ) digunakan sebanyak empat kali; masing-masing pada QS. Yûsuf [12]: 54; QS. Al-Mukminûn [23]: 13; QS. Al-Mursalât [77]: 21; dan QS. At-Takwîr [81]:20. Kata lain yang seakar dengan *makîn*, seperti *makkana* ( مَكَّنَ ) di dalam berbagai bentuknya dan *amkana* ( أَمْكَنَ ) dijumpai tidak kurang dari 14 kali, tersebar di dalam 12 surat. Baik *makkana* ( مَكَّنَ ) maupun *amkana* ( أَمْكَنَ ) digunakan di dalam Al-Qur'an dengan konotasi yang kurang lebih sama, yaitu menempatkan atau memberikan kedudukan dan kekuasaan tertentu.

Dalam penggunaannya,- *makîn* ( مَكِيْن ) dijadikan sebagai sifat malaikat Jibril, sifat Nabi Yusuf, dan sifat tempat yang kokoh (rahim ibu). Kaitannya dengan Jibril, Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa Jibril dipercaya mengemban kedudukan terhormat sebagai penyampai wahyu karena ia adalah malaikat mulia dan tepercaya, di samping karena wahyu Al-Qur'an itu berasal dari Allah swt.dan diturunkan kepada seorang Rasul yang tepercaya pula. (QS. At-Takwîr [81]: 19-20)

Senada dengan kedudukan terhormat Jibril, Nabi Yusuf juga diprofilkan Al-Qur'an sebagai seorang yang berkedudukan tinggi dan tepercaya dalam sistem sosial dan politik di Mesir pada masanya. Ia diangkat menjadi salah seorang pejabat yang tepercaya. Al-Qur'an menjelaskan bahwa *makîn* yang dipercayakan Raja Mesir itu karena ia seorang yang cakap dalam mengemban tugas dan ahli dalam bidangnya. (QS. Yûsuf [12]: 54-55).

Sementara itu, ketika *makîn* disifatkan kepada *"qarâr"*, ia berarti 'kokoh'. Penggunaan kata ini terkait dengan salah satu proses penciptaan manusia, yaitu pembuahan dan kehamilan atau penempatan janin di dalam kandungan yang kokoh. (QS. Al-Mukminûn [23]: 12-14).

Menurut pakar biologi kedokteran, *"qarârum-makîn"* ( قَرَارٍ مَكِيْنٍ ) adalah dinding rahim, karena di balik dinding itulah janin yang terbentuk melalui pembuahan (pertemuan sperma dan ovum) berevolusi dan terpelihara dengan baik.

Sesuai dengan namanya, "rahim" yang seakar dengan kata dari *rahmat,* yaitu kasih sayang memang sumber kasih sayang. Betapa tidak! Melalui dinding rahim dan plasenta, janin bukan saja mendapat perlindungan paripurna, melainkan juga mendapat saripati makanan, oksigen, dan hubungan kasih sayang dengan ibu yang mengandung. Di sinilah letak kekokohan rahim ibu, yang menjadi tempat tepercaya dan paling aman bagi janin untuk tumbuh dan berkembang selama kurang lebih sembilan bulan sepuluh hari. (QS. Al-Hajj [22]: 5).

Ayat tersebut sejalan dengan firman Allah yang lain (QS. Al-Mursalât, [77]: 20-22). Menurut Ath-Thabathabai, rahim memang merupakan tempat yang kokoh yang memungkinkan sperma

tidak hilang dan rusak, sehingga ia dapat membuahi sel telur wanita. Jika terjadi pembuahan maka selama di dalam kandungan, "tempat yang kokoh" itu sangat berperan dalam pembentukan daya-daya atau potensi-potensi, seperti intelektual, spritual, sosial, fisik, dan psikis bagi janin yang akan lahir.

Dengan demikian, penggunaan kata *makîn* ( مَكِيْن ) di dalam Al-Qur'an terkait dengan kedudukan tepercaya yang diemban malaikat Jibril sebagai penyampai wahyu Al-Qur'an, kedudukan terhormat manusia (Nabi Yusuf) sebagai menteri di dalam sistem sosial politik karena kemampuan intelektual dan profesionalnya, dan kedudukan mulia seorang ibu yang penuh kasih sayang mengandung janin di dalam ruang kehidupan yang terpelihara, aman, dan penuh rahmat dalam rentang waktu tertentu (kurang lebih sembilan bulan sepuluh hari) yang terhormat, berat, dan melelahpayahkan. ❖ *Muhbib* ❖

## MAKR ( مَكْر )

Penggunaan kata *makr* ( مَكْر ), dengan variasi bentuknya di dalam Al-Qur'an, ada 43 kali.

Di dalam bahasa Arab, kata *makr* ( مَكْر ) digunakan paling tidak dalam empat arti. Arti pertama adalah 'tipu muslihat', kedua adalah 'celupan merah', ketiga adalah 'siraman', dan keempat adalah 'keindahan betis karena berbentuk bulat'.

Hal yang dapat dikemukakan dari keempat arti *makr* ( مَكْر ) di atas adalah 'pengalihan perhatian orang dari esensi sesuatu kepada sisi luarnya sehingga kesadaran orang tersebut terhadap esensi sesuatu tadi menjadi hilang'.

Adapun arti *makr* ( مَكْر ) yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah arti yang pertama, yaitu tipu muslihat atau rencana tersembunyi yang membawa si tertipu kepada kondisi yang tidak diduga.

Al-Raghib Al-Ashfahani memilah *makr* ( مَكْر ) menjadi dua macam, yaitu *al-makrul-madzmûm aw al-makrus-sayyi'* ( الْمَكْرُ الْمَذْمُوْمُ أَوِ الْمَكْرُ السَّيِّءُ ) dan *al-makrul-mahmûd aw al-makrul-hasan* ( الْمَكْرُ الْمَحْمُوْدُ أَوِ الْمَكْرُ الْحَسَنُ ). *Al-makrul-madzmûm* ( اَلْمَكْرُ الْمَذْمُوْمُ ) adalah 'tipu muslihat yang dilakukan untuk maksud yang jahat atau hina'. Menurut Muhammad Abduh, jenis inilah yang biasa dimaksud dengan kata *makr* ( مَكْر ) karena orang yang merencanakan sesuatu yang menyenangkan dan bermanfaat hampir tidak perlu menyembunyikannya. Di antara surat Al-Qur'an yang memuat *al-makr* ( اَلْمَكْر ) jenis ini adalah QS. Fâthir [35]: 43, QS. An-Nahl [16]: 30, dan QS. An-Naml [27]: 51.

Adapun *al-makrul-mahmûd* ( الْمَكْرُ الْمَحْمُوْدُ ) adalah tipu muslihat yang dilakukan untuk maksud yang baik dan mulia. Di dalam kaitan ini, Muhammad Abduh berkata, "Kalaulah ada tipu muslihat yang bertujuan untuk kebaikan maka pelakunya adalah Allah swt." Tipu daya Tuhan untuk mengangkat Nabi Yusuf menjadi pemimpin besar, mulai dari penjeblosan Yusuf ke dalam sumur sampai penjeblosannya ke dalam penjara, tampaknya bisa dijadikan contoh untuk *al-makr* ( اَلْمَكْر ) jenis ini. Meskipun begitu, bukan tidak mungkin *al-makrul mahmûd* ( الْمَكْرُ الْمَحْمُوْدُ ) ini dilakukan oleh manusia bila kondisi menuntut digunakannya cara tersebut. Di antara kondisi yang menuntut penggunaan *al-makr* ( اَلْمَكْر ) jenis ini adalah jika 'orang yang menjadi sasaran tipu muslihat' atau *al-mamkûr bih* ( الْمَمْكُوْرُ بِهِ ) adalah orang yang bodoh sehingga dikhawatirkan kalau sampai mengetahui rencana tipuan yang dimaksudkan untuk kebaikan dirinya, ia akan merusak rencana tersebut karena kebodohannya. Di dalam kondisi seperti ini, pihak yang ingin memberikan kebaikan kepadanya atau *al-mâkir* ( اَلْمَاكِر ) dituntut untuk membuat tipu daya yang tidak boleh diketahui oleh *al-mamkûr bih* ( الْمَمْكُوْرُ بِهِ ) sebelum ia mendapatkan kebaikan yang dimaksud.

Yang dirasa ganjil dalam kaitan *makr* ( مَكْر ) ini adalah penisbatan *makr* ( مَكْر ) kepada Allah (*isnâdul-makri ilallâh* = إِسْنَادُ الْمَكْرِ إِلَى اللهِ). Karena arti aslinya adalah tipu muslihat untuk mencelakakan orang, *makr* ( مَكْر ) tidak bisa dinisbatkan kepada Allah kecuali dalam bentuk penyerupaan (*al-musyâkalah* = الْمُشَاكَلَة ) yang maksudnya, apa

yang dilakukan Allah itu hanyalah menyerupai *makr* ( مَكْر ), tetapi sebenarnya bukanlah *makr* ( مَكْر ). Demikian penjelasan Abus-Su'ud di dalam tafsirnya.

Di dalam menafsirkan ungkapan *makrullâh* ( مَكْرُ الله ) timbul beberapa pendapat. Di antaranya, pendapat Ibnu Asir yang menegaskan bahwa *makrullâh* itu penimpaan bencana pada 'musuh-musuh-Nya' (*a'dâ'uh* = أَعْدَاءُهُ ) bukan kepada 'kekasih-kekasih-Nya' (*auliyâ'uh* = أَوْلِيَاءُهُ ). Pendapat lain mengatakan bahwa *makrullâh* maksudnya, Allah membiarkan hamba-Nya meningkatkan intensitas ketaatan kepada-Nya sehingga timbul dugaan bahwa ketaatan tersebut diterima oleh Allah padahal sebenarnya ditolak. Di samping itu, ada pendapat yang mengatakan bahwa *makrullâh* adalah balasan Allah. Jadi, ayat *wa makarû wa makarallâh* ( وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ الله ) harus dipahami bahwa tipu daya orang-orang kafir Bani Israil untuk membunuh Nabi Isa, sebagaimana yang terkandung dalam konteks kata *makarû*, adalah perbuatan jahat. Adapun tipu daya Allah dengan menimbulkan kemiripan rupa Nabi Isa pada wajah salah seorang di antara orang-orang kafir Bani Israil, sebagaimana yang terkandung dalam konteks kata *makar Allah*, bukanlah perbuatan jahat karena merupakan balasan Allah atas kejahatan mereka. Demikian Ath-Thabarsi menjelaskan makna *makrullâh* di dalam *Majma'ul-Bayân*-nya. ❖ *Ahmad Dardir* ❖

## MAKTÛB ( مَكْتُوْب )

Kata *maktûb* ( مَكْتُوْب ) merupakan kata benda yang sudah ditetapkan kedudukannya sebagai objek (*ismul-maf'ûl* = إِسْمُ الْمَفْعُوْل ). Ibnu Faris, pengarang *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah*, menyebutkan kata tersebut berasal dari *kataba – yaktubu – katban wa kitâban wa kitâbatan* ( كَتَبَ – يَكْتُبُ – كَتْبًا وَ كِتَابًا وَ كِتَابَةً ). Kata *katban* ( كَتْبًا ) menunjukkan pengertian *jam'usy syaî' ilâ syaî'* ( جَمْعُ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ = himpunan/perkumpulan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain). Di dalam *Mu'jamul Wasith* disebutkan *kataba* adalah *dhammul hurûf ba'dhuhâ ilâ ba'dhin bil-khaththi* ( ضَمُّ الْحُرُوْفِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ بِالْخَطِّ = mengga-bungkan/menyambungkan satu huruf dengan huruf yang lain dengan cara menulisnya). Oleh karena itu, *ash-shuhuful-majmû'ah* ( الصُّحُفُ الْمَجْمُوْعَة = kumpulan dari lembaran-lembaran) yang berisikan tulisan-tulisan yang berupa rangkaian huruf-huruf dinamakan *al-kitâb* ( الْكِتَاب ) yang lazim disebut dengan kata 'buku' dalam bahasa Indonesia. Karena itu pula, dapat dipahami, mengapa di dalam buku-buku, terutama buku-buku klasik yang berbahasa Arab, ditemukan suatu judul besar kitab yang di bawahnya ada pasal-pasal sebagai sub-judul.

Sesuai dengan konteks pembicaraan, *al-kitâb* ( الْكِتَاب ) dapat berarti *al-fardh* ( الْفَرْض = wajib, berpahala jika dikerjakan dan berdosa bila ditinggalkan) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 183, atau *al-hukm/al-itsbât/al-qadhâ'* ( الْحُكْمُ/الإِثْبَاتُ/الْقَضَاءُ = sesuatu yang sudah ditetapkan/ditentukan/ diputuskan), seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 51, atau *al-wa'd* ( الْوَعْد = janji), seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 21, QS. Al-Mujâdilah [58]: 21, atau *al-hatm* ( الْحَتْم = terpatri) di dalam hal ini biasanya berkenaan dengan *qalb* ( قَلْب = hati), terutama dalam kaitannya dengan iman atau kafir), seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 22, *al-'azîmah* ( الْعَزِيْمَة = ketetapan hukum asal), atau QS. Al-Baqarah [2]: 178. Khusus untuk kata *al-kitâb* dan turunannya yang berarti *al-fardh* ( الْفَرْض = wajib) senantiasa diikuti oleh kata penghubung yang berupa *'alâ* ( عَلَى = *harf jarr* atau kata depan) yang biasanya diterjemahkan dengan kata 'dibebankan atas' atau 'dibebankan kepada', seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 183, ...*kutiba 'alaikumush-shiyâm*... ( كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ), sedangkan apabila *al-kitab* bermakna selain 'menulis' dan 'wajib' maka pada umumnya disertai *lam lil-milk* (huruf yang berarti 'milik'), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, ...*wabtaghû mâ kataballâhu lakum*... ( وَٱبْتَغُوا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ = dan carilah apa-apa yang telah ditetapkan Allah untuk kamu...) atau *fî* ( فِي ) yang berarti 'pada' atau 'di', seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 22 yang berbunyi ...*ulâ'ika kataba fî qulûbihimul-imân*... ( ...أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ... =... mereka itu adalah orang-orang yang

di dalam hatinya telah Allah patrikan keimanan...).

Meskipun banyak ragam makna yang mungkin terkandung di dalam kata *kitâb* dan turunannya, di antara makna yang satu dengan makna yang lain terdapat kaitan yang jelas dan erat, yaitu makna dasar yang berfungsi sebagai pengikatnya. Makna dasar dimaksud ialah 'berkumpul/berhimpun'. Ambil saja makna *fardhu* ( فَرْض = wajib) sebagai misal; setiap yang diwajibkan Allah sudah tertulis, baik di dalam Al-Qur'an maupun di dalam hadits-hadits Rasulullah. Yang tertulis berarti telah tersambung di antara huruf yang satu dengan huruf yang lain dan dengan tersambungnya huruf-huruf tersebut berarti telah terhimpun atau terkumpul.

Di dalam Al-Qur'an kata *maktûban* ( مَكْتُوبًا ) hanya disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 157, di dalam pembicaraan mengenai nama-nama Rasul yang telah tercantum (tertulis) di dalam kitab-kitab suci terdahulu, baik Taurat maupun Injil. Sementara itu kata turunan dari *kitâban* ( كِتَابًا ), selain *maktûban* ( مَكْتُوبًا ), dengan berbagai arti diulang 318 kali sehingga jumlah semuanya menjadi 319 kali. Di antara jumlah pengulangan kata yang sedemikian banyaknya itu, bentuk *al-kitâb* ( الْكِتَاب ) (berbentuk *ma'rifah*/definitif dengan huruf *alif* dan *lam*) yang paling besar jumlahnya, yakni 230 kali.

Pada umumnya yang memiliki makna wajib berbentuk kata kerja bentuk lampau yang tidak disebutkan secara jelas pelakunya *(al-fi'lul-mâdhî al-mabnî lil-majhûl* = kata kerja bentuk pasif), yaitu *kutiba* ( كُتِبَ = ditulis, diwajibkan). Hal ini dapat dilihat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 154, QS. Al-Baqarah [2]: 216, 246, dan QS. An-Nisâ' [4]: 77. Namun, bukan berarti setiap kata *kutiba* di dalam Al-Qur'an harus diartikan sebagai 'wajib' (*furida*); ada juga di antaranya yang berarti dicatat/ditulis seperti pada QS. At-Taubah [9]: 121 yang berbicara mengenai setiap amal kebaikan yang dilakukan oleh orang-orang yang beriman akan dicatat karena Allah akan memberikan balasan bagi para pelakunya. Tidak pula semua kata *kutiba* yang bermakna *furida* ( فُرِضَ = diwajibkan) harus dilaksanakan secara langsung, tetapi harus dilihat dulu kata-kata yang terdapat sebelum dan sesudah ayat tersebut. Sebagai contoh ayat ...*kutiba 'alaikumul-qishâsh*... ( ...كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ... = ...diwajibkan atas kamu melaksanakan kisas...) tidak dapat dilaksanakan secara langsung karena di akhir ayat ada alternatif lain yang ditawarkan, yaitu membayar diyat jika dimaafkan oleh ahhli waris korban. Di sinilah tersirat makna *'azîmah* ( عَزِيْمَة ) pada kata *kutiba* sebagaimana yang dikemukakan di atas.

Sepanjang penelitian ini, ditemukan tema sentral dari ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *kataba* ( كَتَبَ ) di dalam berbagai maknanya, yaitu 'hubungan' dan/atau 'keterkaitan'. Di bawah tema sentral tersebut terdapat beberapa subtema yang berbicara sekitar a) hubungan di dalam keluarga yang di dalam hal ini diwakili oleh hubungan suami-istri (QS. Al-Baqarah [2]: 180), b) hubungan politik, terutama mengenai persoalan wilayah dan peperangan (QS. An-Nisâ' [4]: 77 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 21), c) hubungan Allah dengan manusia atau keterkaitan manusia kepada Allah melalui iman, takwa, rahmat, dan lain-lain (QS. Al-An'âm [6]: 12), serta d) hubungan antar-manusia seperti qishash, zakat, utang piutang, dan jual beli (QS. Al-Baqarah [2]: 180 dan 282, QS. Âli 'Imrân [3]: 53). ❖ *Cholidi* ❖

## MALÂ'IKAH ( مَلاَئِكَة )

Penggunaan kata malaikat/*malâ'ikah* ( مَلاَئِكَة ) dalam bahasa Indonesia biasanya dianggap berbentuk tunggal, sama dengan kata ulama/*ulamâ'* ( عُلَمَاء ). Dalam bahasa Arab —dari mana kata-kata itu berasal— keduanya merupakan bentuk jamak dari kata *malak* ( مَلَك ) untuk *malaikat* dan *'âlim* ( عَالِم ) untuk *ulama*. Ada ulama yang berpendapat, bahwa kata *malak* terambil dari kata *alaka* ( أَلَكَ ) *malakah* ( مَلَكَة ) yang berarti *mengutus* atau *perutusan /risalah*. Malaikat adalah utusan-utusan Tuhan untuk berbagai fungsi. Al-Qur'ân menyatakan:

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

*"Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, yang menjadikan malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, masing-masing ada yang dua, tiga, dan empat. Allah menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya, Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."* (QS. Fâthir [35]: 1).

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *malak* terambil dari kata *la'aka* ( لأك ) yang berarti *menyampaikan sesuatu. Malak/Malaikat* adalah makhluk yang menyampaikan sesuatu dari Allah swt.

Kalangan agamawan berbeda pandangan dalam memberikan pengertiannya. Banyak ulama berpendapat, bahwa malaikat adalah Makhluk halus yang diciptakan Allah dari cahaya yang dapat berbentuk dengan aneka bentuk, taat mematuhi perintah Allah, dan sedikit pun tidak pernah membangkang.

Mantan Mufti Mesir, yang kini menjabat Pemimpin Tertinggi Al-Azhar, Muhammad Sayyid Thanthawi, menulis dalam bukunya, *Al-Qishshah Fî Al-Qur'ân* (*Kisah-kisah dalam Al-Qur'ân*), bahwa: Malaikat adalah tentara Allah. Tuhan menganugerahkan kepada mereka akal dan pemahaman, menciptakan bagi mereka naluri untuk taat, serta memberi mereka kemampuan untuk berbentuk dengan berbagai bentuk yang indah dan kemampuan untuk mengerjakan pekerjaan-pekerjaan yang berat.

Bahwa mereka taat dan tidak membangkang dapat dimengerti karena memang banyak ayat Al-Qur'an yang menyatakan demikian, seperti firman-Nya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

*"Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, yang keras, yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan."* (QS. At-Tahrîm [66]: 6).

Adapun malaikat tercipta dari cahaya, tidak ditemukan penjelasannya dari Al-Qur'ân. Berbeda dengan jin yang secara tegas dinyatakan oleh QS. Ar-Rahmân [55]: 15 bahwa ia diciptakan Allah dari bara api yang menyala. Informasi tentang asal kejadian malaikat diriwayatkan oleh Imâm Muslim, Ahmad, At-Tirmidzi, dan Ibn Mâjah melalui istri Nabi 'Âisyah ra. yang menyatakan bahwa Rasul saw. bersabda:

خُلِقَتْ الْمَلاَئِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ

*"Malaikat diciptakan dari cahaya, jin dari api yang berkobar, dan Âdam (manusia) sebagaimana telah dijelaskan pada kalian."*

Tidak diketahui dari cahaya apa ia diciptakan. Ada beberapa riwayat berbicara tentang hal ini, tetapi riwayat-riwayat tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan keshahihannya. Ada juga beberapa ulama yang berkecimpung dalam bidang tasawuf yang mengemukakan aneka analisa mengenai asal usul kejadian malaikat. Namun, penulis tidak mendapatkan dasar yang bersumber dari teks keagamaan atas uraian mereka. Karena itu tidak menguraikan atau mengomentarinya akan lebih bermanfaat.

Malaikat Ilahi sungguh banyak, tidak terhitung jumlahnya, kecuali oleh Allah sendiri. Dalam Al-Qur'an disebutkan angka-angka menyangkut malaikat-malaikat tertentu, tetapi kita hanya dapat berhenti pada bilangan itu, dan tidak mengetahui persis jumlahnya. Misalnya, ketika Allah menjelaskan tentang 'Arasy (singgasana Tuhan) kelak di kemudian hari, dinyatakan-Nya: ( وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ) *= Pada hari itu, delapan malaikat menjunjung 'Arasy*

*Tuhanmu di atas (kepala) mereka*). QS. Al-Hâqqah [69]: 17.

Apa makna kata *delapan* pada ayat ini? Delapan orang atau delapan barisan, sebab malaikat menyatakan dirinya sebagai makhluk-makhluk yang berbaris: ( وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ = *Sesungguhnya, kami benar-benar bershaf-shaf* (*dalam menunaikan perintah Allah*). QS. Ash-Shâffât [37]: 165.

Kalau delapan shaf, berapa banyak anggota setiap shaf? Ataukah kata delapan berarti amat sangat banyak melebihi banyaknya kata tujuh yang digunakan menunjuk arti banyak? Demikian juga malaikat-malaikat yang bertugas sebagai penjaga neraka. Allah menegaskan bahwa: *Di atasnya ada sembilan belas* (*malaikat penjaga*). QS. Al-Muddatstsir [74]: 30. Apakah sembilan belas itu personilnya, para komandan, atau barisannya? Tidak dapat dipastikan, hanya Allah yang tahu haikatnya.

Dari Al-Qur'ân dan as-Sunah ditemukan banyak keterangan tentang ciri, sifat, dan kemampuan malaikat, antara lain:

### 1) Mampu berbentuk sebagai manusia

Dari Al-Qur'ân ditemukan sekian ayat yang menjelaskan bahwa malaikat mengambil bentuk manusia. Nabi Ibrâhîm as. pernah dikunjungi oleh malaikat berbentuk manusia. Ketika itu, beliau menghidangkan makanan buat mereka sambil berkata: *Silakan makan*! (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 27), (tetapi mereka tidak mau makan) sehingga Ibrâhîm merasa takut terhadap mereka. Mereka berkata: ( لَا تَخَفْ ۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ = *"Janganlah kamu takut" dan mereka memberi kabar gembira kepadanya dengan* (*kelahiran*) *seorang anak yang alim*). QS. Adz-Dzâriyât [51]:28.

Nabi Lûth as. juga pernah dikunjungi oleh malaikat dalam bentuk manusia. Beliau sangat khawatir tamu-tamunya yang tampil sebagai pemuda-pemuda tampan diganggu oleh kaumnya yang melakukan praktik homoseksual (QS. Hûd [11]: 78-80).

Demikian juga Maryam, ibunda 'Îsâ as. pernah dikunjungi oleh malaikat Jibrîl dalam bentuk pria: ( فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا = *Kami mengutus ruh Kami kepadanya, maka ia menjelma di hadapannya* (*dalam bentuk*) *manusia yang sempurna).* QS. Maryam [19]:17.

### 2) Tidak berjenis kelamin

Kaum musyrikin menduga, bahkan percaya, bahwa para malaikat berjenis kelamin wanita:

وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ

*"Mereka menjadikan malaikat-malaikat yang mereka itu adalah hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah, sebagai orang-orang perempuan. Apakah mereka menyaksikan penciptaan malaikat-malaikat itu? Kelak akan dituliskan persaksian mereka dan mereka akan dimintai pertanggungjawaban."* (QS. Az-Zukhruf [43]: 19).

Al-Qur'an menolak keyakinan tersebut antara lain dengan firman-Nya:

*Tanyakanlah kepada mereka* (*orang-orang kafir Mekah*): *"Apakah untuk Tuhanmu anak-anak perempuan dan untuk mereka anak laki-laki, atau apakah kami menciptakan malaikat-malaikat berupa perempuan dan menyaksikan* (*nya*). *Ketahuilah bahwa sesungguhnya mereka dengan kebohongannya benar-benar mengatakan: 'Allah beranak.' Dan sesungguhnya, mereka benar-benar orang yang berdusta. Apakah tuhan memilih* (*mengutamakan*) *anak-anak perempuan daripada anak laki-laki? Apakah yang terjadi padamu? Bagaimana* (*caranya*) *kamu menetapkan? Maka, apakah kamu tidak memikirkan? Atau apakah kamu mempunyai bukti yang nyata?*" (QS. Ash-Shâffât [37]: 149-156).

Demikian Allah membantah keyakinan mereka sekaligus membantah bahwa Allah tidak memilih atau mengutamakan jenis kelamin apa pun—baik wanita maupun pria—buat para malaikat. Tentu saja, kalau mereka tidak berjenis kelamin, mereka pun tidak memiliki nafsu seksual dan, dengan demikian, mereka tidak berhubungan seks dan tidak beranak cucu. Ini disepakati oleh ulama, demikian Imâm Fakhruddin ar-Râzi.

### 3) Tidak makan dan minum

Di atas, ketika berbicara tentang kemampuan para malaikat yang dapat mengambil bentuk manusia, telah dikemukakan kisah Nabi Ibrâhîm as. yang menyuguhkan makanan buat mereka, tetapi mereka tidak menjamahnya. Dalam hadits ditemukan penjelasan bahwa jangankan makan, aroma beberapa jenis makanan pun sangat tidak disukai oleh para malaikat. Imâm Bukhâri dan Muslim meriwayatkan bahwa Nabi saw. melarang mereka yang "membawa" aroma bawang merah dan atau bawang putih untuk mendekat ke masjid. Demikian juga dengan aneka bau yang tidak menyenangkan.

### 4) Tidak jemu beribadah dan tidak juga letih

Makhluk yang tidak dianugerahi Allah syahwat seksual, tidak makan dan tidak juga minum itu, tentu saja, memiliki "kecenderungan" yang berbeda dengan kecenderungan manusia dan jin. Kecenderungan para makhluk yang tercipta dari cahaya itu adalah kecenderungan ruhani. Karena itu, aktivitas mereka kesemuanya berkisar pada pengabdian dan ibadah kepada Allah. Al-Qur'ân melukiskan keadaan mereka antara lain bahwa mereka:

لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

*Tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan* (QS. At-Tahrîm [66]: 6).

تَكَادُ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ ۚ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ

*Hampir saja langit itu pecah dari sebelah atasnya (karena kebesaran Tuhan) dan malaikat-malaikat bertasbih serta memuji Tuhannya dan memohonkan ampun bagi orang-orang yang ada di bumi* (QS. Asy-Syûrâ [42]: 5).

Ketika tidak mengetahui bagaimana mereka bertasbih dan memuji Tuhan, yang dapat kita katakan adalah bahwa bertasbih tidak terbatas pada ucapan, tetapi juga sikap dan perbuatan. Ada di antara mereka yang berdiri, ada yang rukuk, ada yang sujud, ada yang bertawaf mengelilingi Al-Bait Al-Ma'mur, dan ada juga yang bershalawat untuk Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Ahzâb [33]: 56). Serta ada juga yang beristighfar untuk orang-orang mukmin. Itu semua mereka lakukan tanpa jemu dan henti-hentinya: *Mereka selalu bertasbih malam dan siang tiada henti-hentinya* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20).

### 5) Tidak melakukan dosa

Agaknya, kalau pun kita tidak menemukan satu teks keagamaan yang jelas dan tegas menyatakan bahwa para malaikat tidak berdosa, sifat-sifat yang dikemukakan di atas cukup untuk menjadi dasar pembuktian. Bagaimana mereka dapat melakukan dosa, sedangkan faktor nafsu/syahwat yang sering kali mengantar makhluk kepada perbuatan dosa tidak mereka miliki? Bagaimana mereka dapat durhaka kepada Allah, sedangkan siang malamnya, mereka hanya beribadah kepada-Nya dan tanpa jemu? Bagaimana mereka dapat melangkah kepada pelanggaran perintah Allah, sedangkan mereka selalu takut kepada-Nya (QS. Ar-Ra'd 13]: 13).

### 6) Gagah

Al-Qur'ân menginformasikan bahwa malaikat Jibrîl *dzû mirrah* (QS. An-Najm [53]: 6). Kata *mirrah* dipahami oleh banyak ulama dalam arti *gagah*. Kalau Allah Swt. Yang Mahaindah itu telah menyifati sesuatu dengan indah, yakinlah bahwa keindahannya tidak dapat dilukiskan oleh kalimat-kalimat manusia. Dalam literatur hadits juga ditemukan informasi bahwa malaikat Jibrîl sering kali datang kepada Rasul saw. dalam bentuk seorang sahabat beliau yang gagah, yaitu Dihyah al-Kalby (w. 45H). Ada riwayat lain yang mengiformasikan kedatangan malaikat Jibrîl dalam bentuk manusia yang berpenampilan sangat agung, berambut rapi,

berpakaian putih bersih, datang bertanya kepada Rasul Saw. aneka pertanyaan dalam rangka mengajar para sahabat Nabi (HR Bukhâri dan Muslim). Demikian sekelumit sifat-sifat malaikat.

Dalam Al-Qur'ân, Allah swt. mengisyaratkan macam-macam malaikat, aneka kedudukannya, serta fungsi-fungsinya. Ini antara lain ditemukan dalam QS. Al-Mursalât [77]: 1-6. Di sana, Allah bersumpah dengan: *Demi malaikat-malaikat yang diutus untuk membawa kebaikan, dan malaikat-malaikat yang terbang dengan kencangnya, dan malaikat-malaikat yang menyebarkan rahmat (Tuhan) dengan seluas-luasnya, serta malaikat-malaikat yang membedakan antara yang* haq *dan batil dengan sejelas-jelasnya, dan malaikat-malaikat yang menyampaikan wahyu dalam rangka menolak dalih atau memberi peringatan*. Demikian enam ayat berturut-turut menguraikan lima kelompok malaikat dengan fungsi dan tugas yang berbeda-beda.

Pada awal QS. An-Nâzi'at (79), kembali Allah bersumpah dengan empat kelompok malaikat yaitu:

وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا · وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشۡطٗا · وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحٗا

فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا · فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ·

*"Demi (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan keras, dan (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan lemah-lembut, dan (malaikat-malaikat) yang turun dari langit dengan cepat, dan (malaikat-malaikat) yang mendahului dengan kencang, dan (malaikat-malaikat) yang mengatur urusan (dunia)."*

Dalam QS. Fâthir (35): 1 dijelaskan malaikat-malaikat mempunyai sayap; ada yang bersayap dua, atau tiga, dan empat, bahkan ada yang lebih dari itu. Sebagian dari mereka ada yang disebut namanya secara tegas seperti Jibril dan Mikail (QS Al-Baqarah [2]: 97-98, malaikat Mâlik seperti dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 77 yang disebut sebagai pemimpin malaikat yang bertugas di neraka. Kepemimpinannya dipahami karena dalam ayat lain disebutkan adanya sembilan belas penjaga neraka (QS. Al-Muddatstsir [74]: 30). Sedangkan lainnya hanya disebut fungsi masing-masing. Walaupun nama-nama para malaikat yang disebut dalam Al-Qur'ân sangat terbatas, bahkan yang disinggung dalam as-Sunnah pun tidak banyak, dari sekian ayat para ulama memahami adanya malaikat yang berfungsi dalam berbagai hal atau persoalan. Ada malaikat untuk hujan, guntur, petir dan sebagainya. Bukankah mereka dilukiskan Allah sebagai *al-Mudabbirât Amra?* Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MALIK ( مَلِك )

Kata *Malik* ( مَلِك ) terdiri dari huruf-huruf *Mîm, Lâm,* dan *Kâf* yang rangkaiannya mengandung makna *kekuatan* dan *keshahihan.* Kata itu pada mulanya berarti *ikatan dan penguatan.*

*Malik* mengandung arti penguasaan terhadap sesuatu disebabkan oleh kekuatan pengendalian dan keshahihannya. *Malik* yang biasa diterjemahkan dengan *raja* adalah *yang menguasai dan menangani perintah dan larangan, anugerah dan pencabutan,* dan karena itu biasanya kerajaan terarah kepada manusia dan tidak kepada barang yang sifatnya tidak dapat menerima perintah dan larangan. Salah satu kata "malik" dalam Al-Qur'an adalah yang terdapat dalam surah An-Nâs, yakni *"Malik an-nâs* ( مَلِكِ ٱلنَّاسِ [Raja manusia])".

Tanda-tanda kepemilikan kerajaan adalah kehadiran banyak pihak untuk memohon pemenuhan kebutuhannya, dan/atau untuk menyampaikan persoalan-persoalan besar agar dapat tertanggulangi. Allah swt. melukiskan betapa Yang Mahakuasa itu melayani kebutuhan makhluk-Nya. Firman-Nya: ( يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ) *"Setiap yang di langit dan di bumi memohon kepada-Nya. Setiap saat Dia dalam kesibukan (memenuhi kebutuhan mereka)* (QS. Ar-Rahmân [55]: 29).

Kata *malik* terulang dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali, dua di antaranya dirangkaikan dengan kata *"hak"* dalam arti *pasti dan sempurna,* yakni firman-Nya pada QS. Thâhâ [20]: 114 dan Al-Mu'minûn [23]: 122. Memang, kerajaan Allah adalah yang sempurna dan hak, sedangkan raja

atau kerajaan lainnya tidak demikian. Kerajaan Allah mencakup kerajaan langit dan bumi;

وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

*"Mahasuci Allah yang milik-Nya kerajaan/kekuasaan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya. Di sisi-Nya pengetahuan tentang kiamat dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan* (QS. Az-Zukhruf [43]: 85).

Allah juga adalah pemilik kerajaan akhirat dan dunia.

Dalam Al-Qur'an banyak ayat-ayat yang menegaskan kerajaan-Nya di akhirat, antara lain QS. Al-An'âm [6]: 73 dan QS. Al-Hajj [22]: 56).

Kerajaan dan kekuasaan-Nya—ketika itu—sedemikian jelas dan menonjol sampai-sampai jangankan bertindak atau bersikap menentang-Nya, berbicara pun harus seizin-Nya:

يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا

*"Pada hari itu, Rûh (malaikat Jibril) dan para malaikat (yang lain) berdiri bershaf-shaf, mereka tidak berbicara kecuali siapa yang diizinkan* ar-Rahmân *dan dia mengucapkan kata-kata yang benar"* (QS. An-Naba' [78]: 38).

Namun demikian, perlu dicatat bahwa ayat-ayat di atas dan semacamnya termasuk ayat yang diajarkan untuk dibaca setiap Muslim dalam shalat, *Maliki yaum ad-dîn* ( مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ = Raja di hari pembalasan atau *mâliki yaum ad-dîn*/ Pemilik hari pembalasan), bukan berarti bahwa Dia bukan raja atau pemilik hari duniawi. Ayat ini bermakna bahwa ketika itu kekuasaan dan kerajaan Tuhan sedemikian menonjol sehingga tidak satu makhluk pun yang tidak merasakannya dan tidak satu pun yang berani membangkang, lagi tidak sesaat pun terlintas dalam benak mereka pengingkaran, berbeda dengan kekuasaan dan kerajaan-Nya dalam kehidupan ini. Allah juga Penguasa dan Raja dalam kehidupan dunia. Bukankah telah ditegaskan oleh-Nya bahwa: ( وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ) *"Allah yang menganugerahkan kerajaan-Nya (di dunia ini ) kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Dia Mahaluas anugerah-Nya lagi Maha Mengetahui"* (QS. Al-Baqarah [2]: 247). Bukan pulakah Dia yang mengajarkan kita untuk berucap:

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ

*"Wahai Tuhan Yang memiliki kerajaan, Engkau beri kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 26).

Namun sekali lagi ditegaskan bahwa kekuasan dan kerajaan-Nya di dunia ini, tidak dirasakan oleh semua makhluk serta tidak semenonjol di hari kemudian nanti, karena itu di dunia ini ada saja di antara mereka yang membangkang, bahkan ada saja yang mengaku sebagai Tuhan.

Imam Ghazali menjelaskan arti *Malik* yang merupakan salah satu *Asmâ' al-Husnâ* dengan menyatakan bahwa *Malik* adalah *Yang tidak butuh pada zat dan sifatnya segala yang wujud, bahkan Dia adalah yang butuh kepada-Nya segala sesuatu menyangkut segala sesuatu, baik pada zatnya, sifatnya, wujudnya dan kesinambungan eksistensinya, bahkan wujud segala sesuatu, bersumber dari-Nya, atau dari sesuatu yang bersumber dari-Nya. Maka segala sesuatu selain-Nya menjadi milik-Nya dalam Dzat dan sifat-Nya dan Dia butuh pada segala sesuatu. Demikian itulah Raja yang mutlak.*

Di sini terlihat ada kaitan yang erat antara kerajaan dan kekayaan.

Ada perbedaan antara *Malik* yang berarti Raja dan *Mâlik* yang diartikan pemilik. Seorang pemilik, belum tentu seorang Raja, sebaliknya pemilikan seorang raja biasanya melebihi pemilikan pemilik yang bukan Raja.

Allah adalah raja sekaligus pemilik, ini terbaca dengan jelas antara lain dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26 di atas.

Kepemilikan Allah berbeda dengan kepemilikan makhluk/manusia. Allah swt memunyai wewenang penuh untuk melakukan apa saja terhadap apa yang dimiliki-Nya, berbeda dengan manusia. Sebagai contoh, jika Anda memiliki

seorang pembantu, maka walaupun Anda berwewenang untuk mempekerjakannya sesuai dengan kehendak Anda dan dia berkewajiban untuk melaksanakan perintah dan atau menjauhi larangan Anda, tetapi Anda tidak menguasai perasaan dan fikirannya. Anda tidak kuasa untuk menghentikan peredaran darah dan denyut jantunganya, Anda tidak memiliki dan menguasainya pada saat-saat istirahat atau hari-hari liburnya, bahkan jangankan manusia, pemilikan terhadap makhluk tak bernyawa pun tidak sampai pada suatu tingkat pemilikan mutlak. Bukankah jika Anda memunyai sebuah cangkir, Anda tidak bebas melempar atau memecahkannya, karena jika itu Anda lakukan maka paling sedikit kecaman akan terlontar kepada Anda karena manusia adalah makhluk yang bertanggung jawab atas segala aktivitasnya. Berbeda dengan Allah, Dia tidak dikecam atas apa pun yang dilakukan-Nya, karena pertimbangan pikiran manusia tidak dapat menjadi ukuran yang pasti terhadap perbuatan-perbuatan-Nya. ( لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ) *Dia (Allah) tidak dituntut mempertanggungjawabkan apa yang dilakukan-Nya sedang mereka (manusia) dituntut* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 23).

Allah adalah raja karena Dia—seperti dikemukakan di atas—*tidak butuh pada zat dan sifatnya segala yang wujud, bahkan Dia adalah yang butuh kepada-Nya segala sesuatu menyangkut segala sesuatu.*

Sementara pakar berkata bahwa *Raja* adalah siapa yang memiliki wewenang pengaturan, baik terhadap dirinya melalui kemampuan mengendalikan kekuatan dan mengarahkan nafsunya, maupun terhadap pihak lain. Seorang hamba/manusia tidak dapat menjadi raja yang mutlak, atau pemilik mutlak karena dia tidak dapat menghilangkan dari dirinya kebutuhan akan segala sesuatu, dia selalu butuh kepada Allah, walaupun—seandainya—dia dapat tidak butuh kepada selain-Nya. Namun, ini hanya sekakar perandaian, karena manusia adalah makhluk sosial, yang tidak mungkin dapat hidup tanpa bantuan orang atau pihak lain. Tidak juga dapat dibayangkan segala sesuatu butuh kepada manusia, bahkan sebaliknya banyak yang *maujud* yang tidak butuh kepadanya. Tetapi karena dapat dibayangkan bahwa ia tidak butuh kepada sekian banyak hal, dan dibutuhkan oleh sekian hal, maka pada hakikatnya seorang hamba/ manusia memiliki sekelumit dari kekuasaan. Namun di sini harus diingat bahwa kekuasan yang dimilikinya itu adalah anugerah Allah swt. juga. Ingat firman-Nya dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26 di atas, karena itu pesan orang-orang arif: *Jika kerajaan atau kekuasan Anda mendorong Anda untuk melakukan penganiayaan, maka ketika itu ingatlah kerajaan dan kekuasaan Allah terhadap diri Anda.*

Raja/Penguasa hakiki—bukan mutlak atau sempurna—dari jenis manusia—menurut Imam Ghazali—adalah yang tidak memiliki kecuali Allah dan tidak membutuhkan segala sesuatu kecuali Allah, dan dalam saat yang sama dia menguasai kerajaannya karena "bala tentara dan rakyat" yang dimilikinya tunduk dan taat kepadanya. Kerajaannya adalah *kalbu* dan *wadah kalbunya;* balatentaranya adalah *syahwat, amarah dan nafsunya;* rakyatnya adalah *lidah, mata, tangan, dan seluruh anggota badannya,* maka bila semua itu dia kuasai dan tidak menguasainya, menaatinya dan bukan dia taat kepadanya, maka ketika itu dia telah mencapai tingkat kerajaan di alamnya. Kalau bergabung apa yang digambarkan di atas menyangkut ketidakbutuhan kepada semua manusia, sedang orang-orang lain membutuhkannya dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi mereka, maka dialah yang menyandang sifat "malik" di alam duniawi. Ini adalah peringkat para nabi. Mereka tidak membutuhkan siapa pun dalam meraih hidayah untuk kebahagiaan akhirat kecuali Allah, sebaliknya semua orang membutuhkan bimbingannya. Peringkat di bawah para nabi adalah ulama dan cendekiawan. Kadar kerajaan mereka sesuai dengan kadar kemampuan mereka menuntun manusia serta sesuai pula dengan kadar ketidakbutuhan mereka terhadap bimbingan dan petunjuk orang lain. Dengan sifat-sifat tersebut, seorang manusia mendekati malaikat dalam sifat-sifatnya, kemudian dia mendekatkan diri kepada Allah

melalui sifat-sifat itu. Kerajaan yang digambarkan di atas adalah anugerah Allah yang merupakan Raja yang mutlak yang tidak dapat disentuh kekuasa-an-Nya. *Wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MÂLIK AL-MULK ( مَالِكَ الْمُلْكِ )

*Mâlik Al-Mulk* ( مَالِكَ الْمُلْكِ ) adalah rangkaian dua kata, yaitu *Mâlik* ( مَالِكَ ) dan *Al-Mulk* ( الْمُلْكِ ), keduanya terambil dari akar kata *mîm, lâm,* dan *kâf,* maknanya telah dijelaskan ketika menjelaskan sifat Allah, *Al-Mâlik.*

Kata *mâlik* secara berdiri sendiri hanya ditemukan tiga kali dalam Al-Qur'an; satu menunjuk kepada malaikat penjaga neraka yang bernama Mâlik (QS. Az-Zukhruf [43]: 77); yang kedua pada QS. Al-Fâtihah [1], *mâliki yaum ad-dîn,* yang menunjuk kepada Allah sebagai pemilik segala urusan akhirat; dan ayat ketiga yang menggunakan kata *mâlik* adalah ayat yang dirangkaikan dengan kata *al-mulk.*

Rangkaian *Mâlik Al-Mulk* hanya ditemukan sekali dalam Al-Qur'an, yaitu firman-Nya: pada QS. Âli 'Imrân [3]: 26).

*Mâlik Al-Mulk* adalah Dia yang terlaksana kehendaknya dalam wilayah kerajaan-Nya, bagaimana dan dengan cara apa pun, dalam bentuk mewujudkan atau meniadakan, mempertahankan atau mencabut.

Allah adalah *Mâlik Al-Mulk.* Seluruh wujud adalah kerajaan-Nya, yang walaupun banyak dan beraneka ragam, tetapi merupakan satu kesatuan.

Dia Pemilik dan Pengelola-Nya yang Kuasa:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ

*"Kursi/kekuasan Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya"* (QS. Al-Baqarah [2]: 255).

Kesatuan kerajaan itu diibaratkan oleh al-Ghazali dengan manusia, yang walau anggota badannya banyak dan beraneka ragam, tetapi keseluruhannya bekerja sama untuk memenuhi kehendak pemiliknya, yakni manusia. Alam raya dan seluruh wujud yang merupakan kerajaan Allah, tunduk kepada-Nya dan bekerjasama untuk tujuan kebajikan sesuai dengan hikmah dan kemurahan Ilahi.

Kerjaaan Allah mencakup dunia dan akhirat, bahkan kerajaan-Nya di akhirat nanti jauh lebih jelas. Ketika itu, semua bertekuk di hadapan-Nya, jangankan manusia, malaikat pun tidak berani berbicara (QS. An-Naba' [78]: 38).

Kerajaan yang dimaksud QS. Âli 'Imrân [3]: 26 di atas adalah kerajaan duniawi, ini terbukti dari ayat ini yang menunjukkan bahwa kerajaan-Nya dianugerahkan kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan dicabut dari siapa yang dikehendaki-Nya. Pencabutan tersebut menunjukkan bahwa dia tidak mungkin dianugerahkan di akhirat, karena anugerah Ilahi di sana bersifat kekal, abadi.

Penggalan ayat *"Di tangan Engkaulah segala kebajikan,"* setelah pernyataan bahwa Dia *"Mâlik Al-Mulk"* dengan kedua manifestasinya, yaitu menganugerahkan dan mencabut kerajaan dari siapa yang dikehendaki-Nya—penggalan ayat tersebut—memberi isyarat bahwa kerajaan yang dimiliki-Nya, selalu diarahkan untuk kebajikan, hikmah, dan kemaslahatan, bukan untuk menganiaya atau berlaku sewenang-wenang.

Di sisi lain, kesempurnaan kekuasaan-Nya dilukiskan dengan kata menganugerahkan, yang memberi kesan pemberian yang lemah lembut, berbeda dengan kata mencabut yang mengesankan pengambilan dengan keras, disebabkan karena yang bersangkutan sedemikian keras mempertahankan kekuasan dan kerajaan yang dinikmatinya, bagaikan telah berurat berakar dalam dirinya, namun Allah kuasa mencabutnya.

Manusia yang dianugerahi Allah kerajaan dalam kehidupan dunia ini—apa pun bentuk dan betapapun kadarnya—harus menyadari bahwa kerajaan tersebut adalah anugerah Allah. Kapan saja dapat dicabut dan dianugerahkan kepada yang lain. Kesadaran ini, mengantarnya untuk tidak berlaku sebagaimana banyak raja, karena raja-raja biasanya bertindak seperti diucapkan

Ratu Balqis yang dibenarkan dan diabadikan Al-Qur'an:

إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ

*"Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina"* (QS. An-Naml [27]: 34). Demikian, *wa Allah A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MALJA' ( مَلْجَأ )

Al-Qur'an menyebutkan kata *malja'* di dalam tiga tempat, yaitu di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 47, QS. At-Taubah [9]: 57, dan QS. At-Taubah [9]: 118. Semuanya di dalam bentuk indefinit (*nakirah* = نَكِرَة ).

Makna *laja'a, laji'a, alja'a, iltijâ'* ( لَجَأَ – لَجِأَ – أَلْجَأَ – اِلْتِجَاء )—yang seakar dengan kata *malja'*—biasanya bergantung kepada preposisi (*harful-jarr* = حَرْفُ الْجَرّ ) yang mengikutinya. Apabila preposisi yang mengikuitnya *ilâ* ( إِلَى ) maka maknanya adalah 'menyandarkan' atau *asnada* ( أَسْنَدَ ), seperti di dalam kalimat *alja'tu amrî ilallâh* ( أَلْجَأْتُ أَمْرِى إِلَى اللهِ = aku menyandarkan urusanku kepada Allah). Akan tetapi, apabila preposisi yang mengikutinya adalah *min* ( مِنْ ) atau *'an* ( عَنْ ) maka makna yang dikandungnya adalah 'menghindarkan diri' atau *kharaja 'an* ( خَرَجَ عَنْ ) seperti di dalam kalimat *laja'al-musyrikûna min/'anil-Muslimîn* ( لَجَأَ الْمُشْرِكُوْنَ مِنْ/عَنِ الْمُسْلِمِيْنَ = orang-orang musyrik menghindarkan diri atau melarikan diri dari orang-orang Islam).

Bila digunakan secara umum, kata *malja'* mengandung makna yang sejalan dengan makna *laja'a* yang diikuti oleh preposisi *ilâ*, yaitu tempat bersandar diri atau tempat berlindung, sebagaimana dikemukakan Ibnu Faris di dalam *Maqâyisul-Lughah*-nya.

Secara lebih menukik Muhammad Abduh menjelaskan bahwa makna *malja'* adalah 'benteng', 'sebuah pulau di laut', atau 'puncak gunung', yang masing-masing bisa berfungsi sebagai tempat berlindung dan menyelamatkan diri bagi orang yang dicekam ketakutan. Ibnu Abbas dengan lugas dan sederhana mengartikan *al-malja'* dengan *al-najât* ( النَّجَاة = keselamatan). Menurutnya, ayat *mâ lakum min malja' yawmaidzin* ( مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ = kalian tidak mendapatkan keselamatan pada hari itu).

Dua dari tiga kata *malja'* yang disebut di dalam Al-Qur'an yaitu yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 57 dan 118, digunakan di dalam konteks menyifati kondisi batiniah orang-orang munafik. Adapun QS. Asy-Syûrâ [42]: 57 digunakan di dalam konteks menyifati kondisi Hari Kiamat.

Di dalam menyifati kondisi orang-orang munafik, Al-Qur'an menggunakan kata *malja'* untuk menunjuk suatu tempat berlindung yang sangat dibutuhkan oleh orang-orang munafik guna dijadikan perlindungan dari kesempitan dan ketakutan yang mencekam. Karena kerasnya desakan kebutuhan mereka akan tempat berlindung (*malja'*), digambarkan bahwa seandainya bisa menyusup ke dalam benteng atau masuk ke dalam gua di gunung atau menembus terowongan di perut bumi, niscaya mereka akan lari dengan kencang, lebih kencang dari pada larinya kuda liar, untuk mencapai tempat tersebut. Mereka rela hidup dengan menahan derita dan terisolasi di tempat yang sempit tersebut demi menyelamatkan diri dari pembalasan kaum Muslim. Demikian Al-Maraghi menjelaskan di dalam tafsirnya.

Di samping itu, kata *malja'* juga digunakan untuk menyifati kondisi orang-orang Mukmin tertentu yang perbuatannya mirip dengan perbuatan orang-orang munafik karena tidak mau berangkat ke medan perang Tabuk. Di antara mereka adalah Ka'ab bin Malik, Hilal bin Umayyah, dan Mararah bin Rabi'. Nabi tampak marah kepada mereka. Bahkan para sahabat, baik yang dekat maupun yang jauh, mengucilkan mereka dan tidak mau berbicara dengan mereka. Setelah hal ini berjalan empat puluh hari, mereka diperintahkan untuk menjauhi istri-istri mereka dan dilarang menggaulinya. Ketika itulah mereka dicekam kesempitan di tengah bumi yang

luas ini karena hati mereka penuh dengan kemurungan dan kesedihan. Di dalam kondisi seperti itulah timbul keyakinan mereka bahwa tidak ada tempat berlindung (*malja'*) dari kemurkaan Tuhan dan kemarahan Nabi kecuali kepada Allah swt. juga.

Tentang berlindung kepada Allah didapati tiga macam cara, yaitu dengan bertaubat kepada-Nya, memohon ampun (*istighfâr* = إِسْتِغْفَار ), dan mengharap rahmat-Nya (*rajâ' rahmatihi* = رَجَاءُ رَحْمَتِهِ ).

Di dalam menyifati kondisi Hari Kiamat, kata *malja'* digunakan untuk menggambarkan kebutuhan manusia yang sangat mendesak terhadap tempat perlindungan karena mereka berada di dalam situasi ketakutan dan kesulitan yang mencekam akibat goncangan bumi, benturan gunung-gunung, terbelahnya langit, dan peristiwa kiamat lainnya yang sangat menggentarkan.

Penggunaan bentuk indefinit (*nakirah* = نَكِرَة ) pada kata *malja'* di dalam Al-Qur'an (*tankîrul-malja'* = تَنْكِيْرُ الْمَلْجَأِ ), tampaknya bisa dimaksudkan untuk menunjukkan makna 'macam tertentu' (*an-nau'iyyah* = النَّوْعِيَّة ). Jadi, berdasarkan makna tersebut digunakan ungkapan *lâ malja'a* ( لَا مَلْجَأَ = tidak ada tempat perlindungan yang khusus atau tertentu [yang bisa menyelamatkan dari murka Tuhan]).

❖ *Ahmad Dardiri* ❖

## MAMLÛK ( مَمْلُوْك )

Kata *mamlûk* ( مَمْلُوْك ) hanya dijumpai sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 75. Kata ini sendiri merupakan kata jadian di dalam bentuk *ism maf'ûl* ( إِسْم مَفْعُوْل ) dari kata dasar *malaka, yamliku, malkan* ( مَلَكَ – يَمْلِكُ – مَلْكًا ) sebagaimana telah dikemukakan di dalam pembahasan tentang *mâlik* ( مَالِك ). Di dalam kamus *Maqâyîsil-Lughah* disebutkan pengertian *mamlûk* ( مَمْلُوْك ) itu adalah *'abd* ( عَبْد = hamba sahaya), seperti *huwa 'abd mamlûk* ( هُوَ عَبْدٌ مَمْلُوْك = dia adalah seorang budak tawanan). Kemudian kata ini berkembang pengertiannya menjadi 'orang-orang yang dikalahkan kemudian diperlakukan seperti budak, padahal mereka pada mulanya orang merdeka'.

Ayat di atas menyamakan orang kafir yang tidak dapat berbuat baik di jalan Allah, laksana seorang hamba sahaya yang tidak bisa menafkahkan harta, sedangkan seorang Mukmin yang selalu menafkahkan sebagian hartanya di jalan Allah, laksana seorang merdeka yang bebas berbuat dengan miliknya. Demikian penafsiran Ath-Thabari. Penafsiran yang berbeda dikemukakan oleh Abu Hatim dari Ar-Rabi' bin Anas, dengan mengatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan perbuatan baik dan perbuatan buruk tanpa mengaitkannya dengan kafir dan Mukmin. Artinya, perbuatan yang baik akan dibalas dengan yang baik dan perbuatan yang buruk akan dibalas juga dengan yang buruk. Seorang hamba sahaya yang Mukmin, membaca Al-Qur'an, serta mengamalkannya diumpamakan sebagai satu jalan lurus yang berada di antara pepohonan dan bukit. Sebaliknya, perbuatan seorang kafir laksana malam yang gelap-gulita.

Muhammad Fakhruddin Ar-Razi, di dalam tafsirnya *At-Tafsîr Al-Kabîr*, mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *'abdan mamlûkan lâ yaqdiru 'alâ syai'* ( عَبْدًا مَمْلُوْكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ) adalah 'berhala', dengan mengemukakan QS. Maryam [19]: 93 sebagai penjelasan terhadap kalimat tersebut, serta menafsirkan *wa man razaqnâhu minnâ* ( وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا ) sampai pada kata *sirran wa jahrân* ( سِرًّا وَجَهْرًا ) dengan para penyembah berhala itu yang telah diberi rezeki oleh Allah seraya membelanjakannya terhadap keperluan dirinya sendiri dan para pengikutnya, baik secara sembunyi-sembunyi maupun terang-terangan. Keadaan ini, secara logika, diterapkan kepada keadaan orang-orang musyrik yang menyamakan Allah dengan berhala-berhala mereka, padahal mereka itu lebih utama dibandingkan dengan sesembahan mereka. Dan, lebih tidak logis lagi, menyamakan berhala itu dengan Allah yang memunyai segala kekayaan di bumi dan di langit.

Keadaan hamba sahaya yang tidak dapat membelanjakan apa-apa dengan seorang mer-

deka yang kaya, serta banyak menafkahkan hartanya di jalan Allah, baik secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi, adalah suatu tamsil tentang keberadaan Allah dibandingkan dengan berhala-berhala tersebut. Inilah pendapat yang mendekati kebenaran, melihat pada konteks ayat sebelum dan sesudahnya, yang membicarakan masalah keesaan Tuhan.

Bila dilihat dari segi misi ketauhidan, ayat ini memberikan suatu jawaban kepada kaum penyembah berhala, pepohonan, tempat-tempat angker, binatang, dan lain sebagainya, yang intinya menginformasikan bahwa tuhan-tuhan mereka itu tidak sama dengan Allah yang menciptakan segala yang ada di langit dan di bumi.
❖ *Mahmuddin Siregar* ❖

## MAMNÛ'AH ( مَمْنُوْعَة )

Kata *mamnû'ah* ( مَمْنُوْعَة ) berarti 'yang terlarang', 'tercegah', 'yang tidak diberikan'. Akar kata tersebut adalah *mana'a* ( مَنَع ) yang berarti 'lawan' atau kebalikan dari kata memberi, yaitu 'tidak memberi', dan dapat pula berarti 'membela' atau 'memelihara'.

Di dalam Al-Qur'an kata *mamnû'ah* ( مَمْنُوْعَة ) dengan segala derivasinya disebut 17 kali. Dua belas kali di antaranya dalam bentuk kata kerja; *mana'a* ( مَنَع ), *tamna'u* ( تَمْنَعُ ), *yamna'u* ( يَمْنَعُ ), *mani'a* ( مَنِع ), dan lima kali di dalam bentuk kata benda; *mâni'* ( مَانِع ), *manû'â* ( مَنُوْعًا ), *mannâ'* ( مَنَّاع ), *mamnû'ah* ( مَمْنُوْعَة ). Kata *mamnû'ah* hanya disebut satu kali dan didahului oleh *lâ nâfiyah* ( لا نَافِيَة = *lâ* yang berfungsi menafikan), yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 33. Kata ini digunakan untuk menerangkan para penghuni surga yang tidak dilarang (dibolehkan) memanfaatkan berbagai kenikmatan yang ada di dalamnya, seperti buah-buahan, tempat berteduh, dan air yang jernih.

Ibnu Katsir menerangkan bahwa di dalam Al-Qur'an kata tersebut digunakan untuk menjelaskan bahwa ahli surga dibolehkan memanfaatkan segala kenikmatan yang terdapat di dalamnya. Menurutnya hal ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad saw. yang menyatakan bahwa apabila ahli surga memetik buah yang terdapat di surga maka di pohon yang dipetik buahnya itu muncul lagi buah yang lain, tanpa ada habis-habisnya.

Pendapat tersebut juga sejalan dengan yang dikatakan Sayyid Quthub. Ia menyatakan bahwa ahli surga tidak dilarang (dibolehkan) memanfaatkan semua kenikmatan yang ada di surga, kapan saja mereka mau dan berselera. Pendapat seperti ini juga dikemukakan oleh An-Nawawi.

Sedikit berbeda dengan pendapat tersebut di atas, Ath-Thabarsi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *lâ mamnû'ah* ( لا مَمْنُوْعَة ) adalah untuk menunjukkan bahwa penghuni surga dibolehkan memanfaatkan segala kenikmatan yang ada di dalamnya terus-menerus. Mereka tidak terhalang oleh duri yang dapat melukai tangannya pada saat memetik buah di surga. ❖ *Abuddin Nata* ❖

## MANÂT ( مَنَاة )

Kata *manât* ( مَنَاة ) mengacu ke salah satu nama berhala yang disembah bangsa Arab Jahiliyah sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw., seperti halnya *Al-Lâta* ( اللاَّت ) dan *Al-'Uzzâ* ( العُزَّى ). *Manât* disebut di dalam Al-Qur'an hanya sekali, yaitu di dalam QS. An-Najm [53]: 20.

*Manât* ( مَنَاة ) berwujud patung dewi yang terbuat dari batu putih yang dijadikan sesembahan Arab Jahiliyah, khususnya suku Huzayl dan Khuzâ'ah. Patung ini diletakkan di suatu tempat di antara Mekah dan Madinah. Disebut *Manât* ( مَنَاة ) yang secara harfiah berarti 'tumpahan/curahan' dengan tujuan memohon berkah kepadanya. Baik *Manât, Al-Lâta,* dan *Al-'Uzzâ* dianggap oleh bangsa Arab Jahiliyah sebagai putri-putri Tuhan yang luhur.

Mereka mengaku bahwa mereka tidak menyembah patung-patung dewi itu, tetapi sekadar mendekatkannya kepada Allah sedekat-dekatnya (QS. Az-Zumar [39]: 3).

Di dalam hal penyembahan terhadap patung/berhala ini, masyarakat yang dihadapi Nabi Muhammad sama dengan masyarakat

yang dihadapi Nabi Ibrahim. Kalau Nabi Ibrahim menghancurkan patung persembahan ayahnya dan masyarakat lainnya ketika itu, Nabi Muhammad pun melakukan hal yang sama. Seperti halnya terhadap *Al-Lâta* dan *Al-'Uzzâ* serta sesembahan berwujud berhala yang lain, dewi sesembahan *Manât* ( مَنَاة ) ini pun dihancurkan, yaitu ketika terjadi pembebasan kota Makah (*Fathu Makkah* = فَتْحُ مَكَّة ), Nabi Muhammad saw. mengutus Ali bin Abi Thalib untuk melaksanakannya. Berhala-berhala lain yang ada di Mekah dan sekitarnya pun dihancurkan. *Al-Lâta* dihancurkan oleh orang Saqîf sendiri di bawah pengawasan Abu Sufyan bin Harb dan Mughirah bin Syu'bah, sedangkan *Al-'Uzzâ* dihancurkan oleh Khalid bin Al-Walid. Semua ini mereka lakukan atas perintah Nabi Muhammad saw. dalam rangka memberantas kemusyrikan. ❖ *Suwito* ❖

## MANFÛSY ( مَنْفُوْش )

Kata *manfûsy* adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata kerja *nafasya, yanfusyu, nafsyan, nufûsyan* ( نَفَشَ – يَنْفُشُ – نَفْشًا – نُفُوْشًا ). Menurut Ibnu Faris, kata kerja yang terbentuk dari huruf-huruf *nûn* ( نُوْن ), *fâ'* ( فَاء ), dan *syîn* ( شِيْن ) tersebut menunjukkan arti 'berhamburan' atau 'menyebar'. Ibrahim Anis mengartikan kata *nafasya* ( نَفَشَ ) dengan 'bercerai-berai dan berhamburan setelah ia menyatu. Ibnu Manzhur mengartikannya dengan 'bercerai-berai satu sama lain. Jadi, kata *nafasya* digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang pada mulanya bersatu kemudian bercerai-berai dan berhamburan (tidak teratur).

Di dalam Al-Qur'an, kata *manfûsy* dan derivasinya digunakan hanya dua kali, yaitu kata *nafasyat* ( نَفَشَتْ ) pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 78 dan kata *manfûsy* ( مَنْفُوْش ) pada QS. Al-Qâri'ah [101]: 5. Ayat yang pertama berkaitan dengan kisah Nabi Daud dan Nabi Sulaiman tentang hukuman yang pantas diambil oleh Daud ketika kambing-kambing kaumnya merusak tanaman (pohon anggur). Para mufasir dan pakar bahasa sepakat bahwa kata *nafasyat* ( نَفَشَتْ ) di dalam ayat ini menunjukkan arti 'kambing atau unta yang berkeliaran tanpa penggembala (tidak dijaga)'. Wahbah Az-Zuhaili misalnya, mengatakan bahwa kata *nafasyat* di sini berarti 'unta atau kambing yang berkeliaran pada malam hari tanpa penjaga'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan dengan 'unta atau kambing yang kesasar di padang rumput pada malam hari tanpa penggembala'. Menurut Ibnu Manzhur bahwa unta atau kambing dikatakan *an-nafsyu* ( اَلنَّفْشُ ) ketika ia berkeliaran atau berpencar pada malam hari tanpa sepengetahuan pemiliknya. Jadi, kata *nafasyat* yang digunakan di dalam ayat tersebut menunjukkan arti 'kambing yang berkeliaran pada malam hari sehingga merusak tanaman'. Dikatakan *nafasyat* karena pada mulanya kambing-kambing itu berkumpul pada satu tempat kemudian berkeliaran.

Ayat yang kedua, kata *manfûsy* yang terdapat pada QS. Al-Qâri'ah [101]: 5 berkaitan dengan salah satu peristiwa yang bakal terjadi pada Hari Kiamat kelak. Di dalam hal ini Allah swt. berfirman, *"dan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan"*. Mayoritas mufasir mengartikannya dengan 'kapas yang terbusai'. Abu Bakar Jabir menjelaskan bahwa pada hari itu gunung-gunung akan dijadikan seperti kapas yang terbusai, kemudian menjadi debu yang beterbangan. Az-Zamakhsyari mengemukakan bahwa di dalam ayat ini Allah mempersamakan gunung-gunung itu seperti kapas yang berwarna-warni dan berhamburan. Pada hari itu gunung-gunung yang pada mulanya kokoh dan menyatu, bahkan dinyatakan sebagai patok/penguat dari bumi ini akan hancur berserakan. Di dalam pada itu, Ibnu Katsir menafsirkan, *kal-'ihnil manfûsy* ( كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ) dengan gunung-gunung akan menjadi laksana bulu-bulu yang berhamburan.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa di dalam terminologi Al-Qur'an, kata *manfûsy* ( مَنْفُوْش ) dan derivasinya menunjukkan arti 'berhamburan setelah pada mulanya berkumpul'. ❖ *Abdul Munir* ❖

## MANN ( مَنّ )

Kata *mann* ( مَنّ ) berasal dari *manna, yamunnu* ( مَنَّ – يَمُنُّ ) yang secara harfiah mengandung pengertian 'memutus atau memotong'. *Mann* ( مَنّ ) juga berarti 'melakukan perbuatan terpuji'. Dari pengertian inilah *mann* ( مَنّ ) dipahami sebagai 'anugerah atau pemberian'. Kedua pengertian dasar *mann* ( مَنّ ) tersebut berkaitan satu dengan yang lainnya. Kata *al-minnah* ( المِنَّة ), misalnya, berarti anugerah yang banyak karena seakan-akan setiap ia putus, ia datang lagi.

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-mann* ( المَنّ ) dengan berbagai bentuknya disebut 27 kali. Penggunaan kata *al-mann* ( المَنّ ) di dalam Al-Qur'an, cukup bervariasi, tetapi esensi yang terkandung di dalamnya dapat dikembalikan kepada pengertian kebahasaan.

Kata *al-mann* ( المَنّ ) di dalam Al-Qur'an yang mengandung pengertian pemberian atau anugerah yang diberikan oleh Allah swt. kepada hamba-Nya, khususnya orang-orang beriman, antara lain ialah diutusnya para nabi dan rasul sebagai pemberi petunjuk kepada kebenaran (QS. Âli 'Imrân [3]: 164). Hal tersebut menyiratkan bahwa orang-orang yang menerima seruan para nabi dan rasul akan memperoleh pahala yang tidak terputus-putus. Di samping itu, sejumlah anugerah yang diberikan Allah kepada hamba-Nya yang terkandung di dalam *al-mann* ( المَنّ ) ialah pemberian anugerah berupa kedudukan yang terhormat bagi seseorang dan dilepaskannya dari marabahaya (QS. Yûsuf [12]: 90 dan QS. Ath-Thûr [52]: 27).

Di samping pemberian atau anugerah yang bersifat immaterial seperti tersebut di atas, Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-mann* untuk menunjuk anugerah yang bersifat material, seperti *al-mann* yang diturunkan Allah kepada Bani Israil, yaitu sejenis makanan yang manis seperti madu (QS. Al-Baqarah [2]: 57, QS. Al-A'râf [7]: 160, dan QS. Thâhâ [20]: 80). Kata *al-mann* ( المَنّ ) di dalam ayat-ayat tersebut menyiratkan bahwa makanan yang diberikan Allah kepada Bani Israil itu turun di dalam bentuk keratan, terpotong-potong.

Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-mann* ( المَنّ ) untuk menunjuk pada perbuatan menyebut-nyebut pemberian kepada seseorang sebagai kebaikan sehingga pemberian tersebut, yang seharusnya mendapatkan ganjaran dari Allah, menjadi terputus atau terhapus, disebabkan perbuatan tersebut. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan kata *al-mann* ( المَنّ ) di dalam hal ini dalam konteks larangan berbuat *al-mann* ( المَنّ ) di satu sisi (QS. Al-Baqarah [2]: 264), dan pada sisi lain, Al-Qur'an menjanjikan ganjaran yang besar bagi mereka yang membelanjakan hartanya di jalan Allah dengan ikhlas tanpa disertai dengan *al-mann* ( المَنّ ) (QS. Al-Baqarah [2]: 262).

Kata *mann* di dalam bentuk *ism maf'ûl* ( إِسْمُ مَفْعُول ) juga berarti terpotong atau terputus (*mamnûn*). Bentuk seperti ini disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Fushshilat [41]: 8, QS. Al-Qalam [68]: 3, QS. Al-Insyiqâq [84]: 25, dan QS. At-Tîn [95]: 6). Kata *mamnûn* ( مَمْنُوْن ) di dalam Al-Qur'an semuanya merujuk pada ganjaran atas amal saleh yang akan diterima orang-orang beriman di hari kemudian. Ganjaran atas amal perbuatan salehnya di dunia ini kelak akan diterima secara terus-menerus, tidak terputus-putus (*gairu mamnûn* = غَيْرُ مَمْنُوْن ).

❖ *M. Galib Matola* ❖

## MANSAK ( مَنْسَك )

Kata *mansak* ( مَنْسَك ) adalah *ism makân* (keterangan /nama tempat) dari kata *nasaka* ( نَسَكَ ) susunan dari huruf-huruf *nûn*( ن ), *sîn* ( س ), dan *kâf* ( ك ) yang makna asalnya adalah: (1) ibadah dan pendekatan diri kepada Allah Ta'âlâ, *yadullu 'alâ 'ibâdatin wataqarrubin ilallâhi ta'âlâ* ( يَدُلُّ عَلَى عِبَادَةٍ وَتَقَرُّبٍ اِلَى اللهِ تَعَالَى ), (2) sembelihan untuk mendekatkan diri kepada Allah di dalam rangka ibadah, *adzdzabîhatul-latî tuqarribu ilâllahi nasîkah* ( الذَّبِيْحَةُ الَّتِى تُقَرِّبُ اِلَى اللهِ نَسِيْكَة ), (3) kata *nusûk* juga mengandung makna *al-ghuslu* (membersihkan), misalnya seseorang yang mencuci pakaian disebut juga dengan ungkapan *"nasaka tsaûbahû"* ( نَسَكَ ثَوْبَهُ ). *Mansak* dalam hal ini, demikian Ibnu Faris, adalah tempat diselenggarakannya penyembelihan, yaitu ibadah kurban. Penjelasan ini

sejalan dengan apa yang dikemukakan Ar-Razi di dalam *Mukhtârush Shihhah* sambil mengutip Ayat 34 QS. Al-Hajj [22]: *Walikulli ummatin ja'alnâ mansakan* ( وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا = Dan bagi tiap-tiap umat telah Kami syariatkan penyembelihan [kurban]).

Di dalam Al-Qur'an, kata *mansak* ( مَنْسَك ) dengan berbagai bentuknya terdapat sebanyak tujuh kali, yaitu: (1) QS. Al-Hajj [22]: 67 dalam bentuk *nâsikûhu* ( نَاسِكُوهُ ): *Likulli ummatin ja'alnâ mansakan hum nâsikûhu* ( لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ = Bagi tiap-tiap umat telah Kami tetapkan syariat tertentu yang mereka lakukan); (2) QS. Al-Baqarah [2]: 196 di dalam bentuk *nusukin* ( نُسُكٍ ):

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

*(. . . faman kâna minkum marîdhan au bihî adzan min ra'sihî fa fidyatun min shiyâmin au shadaqatin au nusukin)*

*". . . Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur) maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban."*

(3) QS. Al-An'âm [6]: 162 di dalam bentuk *nusukî* ( نُسُكِي ): *qul inna shalâtî wanusukî wamahyâya wamamâtî lillâh* ( قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ = Katakanlah: "Sesungguhnya sembahyangku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah"); (4) QS. Al-Hajj [22]: 34 di dalam bentuk *mansakan* ( مَنسَكًا ): *Walikulli ummatin ja'alnâ mansakan liyadzkurusmallahi 'alâ mâ razaqahum* ( وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم = Dan bagi tiap-tiap umat telah Kami syariatkan penyem-belihan [kurban], supaya mereka menyebut nama Allah terhadap apa yang telah direzekikan Allah kepada mereka); (5) QS. Al-Hajj [22]: 67 di dalam bentuk *mansakan: Likulli ummatin ja'alnâ mansakan hum nâsikûhu* ( لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ); (6) QS. Al-Baqarah [2]: 200 di dalam bentuk *manâsik* (مَنَاسِك): *Faidzâ qadhaîtum manâsika-kum fadzkurullâha* ( فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ = Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah hajimu maka berzikirlah [dengan menyebut] Allah); dan (7) QS. Al-Baqarah [2]: 128 di dalam bentuk *manâsikanâ* ( مَنَاسِكَنَا ]: *waarinâ manâsikanâ* ( وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا = dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara dan tempat-tempat ibadah haji kami).

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, memaparkan beberapa makna dari kata *mansak* itu antara lain: (1) *adz-dzabhu* ( الذَّبْحُ = penyembelihan), kurban; maka, kata *adz-dzâbihah* sama dengan *nasîkah* (tunggal) dan *nusuk* (jamak), sedangkan *nusuk* dapat pula berarti *ath-thâ'ah* (patuh); (2) tempat melaksanakan kurban, di dalam hal ini Al-Qurthubi lebih condong kepada makna yang pertama, yaitu *adz-dzabhu* (kurban) dengan mengingat kepada makna lanjutan ayat: *min bahîmatil–an'âm* ( مِنْ بَهِيْمَةِ الأنْعَام ) karena Allah telah menganugerahkan kepada mereka berupa hewan-hewan ternak. Di dalam konteks ini, Allah mengingatkan mereka agar selalu mengingatnya sewaktu melaksanakan penyembelihan kurban itu. Kata *mansak*, menurut pendapat para ahli qiraah dari Kufi kecuali Asim membacanya *mansik* (dengan *kasrah* pada huruf *sîn*). Namun, mayoritas ahli qiraah membacanya *mansak* (dengan *fathah* pada huruf *sîn*).

Adapun makna kata *manasik* di dalam ayat ini: *wa'arinâ manâsikanâ* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 128, Al-Qurthubi menjelaskan tafsiran beberapa mufasir antara lain: (1) tata cara, pengetahuan tentang ibadah haji (*manâsikul-hajj*) sebagai yang dipegang oleh Qatadah dan As-Suddi; (2) tempat menyembelih kurban (*mawâdhi'idz-dzabhi* = مَوَاضِعُ الذَّبْحِ ) sebagaimana dipegang oleh Mujahid, Ata, dan Juraih; (3) segala macam ibadah yang dipersembahkan kepada Allah (*kullu mâ yuta'abbadu ilallâhi ta'âlâ* = كُلُّ مَايُتَعَبَّدُ إِلَى اللهِ تعالى ). Maka, kata *nâsik* di dalam hal ini sama dengan *'âbid* ( عَابِدٌ ). Zubair bin Muhammad meriwayatkan bahwa ketika Nabi Ibrahim selesai mendirikan *Baitullâh* (Ka'bah) ia berdoa: "ya Tuhan, aku telah selesai (mendirikan *baitul-harâm* ini) maka tunjukkanlah kepada kami manasik kami". Lalu Allah mengutus Jibril kepada beliau maka beliau pun berhaji. Riwayat ini mendukung arti kata

*manâsik* yang menunjuk pada makna tata cara atau pengetahuan tentang ibadah haji.

Demikian pula dalam menafsirkan Ayat 200 QS. Al-Baqarah [2], Al-Qurthubi cenderung mengartikan kata *manâsik* sebagai sesuatu yang berkaitan dengan ibadah haji (*sya'âirul-hajj*).

Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha di dalam *Tafsîr Al-Manâr* menjelaskan pula bahwa asal makna *nusuk* ( نُسُكٌ ) adalah *al-'ibadah* ( اَلْعِبَادَةُ ). Namun, pada penggunaannya kata ini di dalam Al-Qur'an dan Hadits lebih banyak untuk ibadah haji dan segala bentuk penyembelihan, kurban. Makna semacam ini pula yang dipakai oleh Dewan Penerjemah Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI. di dalam menafsirkan kata *nusuk* pada Ayat 196 QS. Al-Baqarah. Ayat tersebut diterjemahkan, *"Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur) maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban"*.

Mengenai makna kata *mansakan* ( مَنْسَكًا ) dan *nâsikuhû* ( نَاسِكُوْهُ ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67 di atas, kata *mansak* diartikan juga sebagai 'syariat', sedangkan kata *nâsik* diartikan sebagai 'melakukan atau menjalani'. Hal ini tentu dikarenakan oleh kandungan kata syariat yang secara umum telah menampung makna ibadah. Pemakaian makna *mansak* di sini lebih umum lantaran pada ayat sebelumnya Allah telah menyebutkan beberapa macam ibadah seperti jihad, shalat, dan zakat.

Jadi, kata *mansak* ( مَنْسَكٌ ) yang terbentuk dari akar kata *nasaka* ( نَسَكَ ) dengan berbagai bentuknya mengandung makna 'ibadah'. Penekanannya di dalam Al-Qur'an dan Hadits lebih berat mengarah kepada ibadah-ibadah yang ada hubungannya dengan haji dan kurban. Hal ini bisa dipahami karena kurban adalah bagian yang tak terpisahkan dari ibadah haji. Secara historis, kedua ibadah ini telah dipraktikkan atau dicontohkan oleh Nabi Ibrahim as. Namun, terkadang kata *mansak* di dalam Al-Qur'an dapat pula berarti 'syariat' sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

## MANÛ'Â ( مَنُوْعًا )

Kata *manû'â* ( مَنُوْعًا ) adalah kata benda dengan pola bentuk *fa'ûl* ( فَعُوْلٌ ) dari kata kerja *mana'a, yamna'u, man'an* ( مَنَعَ يَمْنَعُ مَنْعًا ). Akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *mim, nun,* dan *ain* mengandung makna pokok 'enggan', 'mencegah', 'merintangi', 'tidak memberi' atau kebalikan dari *al-i'thâ'* ( اَلْإِعْطَاءُ = memberi). Dari situ kemudian berkembang, sesuatu yang kuat disebut *manî'* ( مَنِيْعٌ ) karena yang kuat itu enggan atau sulit terkalahkan, kekebalan terhadap penyakit disebut *al-man'ah* ( اَلْمَنَعَةُ ), orang yang kikir atau bakhil disebut *al-mani'* ( اَلْمَانِعُ ) atau *al-manna'* ( اَلْمَنَّاعُ ), barang-barang yang terlarang disebut *badhâ'i'un mamnû'ah* ( بَضَائِعُ مَمْنُوْعَةٌ ), dan seterusnya.

Kata *mana'a* ( مَنَعَ ) dan semua kata turunannya ditemukan sebanyak 17 kali di dalam Al-Qur'an, 12 kali di antaranya dengan bentuk kata kerja dengan *wazan-wazan, mana'a* ( مَنَعَ ), *yamna'u* ( يَمْنَعُ ), *tamna'u* ( تَمْنَعُ ), *namna'u* ( نَمْنَعُ ), dan *muni'a* ( مُنِعَ ) dan lima kali dengan bentuk kata benda dengan *wazan-wazan, mannâ'* ( مَنَّاعٌ ), *mamnû'ah* ( مَمْنُوْعَةٌ ), *manî'* ( مَنِيْعٌ ), dan *manû'* ( مَنُوْعٌ ), atau *manû'â* ( مَنُوْعًا ). Kata *manû'â* ( مَنُوْعًا ) sendiri hanya ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 21, yang berbunyi, *waidzâ massahul khairu manû'â* ( وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا = apabila ia ditimpa kebaikan maka ia *manû'â*). Kata *manû'* ( مَنُوْعٌ ) berarti 'kikir terhadap orang lain dan enggan mengeluarkan hak Allah ketika ia mendapat nikmat berupa kekayaan dari Allah'.

Ayat ini merupakan rangkaian dari ayat sebelumnya yang menjelaskan makna *halû'â* ( هَلُوْعًا ) yang merupakan sifat pembawaan manusia yang tidak baik, yaitu—sebagaimana disebutkan di dalam ayat ini dan ayat sebelumnya—apabila ia mendapat kesulitan atau hal yang tidak menyenangkan maka ia cepat putus asa dan tidak bersabar dan apabila ia mendapat kebaikan atau rezeki, ia lupa diri dan kikir. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MANÛN ( مَنُوْنٌ )

Kata *manûn* ( مَنُوْنٌ ) adalah bentuk/wazan *fa'ûl* dari *manna, yamunnu, mannan* ( مَنَّ يَمُنُّ مَنًّا ). Kata *manna*

( مَنَّ ) menurut Ibnu Faris mengandung dua makna pokok. **Pertama**, makna *qath'un wa inqithâ'* ( يَدُلُّ عَلَى قَطْعٍ وَانْقِطَاعٍ = menunjuk pada makna memutuskan atau terputus), misalnya kata *mamnûn* ( مَمْنُوْن ) dipakai di dalam arti 'terputus' sebagaimana di dalam Al-Qur'an dinyatakan bahwa ganjaran amal saleh yang dilakukan di dunia ini kelak akan diterima terus-menerus, tidak terputus-putus—*ghairu mamnûn* ( غَيْرُ مَمْنُوْن ). Dari situ juga kematian atau mati disebut *manûn* ( مَمْنُوْن ) karena ia mengurangi jumlah manusia dan memotong waktu keberadaannya di dunia. Demikian pula halnya kelemahan atau lemah disebut *al-munnah* ( الْمُنَّة ) karena kelemahan itu dapat menghentikan/memutuskan orang melakukan perjalanan. Makna dasar yang **kedua**, menunjuk pada makna *ishthinâ'ul-khair* ( إِصْطِنَاعُ الْخَيْرِ = berbuat kebaikan), dari situ kata *manna, yamunnu, mannan* dipakai dalam arti 'anugerah' demikian juga kata *munnah* ( مُنَّة ) dipakai dalam arti 'kekuatan' karena kebaikan hanya dapat dilakukan dengan kekuatan.

Kata *manna* dan segala bentuk derivasinya terulang 27 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan dalam bentuk *manûn* ( مَنُوْن ) sendiri hanya ditemukan satu kali, yaitu di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 30. Kata *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) di dalam ayat itu didahului oleh kata *raib* ( رَيْب ) sehingga menjadi *raibal-manûn* ( رَيْبَ الْمَنُوْن ). Rangkaian kata tersebut menjadi *maf'ul bih* dari *fi'l natarabbashu* yang mendahuluinya sehingga selengkapnya dikatakan *natarabbashu raibal-manûn* ( نَتَرَبَّصُ رَيْبَ الْمَنُوْن ). Menurut Al-Akhfasy, kalimat tersebut asalnya adalah *natarabbashu ila raibil manûn* ( نَتَرَبَّصُ إِلَى رَيْبِ الْمَنُوْن ) —kata *raib majrur* dengan *ilâ* ( إِلَى ), kemudian *harf jarr* tersebut dibuang.

Rangkaian kata *raibal-manûn* ( رَيْبَ الْمَنُوْن ) sudah menjadi semacam idiom yang menunjukkan pada makna 'kebinasaan', 'kesusahan hidup', dan semacamnya. Secara terpisah kata *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) menurut Ibnu Abbas menunjuk pada makna *al-maut* ( الْمَوْت = kematian); menurut Mujahid, *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) berarti *ad-dahr* ( الدَّهْرُ = masa); menurut Al-Asma'i, *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) adalah 'malam dan siang'. Malam dan siang dinamai *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) karena didasarkan pada makna kata kerja *manna, yamunnu* yang berarti mengurangi dan memotong karena pergantian malam dan siang mengurangi umur dan memotong ajal maka dinamailah ia dengan *al-manûn* ( الْمَنُوْن ). Lebih lanjut Al-Asma'i mengatakan bahwa *al-manûn* ( الْمَنُوْن ), juga dipakai di dalam arti *ad-dahr* ( الدَّهْرُ = masa). Ini didasarkan pada makna *manna, yamunnu* yang berarti *da'afa* ( ضَعَّفَ = melemahkan). Dikatakan demikian karena masa (perjalanan masa) itu melelahkan atau membuat orang lemah, makna ini mirip maknanya dengan kata *manîn* dalam ungkapan *hablun manîn* ( حَبْلٌ مَنِيْنٌ ) (tali yang lemah/lapuk). Para pakar berbeda dalam menjelaskan kata *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) tersebut. Menurut Al-Farra, kata *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) adalah bentuk *muannats* yang bisa dipakai di dalam arti *mufrad* dan arti jamak; menurut Al-Asma'i kata *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) adalah bentuk *mufrad* yang tidak memunyai bentuk jamak; dan menurut Al-Akhfasy, kata *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) itu adalah bentuk jamak yang tidak ada bentuk *mufrad*-nya dan kata itu merupakan bentuk *muannats* sekaligus bentuk *mudzakkar*, jika dianggap bentuk *mudzakkar* maka ia diartikan *ad-dahr wal-maut* ( الدَّهْرُ وَالْمَوْت = masa dan kematian) dan jika dianggap bentuk *muannats* maka dikembalikan pada makna dasarnya yang juga menjurus pada makna *al-maniyyah* ( الْمَنِيَّة = kematian).

Adapun kata *raib* ( رَيْب ) menunjuk pada makna *asy-syakk* ( الشَّكُّ = ragu). Menurut As-Suddi dari Abu Malik dari Ibnu Abbas semua kata *raib* ( رَيْب ) di dalam Al-Qur'an menunjuk pada arti 'ragu' kecuali pada QS. Ath-Thûr [52]: 30 tersebut. Sebagian pakar bahasa menjelaskan bahwa penggunaan kata *raib* ( رَيْب ) yang dirangkaikan dengan kata *al-manûn* ( الْمَنُوْن ) yang bermakna 'mati', itu menunjukkan bahwa kematian itu tidak diketahui kapan terjadinya kecuali oleh Allah. Ketersembunyian waktu kematian atau kebinasaan, itulah yang disyaratkan oleh kata *raib* ( رَيْب ) yang berarti 'ragu' yang dirangkaikan dengan kata *al-manûn* yang berarti 'mati' di dalam artian kematian itu tidak bisa dipastikan.

Ayat tersebut menjelaskan sikap kaum kuffar terhadap Nabi Muhammad saw. yang sangat membencinya, mereka menuduhnya dengan tuduhan yang bukan-bukan; bahkan, sangat mengharapkan kematiannya

Qatadah menjelaskan bahwa ada sekelompok orang kafir yang menyerukan bahwa tunggulah kematian Muhammad yang akan membuat kalian lengah sebagaimana yang terjadi pada penyair Bani Fulan, yakni—menurut Adh-Dhahhak—Banu 'Abdid-Dar. Mereka (kaum kuffar tersebut) menisbahkan Muhammad sebagai seorang penyair dengan maksud bahwa tidak lama lagi ia akan binasa sebagaimana kebinasaan para penyair sebelumnya. Dan mereka mengharapkan Muhammad mati muda sebagaimana ayahnya dulu yang juga mati muda. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MAQÂ'ID ( مَقَاعِد )

Kata *maqâ'id* berasal dari akar kata *qa'ada – yaq'udu – qu'ûdan* ( قَعَدَ – يَقْعُدُ – قُعُوْدًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 31 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *maqâ'id* ( مَقَاعِد ) sendiri terulang dua kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 121 dan QS. Al-Jinn [72]: 9.

Pakar bahasa Arab, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa rangkaian huruf *qâf* ( قَاف ), *'ain* ( عَيْن ), dan *dâl* ( دَال ), yang membentuk suatu kata, memiliki arti 'duduk'. Dari akar kata ini lahir turunan kata berikut, *al-qu'ûd* ( اَلْقُعُوْدُ = duduk) lawan dari *al-qiyâm* ( اَلْقِيَامُ = berdiri); *al-qi'dat* ( اَلْقِعْدَةُ = sikap [baik/buruk] seseorang ketika duduk); *Dzûl-qa'dah* ( ذُوالْقَعْدَةِ ) adalah bulan di mana orang-orang Arab bersepakat untuk duduk-duduk (istirahat), tidak pergi berperang; *Maqâ'id* ( مَقَاعِد ), bentuk jamak dari kata *maq'ad* ( مَقْعَد ) adalah tempat duduk manusia di pasar-pasar.

Di dalam Al-Qur'an, kata *maqâ'id* ( مَقَاعِد ) digunakan di dalam arti *kinayah*. Pada QS. Âli 'Imrân [3]: 121, *maqâ'id* disebut di dalam konteks seruan untuk mengingat kembali peristiwa ketika orang-orang beriman keluar dari rumah mereka meninggalkan keluarga untuk pergi ke 'medan perang', *maqâ'ida lil-qitâl* ( مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ). Ibnu Abbas menyebutkan bahwa yang ditunjuk oleh ayat itu adalah peristiwa ketika orang-orang beriman keluar dari Madinah menuju 'medan Uhud'.

Di dalam QS. Al-Jinn [72]: 9, kata *maqâ'id* disebutkan di dalam konteks pengakuan jin-jin bahwa mereka dahulu menduduki beberapa tempat di langit untuk mendengarkan berita-berita dari langit, *maqâ'ida lis-sam'i* ( مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ ). Lanjutan ayat itu berisi pengakuan mereka bahwa siapa di antara mereka yang mencoba mendengar berita-berita itu sekarang, mereka akan dihadang oleh panah api untuk membakar mereka.

Ibnu Abbas menyebutkan bahwa kebebasan jin untuk menyadap berita-berita gaib dari langit itu terjadi sebelum diutusnya Muhammad saw. Akan tetapi, setelah Muhammad saw. diutus, jin-jin itu tidak lagi dapat mendengar berita-berita gaib karena langit dijaga ketat oleh para malaikat dengan senjata bintang-bintang bersinar/api. ❖ *Salahuddin* ❖

## MAQDÛR ( مَقْدُوْر )

*Maqdûr* adalah bentuk *maf'ûl* dari kata: *qadara – yaqdiru – qâdir – maqdûr* ( قَدَرَ – يَقْدِرُ – قَادِرٌ – مَقْدُوْرٌ ), berakar dari huruf *qâf* ( ق ), *dâl* ( د ), dan *râ'* ( ر ) menunjukkan arti 'batas terakhir dari sesuatu'. Dari makna denotatif itu berkembang menjadi, antara lain 'kadar', maksudnya batas akhir dari mutu; *'aqdar'* ( أَقْدَر =kuda yang kedua kaki belakangnya dapat mencapai tempat kedua kaki depannya ketika berlari), karena yang demikian itu langkah terpanjang bagi kuda; 'periuk atau kuali', karena yang demikian terbatas isinya; dan 'kekuasaan' yang berarti batas kemampuan. Allah dinamai *Qâdir* ( قَادِر ), maksudnya "Dia Yang Mahakuasa yang mencapai batas yang tidak mungkin dicapai selain Allah swt., kekuasaan Allah meliputi segala sesuatu, dan dapat dianugerahkan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Allah dinamai *Muqtadir* ( المُقْتَدِر ), maksudnya "Dia yang memiliki kekuasaan menyeluruh yang mencapai batas yang tidak mungkin diraih oleh selain Allah swt." *Lailatul-qadr* ( لَيْلَةُ القَدْر ) maksudnya, antara

lain 'malam penetapan Allah bagi perjalanan hidup manusia'. Ada ulama yang memahami penetapan itu dalam batas setahun. *Qudrah* ( قُدْرَة = kekuasaan) sebagai sifat Allah berarti yang dengannya sesuatu wujud berdasar iradah dan ilmu, serta wujudnya (di dalam kenyataan) sesuai dengan iradah dan ilmu itu. Tetapi Al-Ghazali mengingatkan bahwa bukanlah syarat dari kekuasaan bahwa pemiliknya pasti menghendaki. Allah kuasa untuk menghadirkan kiamat sekarang, dan seandainya Dia menghendakinya, pasti kiamat datang, tetapi karena kiamat belum dihadirkan-Nya, maka itu karena Dia belum menghendakinya, dan Dia tidak menghendakinya, karena sejak semula Dia telah menetapkan waktu kehadirannya. Allah Mahakuasa adalah yang menciptakan segala wujud penciptaan yang dilakukan-Nya sendiri dan tidak membutuhkan bantuan selain-Nya. Kata *qudrah* ( قُدْرَة ), jika disifatkan kepada manusia berarti kemampuan untuk melakukan sesuatu dan jika disifatkan kepada Allah swt. berarti kemustahilan adanya kelemahan bagi-Nya.

Kata *muqdûr* ( مَقْدُور ) dan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an terulang 132 kali dan kata itu sendiri hanya disebutkan satu kali, yakni QS. Al-Ahzâb [33]: 38, berbunyi: ( وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا... ) "...Dan adalah ketetapan Allah itu sesuatu ketetapan yang pasti berlaku". Ayat ini berkaitan dengan sunnatullah yang berlaku bagi setiap Nabi. Al-Himsi berpendapat bahwa frasa قَدَرًا مَّقْدُورًا berarti ketetapan yang berlaku sejak zaman azali.

Ibnu Katsir berpendapat bahwa ayat tersebut berkaitan dengan Nabi saw. yang mendapat olok-olokan dari orang munafik karena beliau menikahi Zaenab, mantan istri anak angkatnya (Zaid bin Harisah). Lebih lanjut Ibnu Katsir mengatakan bahwa tindakan Nabi saw. tersebut merupakan ketentuan Allah yang telah ditetapkan-Nya, tidak ada satu pun yang mustahil bagi-Nya. Apabila Dia menghendaki, maka terjadilah dan jika tidak menghendaki, maka tidak terjadi. Ayat ini merupakan bantahan terhadap tuduhan orang munafik yang memperolok-olok Nabi saw. atas tindakan beliau yang menikahi mantan istri anak angkatnya, bahwa tindakan Nabi saw. tersebut tidak akan mengurangi kedudukannya sebagai seorang Rasul Allah.

Dengan demikian, penggunaan kata *maqdûr* di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan ketetapan Allah swt. tentang nabi dan rasul, yang dikemukakan dalam konteks perkawinan Nabi Muhammad saw. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MAQRABAH ( مَقْرَبَة )

Kata *maqrabah* ( مَقْرَبَة ) berasal dari akar kata *qaf, ra,* dan *ba* dengan wazan *qaruba –yaqrubu – qurban* ( قَرُبَ يَقْرُبُ قُرْبًا ). Pecahan kata tersebut memiliki makna yang bervariasi sesuai bentuk kata dan konteks penggunaannya. Akan tetapi, makna-makna yang bervariasi tersebut dapat dikembalikan kepada makna pokok yang disebutkan oleh Ibnu Faris yaitu makna 'dekat' sebagai antonim dari kata *bu'd* ( بُعْد ) yang berarti 'jauh'. Sesuatu yang dijadikan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah seperti ibadah dan semacamnya disebut *qurbân* ( قُرْبَان ). Sarung pedang atau sarung pistol disebut *qirab* ( قِرَب ) karena kedekatan di antara keduanya (selalu bersama). Sumur yang dekat airnya disebut *qarab* ( قَرَب ). Malam ketika unta digiring mendekati sumber air disebut *lailatul-qarab* ( لَيْلَةُ القَرَب ), selanjutnya dari makna ini berkembang pemakaiannya, perjalanan di malam hari disebut *al-maqrab* ( الْمَقْرَب ) dan orang yang mencari air pada malam hari disebut *al-qârib* ( الْقَارِب ). Kata *al-qârib* ini juga dipakai dengan arti 'sampan', yaitu perahu kecil yang dipakai oleh pemilik kapal laut untuk memindahkan barang-barangnya, dinamai demikian, menurut Ibnu Faris, karena kedekatannya dari mereka.

Kata *maqrabah* ( مَقْرَبَة ) dan semua kata yang seakar dengannya terulang sebanyak 96 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan kata *maqrabah* ( مَقْرَبَة ) sendiri hanya ditemukan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Balad [90]: 15. Kata *maqrabah* ( مَقْرَبَة ) di dalam ayat itu didahului oleh kata *dza* ( ذَا ) yang berarti 'memiliki' sehingga menjadi *dzâ maqrabah*

( ذَا مَقْرَبَة ). Kata *maqrabah* ( مَقْرَبَة ) sama maknanya dengan *qarâbah* ( قَرَابَة ), yakni 'hubungan kekerabatan' atau 'hubungan kekeluargaan' sehingga rangkaian kata *dzâ maqrabah* ( ذَا مَقْرَبَة ) diartikan dengan 'memunyai hubungan keluarga'. Rangkaian kata ini menjadi *shifat* (keterangan) dari kata *yatîm* ( يَتِيْم = anak yatim) yang selengkapnya berebunyi *yatîman dzâ maqrabah* ( يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَة = anak yatim yang memunyai hubungan keluarga). Ayat itu berbicara dalam konteks perbuatan atau amal yang baik. Allah mengingatkan dan menegaskan bahwa Dia telah menunjukkan jalan-jalan yang akan menyampaikan manusia kepada kebahagiaan dan yang akan membawanya kepada kecelakaan. Jalan yang membawa kepada kebahagiaan itu digambarkan sebagai jalan yang mendaki lagi sukar sehingga manusia itu harus berjuang untuk meraihnya. Salah satu dari jalan yang mendaki lagi sulit itu ialah memberi makan pada hari kelaparan kepada anak yatim yang ada hubungan kerabat atau orang miskin yang sangat fakir. Secara umum, memberi makan itu merupakan perbuatan yang terpuji; akan tetapi, lebih terpuji lagi kalau itu dilakukan terhadap orang yang sedang kelaparan. Demikian pula terhadap anak yatim, secara umum, membantu dan memberi makan mereka merupakan perbuatan afdhal; akan tetapi, lebih afdhal lagi kalau itu dilakukan terhadap anak yatim dari sanak keluarga sendiri karena di samping membantu mereka itu juga berarti menghubungkan silaturrahmi. Sejalan dengan pentingnya silaturrahmi ini, disebutkan di dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. bersabda: *as-sadaqatu 'alal miskîn shadaqah wa 'alâ dzirrahim itsnatâni shadaqah wa shilah* ( الصَّدَقَةُ عَلَى الْمِسْكِيْنِ صَدَقَةٌ وَعَلَى ذِى الرَّحِمِ اثْنَتَانِ صَدَقَةٌ وَصِلَة = memberi sedekah kepada orang miskin akan mendapat nilai sedekah dan [jika itu dilakukan] terhadap sanak saudara maka mendapat dua keuntungan, yaitu nilai sedekah dan nilai silaturrahim). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MAQT ( مَقْت )

Kata *maqt* ( مَقْت ) di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, di antaranya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22 serta QS. Ghâfir [40]: 10 dan 35.

Kata tersebut berasal dari akar kata *maqata* ( مَقَتَ ) yang bermakna 'kebencian yang amat dalam bila melihat/mengetahui sesuatu yang menjijikkan'. Kata itu pada masyarakat Jahiliyah juga diterapkan pada seseorang yang melakukan perkawinan dengan mantan istri ayah kandungnya, *nikâhul-maqt* ( نِكَاحُ الْمَقْتِ ).

Al-Qur'an menggunakan kata *maqt* ( مَقْت ) paling tidak dengan dua makna, yakni

1. Benci, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22. Di dalam ayat ini Allah menyatakan sangat membenci tindakan orang Jahiliyah yang mengawini bekas istri ayah sehingga ayat ini secara tegas melarang melakukan perbuatan tersebut setelah turunnya ayat ini. Di dalam ayat lain dikemukakan bahwa kebencian Allah lebih besar daripada kebencian terhadap diri orang yang melakukan tindak kekufuran (QS. Ghâfir [40]: 10).
2. Kemurkaan, di dalam QS. Fâthir [35]: 39. Di dalam ayat ini Allah menggambarkan kemurkaan-Nya terhadap orang-orang kafir. Demikian juga, kemurkaan Allah terhadap seseorang yang mengatakan sesuatu, tetapi tidak melakukannya .

Kedua pengertian di atas sebenarnya hampir sama karena baik kebencian maupun kemurkaan merupakan sesuatu yang tidak disenangi. Bedanya, kemurkaan mengandung siksaan, sementara kebencian hanya mengakibatkan tidak mendapat rahmat, walaupun harus diakui bahwa ketiadaan rahmat Allah itu sendiri sudah merupakan siksa.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## MARAD ( مَرَد )

Kata *marad* ( مَرَد ) dan kata lain yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, di antaranya di dalam QS. At-Taubah [9]: 101 dan QS. Ash-Shâffât [37]: 7.

Kata tersebut terdiri dari huruf-huruf *mîm, râ',* dan *dâl* ( م—ر—د ), yang dapat muncul dengan bentuk *amrâd, marîd,* dan *maradda* ( أَمْرَاد — مَرِيْد — مَرَدَّ ), serta pada asalnya bermakna 'terkelupasnya

suatu kulit/pelapis dari tempatnya'. Ungkapan *syajarah mardau* ( شَجَرَةٌ مَرْدَاءُ ) bermakna 'kayu yang dedaunannya telah gugur semuanya sehingga yang tinggal hanya ranting dan dahannya saja'.

Di dalam bahasa Arab ada kata turunan yang bentuknya sama, tetapi kata dasarnya berbeda, seperti *maradath-tha'âm* ( مَرَدَ الطَّعَامَ ) asalnya adalah *marasa* ( مَرَسَ = ia merendam dan memasak makanan sehingga ia menjadi lunak), demikian juga *maradash-shabiyyu tsadya ummihî* ( مَرَدَ الصَّبِيُّ ثَدْيَ أُمِّهِ = Anak kecil itu mengisap susu ibunya), atau *al-marîd* ( المَرِيْدُ ) yang bermakna 'buah tamar yang disiram dengan susu'.

Bila dihubungkan dengan konteks pembicarannya di dalam Al-Qur'an, kata tersebut mengandung tiga pengertian, di antaranya:

1. Lenyap segala kebaikannya. Allah memberikan salah satu sifat setan itu dengan *mârid* ( مَارِد ) atau *marîd* ( مَرِيْد ), di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 117, QS. Al-Hajj [22]: 3, dan QS. Ash-Shâffât [37]: 7, yakni suatu keadaan ketika segala kebaikan dan pengabdian yang dilakukan setan itu telah sirna dan terkelupas semuanya sehingga tak satu pun kebaikannya tersisa.
2. Berlebihan/keterlaluan, di dalam QS. At-Taubah [9]: 101. Allah mengemukakan betapa sifat munafik yang keterlaluan dimiliki oleh orang-orang Madinah. Mereka di luar berlaku baik-baik dan simpatik terhadap Rasul; namun, di dalam hati mereka memunyai keinginan untuk menghancurkannya dari dalam.
3. Sangat licin/bersih, di dalam QS. An-Naml [27]: 44. Allah mengemukakan kisah Ratu Saba' yang menyingkap kainnya sehingga terlihat pergelangan betisnya karena ia melihat/menduga bahwa apa yang akan dilewatinya itu adalah air, tetapi ternyata bangunan kaca di atas air/di dalamnya. Karena bersihnya kaca itu maka yang kelihatan olehnya adalah air. Untuk itulah ia menyingkapkan sedikit pakaiannya sehingga betisnya tersingkap.

Ketiga makna tersebut tidak keluar dari pengertian asal yang telah diuraikan karena sifat dan watak setan telah sirna/hilang segala sifat kebaikannya; yang tinggal hanya sifat jahatnya. Hal yang sama juga berlaku terhadap penduduk Madinah yang keterlaluan sifat kemunafikannya sehingga hilanglah semua kebaikan yang pernah mereka lakukan. Demikian juga dengan istana Nabi Sulaiman yang indah bersih sehingga kaca itu tidak terlihat lagi. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## MARAH ( مَرَح )

Kata *maraẖ* ( مَرَح ) dan kata yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 37, QS. Luqmân [31]: 18, dan QS. Ghâfir [40]: 75.

Kata tersebut terdiri dari huruf-huruf *mîm*, *râ'*, dan *ẖâ'* (*maraẖa* = مَرَحَ ) yang bermakna 'sikap seseorang yang terlalu bergembira serta tenggelam di dalam kegembiraannya, sehingga lupa daratan'. Kondisi kegembiraan tersebut mengakibatkan seseorang merasa dirinyalah yang paling gagah dan berkuasa di bumi ini sehingga cara berjalannya congkak dan memperlihatkan rasa takabur.

Di dalam konteks pembicaraan Al-Qur'an pada kata itu ditemukan dua pengertian:

1. Bersuka ria (QS. Ghâfir [40]: 75). Ayat ini merupakan teguran Allah kepada orang yang bergembira dan bersuka ria karena hal-hal maksiat, serta
2. Sombong dan membusungkan dada (QS. Al-Isrâ' [17]: 37). Di sini Allah memperingatkan agar setiap kali berbicara dengan orang lain kita tidak memalingkan muka karena rasa sombong dan tidak perlu berjalan dengan angkuh. Juga di dalam QS. Luqmân [31]: 18 Allah memperingatkan kembali bahwa sikap sombong dan angkuh di dalam berjalan itu tidak baik karena betapa pun kuatnya kaki, ia tidak akan bisa menembus bumi.

Demikian terlihat pemakaian kata *maraẖ* ( مَرَح ) tampaknya berkonotasi negatif, berbeda dengan pengertian *faraẖ* ( فَرَح ) yang juga bermakna 'gembira', tetapi kegembiraan yang dimaksud tidak selalu digunakan untuk hal-hal yang negatif. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## MARDHIYYAH ( مَرْضِيَّة )

Kata *mardhiyyah* ( مَرْضِيَّة ) adalah *ism maf'ûl* ( إِسْمُ مَفْعُوْل ) dari kata *râdhiya, yardhâ, ridhan, wa ridhwân wa mardhât* ( رَاضِيَة – يَرْضَى – رِضًا – وَرِضْوَانًا وَمَرْضَات ). Menurut Ibnu Faris, makna asal kata *radhiya* atau *ridhâ* adalah lawan *as-sukht* ( السُّخْط = marah). Dengan demikian, *ridhâ* dapat diartikan dengan 'sudi', 'berkenan, gemar, suka, puas hati'. Bila dikatakan *radhiyahû wa radhiya bih* ( رَضِيَهُ وَرَضِيَ بِهِ ), maksudnya ialah 'dia memilihnya dan puas terhadapnya' (*ikhtârahû wa tâbat nafsuhû bih* = إِخْتَارَهُ وَتَابَتْ نَفْسُهُ بِهِ ). Kata *radhiya 'anhu wa 'alaih* ( رَضِيَ عَنْهُ وَعَلَيْهِ ), maksudnya ialah 'ia mencintai dan menerimanya'. Ridha Allah kepada hamba-Nya ialah Dia menerima hamba-Nya serta memberi pahala kepadanya. Adapun ridha hamba kepada Allah ialah merasa tenteram jiwanya menerima balasan-Nya. Demikian menurut Muhammad Ismail Ibrahim, sedangkan menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, ridha hamba terhadap Allah ialah tidak menggerutu menerima ketentuan Allah, dan ridha Allah terhadap hamba-Nya karena melihatnya mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Berangkat dari pengertian di atas maka *mardhiyyah* ( مَرْضِيَّة ) dapat diartikan sebagai 'disenangi, disukai, tidak dimarahi', atau 'dipilih, dan diterima'.

Kata *mardhiyyah* ( مَرْضِيَّة ) atau *mardhiyyâ* ( مَرْضِيًّا ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 55 dan QS. Al-Fajr [89]: 28. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* ( فِعْلٌ مَاضِي ) kata itu disebut 23 kali, antara lain di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 119, QS. At-Taubah [9]: 100, dan QS. Thâhâ [20]: 109. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْلٌ مُضَارِعٌ ) kata itu disebut 23 kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 108, QS. At-Taubah [9]: 96, dan QS. Az-Zumar [39]: 7. Di dalam bentuk *mashdar* ( مَصْدَر = infinitif) disebut 20 kali, antara lain di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 15, 162 dan 174, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, serta QS. At-Taubah [9]: 21, 72, 109. Di dalam bentuk *ism fâ'il* ( إِسْمُ فَاعِلٍ ) disebut lima kali, antara lain di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 21, dan QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 9.

Penggunaan kata *mardhiyyâ* ( مَرْضِيًّا ) di dalam QS. Maryam [19]: 55 berkaitan dengan cerita Ismail as. Allah menyatakan bahwa Ismail menyuruh keluarga atau umatnya mengerjakan shalat dan menunaikan zakat, dan ia adalah orang yang diridhai di sisi Tuhannya. Menurut Al-Qurthubi, yang dimaksud dengan *mardhiyyâ* ialah Nabi Ismail diridhai Tuhan serta suci dan saleh. Menurut Ath-Thabathabai, yang dimaksud ialah diri Ismail sendiri diridhai oleh Allah dan bukan amalnya sebagaimana yang ditafsirkan oleh sebagian ulama. Sementara itu, kata *mardhiyyah* di dalam QS. Al-Fajr [89]: 28 merupakan rangkaian *khithâb* ( خِطَاب ) Tuhan terhadap jiwa orang Mukmin yang tenang dan tenteram. Mereka kembali kepada Tuhan di dalam keadaan ridha dan diridhai. Menurut Ath-Thabathabai, ini terjadi tatkala jiwa dihidupkan kembali sampai masuk surga; bahkan, sejak meninggal dunia sampai masuk surga. Lebih lanjut dikatakannya, menyifati diri dengan *mardhiyyah* ( مَرْضِيَّة ) karena dengan ketenangannya menghadap Tuhan sudah pasti ia merasa ridha menerima ketentuan dan hukum Allah, tanpa benci dan durhaka. Bila hamba telah merasa ridha terhadap Tuhan maka Tuhan pun ridha kepadanya. Karena kemarahan Tuhan tidak timbul, kecuali bila seorang hamba telah keluar dari rel *'ubûdiyyah* ( عُبُوْدِيَّة = ibadah). Dengan demikian, wajarlah kata *râdhiyah* ( رَاضِيَة ) diiringi dengan kata *mardhiyyah* ( مَرْضِيَّة ).

Penggunaan kata *radhiya* ( رَضِيَ ) di dalam bentuk *fi'l mâdhi* di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 119, QS. At-Taubah [9]: 100, QS. Al-Mujâdilah [58]: 22, dan QS. Al-Bayyinah [98]: 8 berkaitan dengan nikmat yang diberikan Allah kepada orang Mukmin di dalam surga. Mereka ridha terhadap nikmat yang diberikan Allah dan Allah pun ridha terhadap amal perbuatan mereka. Kata *radhiya* di dalam QS. Al-Fath [48]: 18 berhubungan dengan keridhaan Allah terhadap orang Mukmin yang mengadakan janji setia dengan Nabi di bawah pohon di Hudaibiyah. Perjanjian setia ini telah diridhai Tuhan, seperti tersebut di dalam

ayat 18 di atas. Demikian seterusnya, penggunaan kata *ridhâ, mardhiyyah* dengan segala bentuknya di dalam ayat-ayat yang lain sesuai dengan konteksnya masing-masing. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## MARDÛD ( مَرْدُوْد )

Kata *mardûd* ( مَرْدُوْد ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yakni di dalam QS. Hûd [11]: 76 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 10. Namun, kata yang seasal dengan itu ada enam puluh.

Kata tersebut berasal dari *radda* ( رَدَّ ) yang terdiri dari huruf *râ'* ( ر ), dan *dâl* ( د ) ganda. Dari itu, berkembang menjadi beberapa bentuk, seperti *mardûd* ( مَرْدُوْد ), *mutaraddid* ( مُتَرَدِّد ), *riddah* ( رِدَّة ), dan *maradda* ( مَرَدّ ). Dari segi makna kata itu bermakna 'berbalik kembali', atau 'kembali ke awal asal ia datang'. Oleh karenanya, manusia yang selalu bersikap labil bisa disebut *mutaraddid* ( مُتَرَدِّد ). Bila kata *mardûd* ( مَرْدُوْد ) itu dihubungkan dengan istri maka berarti 'seorang istri yang ditalak oleh suaminya dan dikembalikan kepada keluarganya semula'. Kata yang sama juga digunakan terhadap 'suatu pekerjaan/usaha yang tidak memberikan manfaat/kegunaan', atau 'perbuatan yang sia-sia karena dilakukan tidak sesuai dengan tuntunan yang telah digariskan'. Pengertian tersebut di atas tampaknya memberikan konotasi negatif/buruk; namun, kata yang sama bisa berkonotasi baik apabila dihubungkan penggunaannya pada air.

Kata tersebut juga dapat berarti 'suatu yang pasti, yang tidak dapat diingkari keberadaannya/tidak bisa ditolak', (QS. An-Nâzi'ât [79]: 10). Di dalam ayat tersebut Allah menggambarkan, betapa pun penyesalan dan harapan orang-orang kafir untuk kembali pada kehidupan tempat mereka berasal (dunia), mereka tidak akan dikembalikan. Pada ayat lain dikemukakan, betapa pun mereka mengelak dari azab di hari kemudian, mereka tidak akan bisa mengelak atau menolaknya karena hal tersebut sudah merupakan suatu kepastian yang telah ditetapkan oleh Allah swt.

Demikian juga halnya kata *murtad/riddah* ( مُرْتَدّ/رِدَّة ) memberikan pengertian 'kembalinya seseorang dari keimanan kepada kekufuran yang dianut sebelumnya'. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## MARHAMAH/RAHMAH ( مَرْحَمَة/رَحْمَة )

Kata tersebut berasal dari *rahima – yarhamu – ruhman/ruhuman – rahmatan/rahamatan/ marhamatan* ( رَحِمَ – يَرْحَمُ – رُحْمًا وَرُحُمًا وَرَحْمَةً وَرَحَمَةً وَمَرْحَمَةً ), mengandung arti dasar 'anugerah', 'lemah lembut', dan 'kasih sayang'. Hujan, rezeki, rasa aman, ampunan, dan surga dinamai rahmah karena merupakan anugerah Allah. Rahim wanita disebut *rahim* ( رَحِم ) atau *rihm* ( رِحْم ), karena merupakan tempat asal bayi yang sangat disayang dan dikasihi oleh ibunya. Kemudian dari situ berkembang, kata *rahim* ( رَحِم ) dan *ruhm* ( رُحْم ) dipakai di dalam arti 'kerabat keluarga' karena anggotanya berasal dari satu rahim. Wanita yang merasakan sakit di rahimnya setelah melahirkan disebut *imra'atun rahûmun* ( إِمْرَأَةٌ رَحُوْمٌ = wanita sakit rahim).

Ada dua makna yang terkandung di dalam kata rahmat, yaitu *ar-riqqah* ( الرِّقَّة = rasa kasihan) dan *al-ihsân* ( الْإِحْسَان = berbuat baik) dalam hal ini Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan *ar-rahmah riqqatun taqtafhî al-ihsâna ilâl-marhûmi* ( الرَّحْمَةُ رِقَّةٌ تَقْتَضِي الْإِحْسَانَ إِلَى الْمَرْحُوْمِ = rahmat adalah perasaan kasihan yang mendorong untuk berbuat baik kepada yang dikasihi). Akan tetapi, jika rahmat dinisbahkan kepada Allah, maka ia hanya mengandung arti *al-ihsân* ( الْإِحْسَان = berbuat baik) saja, sedangkan jika ia dinisbahkan pada manusia maka yang menonjol adalah *ar-riqqah* ( الرِّقَّة = rasa kasihan) artinya kalau manusia melakukan *al-ihsân* ( الْإِحْسَان = berbuat baik) maka itu didasari oleh rasa kasihan. Atas dasar ini dikatakan bahwa rahmat yang bersumber dari Allah merupakan *in'âm wa ifdhâl* ( إِنْعَام وَإِفْضَال = anugerah nikmat dan kemuliaan), sedangkan rahmat yang bersumber dari manusia merupakan *riqqah wa ta'aththuf* ( رِقَّة وَتَعَطُّف = rasa kasihan kelembutan). Senada dengan uraian tersebut M. Quraish Shihab, mengutip Al-Ghazali, menjelaskan bahwa rahmat lahir dan tampak di permukaan bila ada sesuatu yang dirahmati, dan setiap yang dirahmati pastilah

sesuatu yang butuh karena itu yang butuh tidak dapat dinamai *rahîm* ( رَحِيْم = penyayang). Di sisi lain siapa yang bermaksud memenuhi kebutuhan pihak lain, tetapi secara faktual dia tidak melaksanakannya maka dia juga tidak dapat dinamai *rahîm* ( رَحِيْم = pengasih). Bila itu tidak terlaksana karena ketidakmampuannya maka boleh jadi dia dinamai *rahîm* ( رَحِيْم = pengasih) ditinjau dari segi kelemahlembutan, kasih sayang dan kehalusan yang menyentuh hatinya, tetapi yang demikian ini adalah sesuatu yang tidak sempurna.

Rahmat yang menghiasi diri seseorang, tidak luput dari rasa pedih yang dialami oleh jiwa pemiliknya dan dapat dikatakan bahwa saat ia mencurahkannya, ia sedang berupaya untuk menghilangkan rasa pedih itu dari dirinya, dan ini berarti pemberiannya tidak luput dari kepentingan dirinya. Hal ini mengurangi kesempurnaan makna rahmat yang seharusnya tidak disertai dengan kepentingan diri, tidak pula untuk menghilangkan rasa pedih, tetapi sematamata demi kepentingan yang dirahmati dan demikianlah rahmat Allah Yang Maha Sempurna.

Di dalam Al-Qur'an, kata *rahmah* dan semua bentuk derivasinya terulang sebanyak 339 kali. Di dalam bentuk *fi'l* 28 kali, bentuk *mashdar*, *rahmah* ( رَحْمَة ) 115 kali, *marhamah* ( مَرْحَمَة ) dan *ruhman* ( رُحْمًا ) masing-masing satu kali. Bentuk *ism fâ'il*, *râhimîn* ( رَاحِمِيْن ) jamak dari *râhimun* ( رَاحِم ) 6 kali. Bentuk *rahmân* ( رَحْمَان ) 57 kali, *rahîm* ( رَحِيْم ) 114 kali. Bentuk *ruhamâ* ( رُحَمَاء ) satu kali. Bentuk *arhâm* ( أَرْحَام ), jamak dari *rahim* ( رَحِم ) 12 kali. Dan bentuk *ism tafdhîl*, *arham* ( أَرْحَم ) satu kali.

Penggunaan bentuk-bentuk kata tersebut umumnya digunakan sebagai sifat bagi Allah dengan menggunakan beberapa redaksi. Misalnya, bentuk *fi'l*, seperti disebutkan *"Allah mengazab siapa yang dikehendaki dan memberi rahmat siapa yang dikehendakinya"* (QS. Al- 'Ankabût [29]: 21). Redaksi *dzur-rahmah* ( ذُو ٱلرَّحْمَةِ = pemilik rahmat), seperti disebutkan *"Allah itu Maha Kaya dan Pemilik rahmat"* (QS. Al-An'âm [6]: 133). Redaksi *arhamur-râhimîn* ( أَرْحَمُ ٱلرَّاحِمِينَ = yang paling penyayang di antara penyayang), seperti disebutkan *"Allah adalah sebaik-baik penjaga dan dia adalah Maha Penyayang di antara yang penyayang"* (QS. Yûsuf [12]: 64). Redaksi *khaîrur-râhimîn* ( خَيْرُ ٱلرَّاحِمِينَ = sebaik-baik pengasih), seperti dinyatakan *"Dan katakanlah ya Tuhanku, berilah ampun dan berilah rahmat dan Engkau adalah pemberi rahmat yang paling baik"* (QS. Al-Mu'minûn [23]: 118). Redaksi *kataba 'alâ nafsihir-rahmah* ( كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ = Dia menetapkan atas dirinya rahmah) dalam arti Allah telah berjanji sebagai kemurahan dari pada-Nya akan melimpahkan rahmat kepada makhluknya (QS. Al-An'âm [6]: 12 dan 54). Redaksi *rahmatullâh* atau *rahmatumminallah* ( رَحْمَتَ ٱللَّهِ / رَحْمَةٌ مِنَ الله = rahmat Allah atau rahmat yang berasal dari Allah), seperti disebutkan bahwa sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik (QS. Al-A'râf [7]: 56). Dengan bentuk *rahmân* ( رَحْمَان = Maha Pengasih) dan *rahîm* ( رَحِيْم = Maha Penyayang). Kedua kata tersebut termasuk di antara 99 nama-nama Allah. *Rahmân* ( رَحْمَان = Maha Pengasih) hanya digunakan sebagai nama Allah; sedangkan, *rahîm* ( رَحِيْم = Maha Penyayang), selain digunakan untuk sebutan bagi sifat Allah juga bisa digunakan sebagai sifat makhluknya, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 128, digunakan sebagai sifat Nabi Muhammad saw. yang amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang Mukmin. Demikian juga bentuk *ruhamâ'* ( رُحَمَاء ) sebagai bentuk jamak dari *rahîm* ( رَحِيْم ) digunakan sebagai sifat pengikut-pengikut Nabi, seperti dinyatakan bahwa Muhammad itu adalan utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi bersifat kasih sayang sesama mereka (QS. Al-Fath [48]: 29).

Rahmat Allah yang disebutkan di dalam Al-Qur'an meliputi rezeki, hujan, *maghfirah*, surga, *nubuwwah*, hidayah, dan sebagainya. Al-Qur'an sendiri juga disifatkan sebagai *hudan warahmah* ( هُدًى وَرَحْمَةً = petunjuk dan rahmat) bagi orang-orang yang beriman (QS. Al-A'râf [7]: 52), artinya Al-Qur'an itu mengandung ajaran dan petunjuk yang menyebabkan orang mendapat rahmat dengan mengikutunya.

Makna *rahim* wanita dapat juga ditemukan pada semua yang mempergunakan bentuk kata *arhâm* ( أرْحَام ) jamak dari *rahim* ( رَحِيْم ) kecuali yang terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 1, *"Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan mempergunakan nama-Nya kalian saling meminta dan takutlah juga dengan arhâm"*. Ulama mengartikan kata *arhâm* di dalam ayat itu sebagai hubungan silaturrahim sehingga di situ diartikan sebagai peringatan untuk memelihara silaturrahim. Makna yang mirip dengan makna ini dapat dilihat pada QS. Al-Balad [100]: 17, disebutkan sifat golongan kanan adalah mereka yang beriman, saling berpesan untuk bersabar dan berkasih sayang. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MARÎDH ( مَرِيْض )

Kata *marîdh* adalah kata sifat, lazim diartikan sebagai 'yang sakit'. Kata tersebut di dalam Al-Qur'an disebut lima kali. Tiga di antaranya terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184, 185, dan 196. Selebihnya di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 dan QS. Al-Fath [48]: 17. Di dalam bentuk jamak (*mardhâ* = مَرْضَى ) disebut lima kali, tiga kali di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan 102, QS. At-Taubah [9]: 91, dan dua kali di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, QS. Al-Muzammil [73]: 20. Adapun di dalam bentuk *maradh* tiga belas kali, antara lain QS. Al-Baqarah [2]: 10, QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, dan lain-lain.

Kata *marîdh* berasal kata *maradha* ( مَرَضَ ), berarti 'sakit'. Ibnu Faris mendefinisikan 'sakit' dengan 'ketidakseimbangan'. Seseorang yang sakit mengalami ketidakseimbangan yang mengakibatkan fisik atau mentalnya terganggu. Ketidakseimbangan bisa karena berlebihan dan bisa karena berkekurangan dari batas kewajaran.

Ar-Raghib Al-Ashfahani membagi pengertian penyakit menjadi dua. **Pertama**, penyakit yang berkaitan dengan fisik atau jasmani, seperti penyakit kulit, luka, dan keletihan. **Kedua**, penyakit yang berkaitan dengan jiwa/ hati, seperti penakut, kikir, dan munafik.

Apabila kata *marîdh* di dalam Al-Qur'an disebut di dalam bentuk *marîdh* (kata sifat) atau *mardhâ* ( مَرْضَى jamak dari *marîdh*) maka Al-Qur'an menggunakannya untuk pengertian 'sakit yang berkaitan dengan fisik'. Misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184 dan 185, disebut di dalam konteks pelaksanaan ibadah puasa. Sakit fisik dapat membuat orang bersangkutan tidak mampu melakukan puasa. Di dalam hal ini, ia dibolehkan berbuka dan menggantinya pada hari lain. Demikian juga Ayat 191 pada surah yang sama menyebutnya dalam konteks ibadah haji. Di dalam ibadah itu orang diharuskan mencukur rambutnya, tetapi jika orang itu sakit kepala, dibolehkan tidak bercukur dengan syarat membayar *fidya*. Di dalam QS. Al-Fath [48]: 17 disebut di dalam konteks peperangan. Orang yang sakit dibolehkan untuk tidak ikut berperang.

Jika Al-Qur'an menyebut kata itu dalam bentuk *maradh*, ( مَرَض ) (*mashdar* = مَصْدَر = infinitif) maka arti penyakit itu berkaitan dengan jiwa/ hati. Di dalam arti terakhir itu kata *maradh* disebut tiga belas kali di dalam Al-Qur'an, semuanya dikaitkan dengan kata *qalb* ( قَلْب ). Kata *qalb* atau *qulûb* ( قُلُوْب ) kadang-kadang diartikan dengan 'hati/jiwa' seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 10 dan kadang-kadang dengan 'akal' seperti QS. Al-A'râf [7]: 179. Dengan demikian, penyakit yang dimaksud adalah penyakit jiwa dan akal. Penyakit kejiwaan, misalnya kikir, cemas, takut, rendah diri, munafik, dan pasifisme, seperti yang dipahami di dalam QS. Al-An'âm [6]: 25 dan 43 serta QS. At-Taubah [9]: 125. Adapun yang dimaksud dengan akal yang sakit ialah akal yang tidak mampu melaksanakan fungsinya. Fungsi akal adalah sebagai daya penggerak untuk berpikir. Apabila akal tersebut tidak aktif berpikir secara sistematis atau sama sekali tidak berfungsi sebagaimana mestinya, akal itu dikatakan sakit seperti yang digambarkan Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 179 *lahum qulûbun lâ yafqahûna bihâ*, ( ... لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ... = ... mereka memiliki akal [qulub], tetapi dengan akal itu mereka tidak berpikir.... ). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## MÂRIJ ( مَارِج )

Kata *mârij* ( مَارِج ) dan kata lain yang seasal dengan

itu disebut enam kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Furqân [25]: 53 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 15 dan 19.

Kata tersebut terdiri dari huruf *mîm, râ',* dan *jîm* ( ج – ر – م ), yang pada dasarnya bermakna 'bercampur', yakni sebuah siklus yang berjalan terus-menerus, datang dan pergi silih berganti. Misalnya, ungkapan *Marajal-khâtimu fil-ashâbi'* ( مَرَجَ الْخَاتِمُ فِي الأَصَابِعِ ) merujuk pada 'satu sisi cincin itu menyatu dengan jari', di sisi lain kemana pun, dan bagaimana pun tempat kembali cincin tersebut adalah jari. Ungkapan *marajtud-dâbbah* ( مَرَجَتْ الدَّابَّةُ ) bermakna 'keadaan ternak yang dilepas di padang rumput' mereka bercampur antara satu dengan yang lain dan sulit dibedakan'.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dengan berbagai makna:

1. Bercampur/membaur, seperti di dalam QS. Al-Furqân [25]: 53 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 19. Allah membicarakan siklus dua macam air laut yang bercampur dan mengalir berdampingan. Pada hakikatnya keduanya berbeda sifat dan keadaannya sehingga terpisah antara air yang tawar dan air yang asin karena ada pembatasnya. Demikian juga keadaan yang dialami oleh orang-orang yang mendustakan kebenaran: merasakan kehidupan yang dihadapinya merupakan percampurbauran antara kebaikan dan kabatilan sehingga kehidupannya kacau balau. Ini disebut di dalam QS. Qâf [50]: 5. Di dalam ayat lain Allah mengemukakan bahwa jin terbuat dari campuran butiran-butiran bara api (QS. Ar-Rahmân [55]: 15)
2. Butiran-butiran permata, kemudian ia bercampur dengan yang lain dan membesar sehingga menjadi permata. Ini disebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 22 dan 58. Allah menggambarkan betapa cantiknya para bidadari yang ada di surga. Mereka bagaikan percikan butiran mutiara yang mengilap.

Dari kedua pengertian yang dikemukakan di atas dapat diketahui bahwa sebenarnya kata *mârij* ( مَارِج ) itu mengandung makna 'bercampur'. Kaidah bercampurnya sesuatu itu memperlihatkan suatu siklus yang secara terus-menerus berlangsung, baik siklus itu bersifat negatif, seperti yang disebut di dalam QS. Qâf [50]: 5, maupun bersifat positif, seperti yang disebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12 dan 58. Bahkan, ada siklus yang netral: benda-benda tidak memperlihatkan perubahan meskipun telah bercampur dengan benda lain yang sama, seperti yang disebut di dalam QS. Al-Furqân [25]: 53. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## MARKÛM ( مَرْكُوْم )

Kata *markûm* berasal dari akar kata *r-k-m* ( ر ك م ). Bentuk kata kerjanya adalah *rakama –yarkumu* ( رَكَمَ – يَرْكُمُ ), yang berarti 'mengumpulkan', 'menumpuk', atau 'melemparkan sesuatu di atas yang lainnya sehingga menjadi tumpukan' seperti tumpukan pasir. Kata *markûm* ( مَرْكُوْم ) merupakan *ism maf'ûl* (kata benda partisip pasif) yang dapat berfungsi sebagai kata sifat (bagi suatu kata benda yang mendahuluinya) yang terbentuk dari kata kerja tersebut, yang berarti sesuatu yang terkumpulkan atau bertumpuk-tumpuk. Demikian juga kata *rukâm* ( رُكَام ) berarti 'sesuatu yang bertumpukan di atas yang lainnya', seperti tumpukan awan mendung atau pasir sehingga merupakan sesuatu yang sangat besar.

Ibnu Faris, di dalam *Mu'jam Maqâyisil-Lughah,* ketika menjelaskan makna kata *ar-rakm* ( الرَّكْم ) mencontohkannya di dalam sebuah kalimat: *rakamtasy-syai'a* ( رَكَمْتَ الشَّيْءَ = Engkau meletakkan sesuatu di atas sesuatu yang lain). Ibnu Manzhur, di dalam *Lisânul-'Arab,* mengartikan 'Engkau mengumpulkan sesuatu di atas yang lain sehingga Engkau menjadikannya bertindih-tindih, seperti gundukan pasir atau awan yang bertumpang-tindih'. Sementara itu, Al-Ashfahani, di dalam *Al-Mufradât,* mengartikan kata *ar-rukâm* ( الرُّكَام ) sebagai 'sesuatu yang salah satu bagiannya terletak pada bagian yang lain'.

Di dalam Al-Qur'an kata-kata yang berasal dari akar kata tersebut hanya terdapat pada tiga tempat, yaitu di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 37 dengan kata kerja *yarkum* ( يَرْكُم ), QS. An-Nûr [24]:

43 dengan kata *rukâm* ( رُكَامٌ ), dan QS. Ath-Thûr [52]: 44 dengan kata *markûm* ( مَرْكُوْمٌ ).

Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 37 dinyatakan,

لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ

*(Li yamîzallâhul-khabîsha minath-thayyib wa yaj'alul-khabîtsa ba'dhahû 'alâ ba'dh fayarkumahû jamî'an fa yaj'alahû fî jahannam)*

*"Agar Allah memisahkan (golongan) yang buruk dari (golongan) yang baik, dan menjadikan (golongan) yang buruk itu sebagiannya berada di atas lainnya, lalu Allah menumpuk semuanya, kemudian memasukkan mereka ke dalam neraka".*

Di dalam konteks ini, menurut Ar-Razi, yang dimaksud dengan golongan yang buruk (*al-khabîts* = ٱلْخَبِيثَ ) itu adalah kaum kafir atau orang-orang yang memberi dukungan terhadap usaha-usaha kaum kafir yang memerangi Muhammad, sedangkan yang dimaksud dengan golongan yang baik (*ath-thayyib* = الطَّيِّب ) adalah orang-orang Mukmin atau orang-orang yang memberi dukungan terhadap usaha dan perjuangan mereka di dalam memerangi kaum kafir. Kedua golongan itu dipisahkan oleh Allah. Adapun golongan yang buruk itu akan dikumpulkan hingga bertumpuk-tumpuk karena jumlahnya yang amat banyak, untuk selanjutnya dimasukkan ke dalam neraka.

Di dalam QS. An-Nûr [24]: 43 dikemukakan kondisi atau keadaan yang berkait dengan *sahâb* ( سَحَاب = awan). Ayat tersebut berbunyi, *"Alam tara annallâh yuzjî sahâban tsumma yu'allifu bainahû tsumma yaj'aluhû rukâmâ"* ( أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا = Tidakkah Engkau melihat bahwa Allah mengarak awan lalu mengumpulkan di antara [bangian-bagian]-nya, kemudian menjadikannya bertindih-tindih).

Sebagian ahli menyatakan bahwa ayat tersebut memberi isyarat mengenai proses terbentuknya awan/mendung yang membawa hujan. Menurut ahli meteorologi, awan mendung bermula dari pergerakan kumpulan awan-awan kecil oleh embusan angin [berdasar *sunnatullâh*] ke zona konvergensi. Makin banyak awan terhimpun di zona konvergensi itu, makin tebal awan tersebut dan dengan demikian, menjadi lebih berat sehingga kecepatan daya dorong angin terhadapnya menjadi makin berkurang. Daya dorong yang semakin lambat itu menjadikan awan-awan yang datang itu bertindih-tindih ( رُكَام ). Dari awan yang bertindih-tindih itulah kemudian terjadi hujan.

Lanjutan ayat tersebut menguraikan bahwa dari celah-celah tumpukan awan itulah hujan diturunkan; selain itu, Allah juga menurunkan butiran-butiran es dari gumpalan-gumpalan awan yang menyerupai gunung ( جِبَال ) di langit, yang terdiri dari air dingin, butir-butir es, dan di puncaknya kristal-kristal salju ( بَرَد ). Dari celah-celah gunungan itulah Allah menurunkan hujan ke arah yang Dia kehendaki melalui angin yang dikendalikan-Nya. Oleh karena itu, ada wilayah (masyarakat) yang memperoleh hujan dan ada yang tidak mendapatkannya.

Menurut Ar-Razi, awan yang berbentuk gumpalan karena bertindih-tindih itu merupakan keajaiban ciptaan Allah, sebagai salah satu tanda kekuasaan-Nya, karena awan yang bergerak di atas langit itu membawa banyak air. Air merupakan karunia Allah yang banyak berkait dengan kesuburan tanah dan kemakmuran di bumi.

Az-Zuhaili di dalam *At-Tafsîr Al-Munîr* menjelaskan bahwa QS. An-Nûr [24]: 43 tersebut menerangkan bagaimana Allah membentuk hujan dan menurunkannya. Bahwa Allah dengan *qudrah*-Nya mengarak awan —yang berasal dari uap air laut— itu sedikit demi sedikit sehingga terhimpun dan menjadikannya bertumpuk-tumpuk. Karena penumpukan itu, ada awan yang mencapai ketinggian di udara dingin. Lalu, Allah mengarak lagi awan itu dengan gerakan angin ke tempat yang dikehendaki-Nya dan dari sela-sela awan itu Dia menurunkan hujan. Awan yang bertumpuk-tumpuk dalam jumlah sangat besar itu dapat menyerupai gunung, demikian juga dari awan dapat turun gumpalan es dan embunan (salju) sesuai dengan tingkat kebekuan uap yang berada di langit itu. Bagi manusia modern, penyerupaan tumpukan

awan dengan gunung itu dapat dibuktikan ketika mereka berada dalam penerbangan saat melintas pada ketinggian sekitar 30.000 kaki, yang tampak seperti gunung salju. Menurut Az-Zuhaili, pengertian tersebut diperkuat oleh teori-teori modern bahwa pada tingkat-tingkat udara tertentu ada awan yang menyerupai gunung salju. Selanjutnya dari awan itu Allah menurunkan hujan sebagai rahmat, atau sebaliknya.

Yang tersebut di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 44, juga masih berkait dengan awan, hanya konteksnya berbeda dari yang tersebut di dalam QS. An-Nûr [24]: 43 di atas. Ayat itu berbunyi, *"Wa in yarau kisfan minas-samâ'i sâqithan yaqûlû sahâbun markûm"* ( وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ = Jika mereka melihat ada kepingan dari langit jatuh, mereka akan mengatakan, "Itu adalah awan yang bertindih-tindih"). Berdasarkan konteksnya, ayat ini menceritakan perihal orang-orang musyrik yang selalu bersikap menantang dan sombong; ketika Allah memperlihatkan kepada mereka suatu potongan dari langit jatuh —yang sesungguhnya merupakan azab yang diturunkan Allah kepada mereka— dengan sombong mereka mengatakan bahwa benda itu adalah awan yang bertumpuk-tumpuk. Demikian sikap sombong orang-orang musyrik itu, sebagaimana juga disinggung di dalam QS. Al-Hijr [15]: 14 dan 15,

وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّوا۟ فِيهِ يَعْرُجُونَ، لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ

*(Wa lau fatahnâ 'alaihim bâban minas-samâ'i fazhallû fîhi ya'rujûn, laqâlû innamâ sukkirat abshârunâ bal nahnu qaumûn mashûrûn)*

*"Seandainya Kami membukakan kepada mereka salah satu dari pintu-pintu langit, lalu mereka naik ke atasnya, tentulah mereka berkata, "Sesungguhnya pandangan kamilah yang dikaburkan, bahkan kami benar-benar terkena sihir"*

Dengan kata lain, meskipun azab ada di depan mata mereka tetap saja sombong. Oleh karena itu, pada QS. At-Thûr [52]: 45, Allah mengingatkan Nabi Muhammad: *"Fa dzarhum hattâ yulâqû yaumahum al-ladzî fîhi yush'aqûn"* ( فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ = Biarkanlah mereka sehingga mereka menemui hari [yang dijanjikan kepada] mereka, yang pada hari itu mereka dibinasakan). ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## MARSHÛSH ( مَرْصُوْص )

Kata *marshûsh* merupakan bentuk *ism maf'ûl* dari kata kerja *rashsha-yarushshu* ( رَصَّ – يَرُصُّ ) dengan *mashdar* yang berbentuk *rashshan* ( رَصًّا ). Arti kata ini adalah 'membuat sesuatu menjadi kokoh dan menggabungkannya serta menempelkan satu bagian dengan bagian yang lain sehingga seperti satu kesatuan'. Di dalam hadits disebutkan,

تَرَاصُّوا فِى الصُّفُوْفِ وَلاَ يَتَخَلَّلَكُمُ الشَّيْطَانُ كَأَوْلاَدِ الْحَذْفِ

*(Tarâshshû fish-shufûfi wa lâ yatakhallalakum asy-syaithânu ka awlâdil hadzf)*

*Hendaknya kamu merapatkan shaf-shaf [di dalam shalat] sehingga setan tidak masuk di antara kamu, laksana anak-anak domba (yang berbaris rapi dan rapat).*

Di dalam bahasa Arab, peluru —yang pertama kali dimasukkan ke dunia Arab oleh Sa'labah bin Imrilqais— disebut *rashâsh* ( رَصَاص ) atau *rishâsh* ( رِصَاص ) karena bagian-bagiannya terjalin kuat antara satu dengan yang lain.

Sejalan dengan pengertian tersebut, gigi yang rapat disebut *rashâsh* ( رَصَاص ), dan wanita yang merapatkan dan menutup kain cadarnya sehingga yang terlihat hanya kedua matanya diungkapkan dengan *rashshashatil-mar'ah* ( رَصَّصَتِ الْمَرْأَةُ ).

Di dalam perkembangannya, dengan akar kata tersebut terdapat kata *rashrasha* ( رَصْرَصَ ) dengan arti 'menetap'. Kata ini biasanya dihubungkan dengan tempat sehingga artinya 'tetap berada di tempat'. Dari arti ini, batu-batu yang melekat di sekitar mata air dinamai *rashâsah* ( رَصَاصَة ) atau *rashrâshah* ( رَصْرَاصَة ) karena melindungi mata air itu dari keambrukan.

Di dalam Al-Qur'an kata *marshûsh* ( مَرْصُوْص ) hanya disebut sekali. Kata tersebut terdapat di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 4 yang selengkapnya adalah,

إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ

*(Innallâha yuhibbu al-ladzîna yuqâtilûna fî sabîlihî shaffan ka'annahum bunyanun marshûsh)*
*"Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berperang di jalan-Nya di dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh."*

Menurut Al-Mubarrad, arti *marshûsh* di dalam Al-Qur'an ini berasal dari ungkapan *rashashtul-binâ'* ( رَصَصْتُ الْبِنَاءَ ) yang berarti *"Saya merapatkan dan mendekatkan bagian-bagian bangunan itu sehingga menjadi seperti satu kesatuan"*. Ibnu Abbas menyatakan bahwa arti *marshûsh* di dalam QS. As-Shaff [61]: 4 ini berkaitan dengan penggunaan kata tersebut pada penduduk Mekah. Menurutnya, kata *marshûsh* digunakan oleh orang Mekah untuk menyatakan susunan batu yang diletakkan di atas batu yang lain, yang kemudian dilekatkan dengan batu-batu kecil dan diberi tanah liat sehingga menjadi kokoh. Oleh karena itu, arti ini mengarah pada keteraturan dan kekokohan.

Atas dasar arti yang menunjukkan keteraturan dan kekokohan ini, ayat tersebut dapat ditafsirkan bahwa Allah benar-benar menyenangi orang-orang yang berperang di jalan Allah dengan berbaris atau berderet teratur, seakan-akan mereka itu laksana bangunan yang tersusun kokoh.

Abu Ishaq menjelaskan ayat tersebut dengan penafsiran bahwa sesungguhnya Allah senang terhadap orang yang teguh dalam berjihad dan tetap menempati posisinya seperti teguhnya bangunan yang disusun dengan kokoh. Namun, menurutnya, ayat tersebut dapat pula diartikan sebagai adanya kesatuan kata di antara umat Islam dan adanya saling mencintai sehingga mereka seperti bangunan yang tersusun kokoh.

Menafsirkan ayat tersebut, Said bin Jubair menyatakan bahwa QS. As-Shaff [61]: 4 ini merupakan pengajaran Allah bagi orang-orang Mukmin tentang cara berperang melawan musuh-musuh mereka. Sebagian ahli tafsir yang lain memahami ayat itu sebagai perumpamaan bagi keteguhan sikap.

Selain itu, ada ahli tafsir yang menyatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan arti keutamaan pasukan infantri daripada pasukan kavaleri. Alasannya, pasukan kavaleri tidak dapat berbaris teratur sebagaimana diungkapkan di dalam ayat tersebut. Ini dibantah oleh Al-Mahdawi. Menurutnya, pendapat itu tidak konsisten karena di dalam Islam sudah disebutkan mengenai keutamaan pasukan kavaleri di dalam hal pahala dan perolehan harta rampasan perang. Di samping itu, pasukan kavaleri masih termasuk di dalam karakteristik yang disebutkan di dalam ayat tersebut karena arti yang sebenarnya dari ayat itu menunjukkan keteguhan.

Terkait dengan pemahaman ini, Al-Maraghi mengembangkan arti ayat tersebut pada aspek-aspek lain di luar peperangan. Ia menegaskan bahwa ayat tersebut memerintahkan umat Islam untuk meluruskan barisan di dalam shalat dan orang yang akan bershalat hendaknya tidak menempati tempat di bagian belakang suatu shaf, kecuali bila tempat di depannya telah penuh.

Lebih jauh, Al-Maraghi menghubungkan ayat tersebut dengan seluruh kehidupan umat Islam. Ia meletakkan ayat tersebut dalam konteks adanya keharusan bagi umat Islam untuk memelihara tatanan dan keteraturan di dalam segala tindakan mereka sehingga di antara satu kegiatan dan kegiatan yang lain tidak terjadi tumpang tindih. Semuanya hendaknya merupakan satu kesatuan di dalam satu sistem yang tertata rapi. ❖ *Abd. A'la* ❖

## MÂRÛT ( مَارُوْت )

Kata *mârût* ( مَارُوْت ) lazim dipahami sebagai 'nama seorang malaikat yang diutus Tuhan untuk menguji manusia dengan ilmu sihir'. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 dalam konteks tuduhan orang Yahudi terhadap Nabi Sulaiman sebagai tukang sihir.

Kata *mârût*, berasal dari *mart* ( مَرْت ), yang pada mulanya dari segi bahasa berarti 'halus/licin'. Kata *mârût* ( مَارُوْت ) dengan pengertian tadi

bisa dipakai untuk apa saja yang bersifat material dan immaterial, misalnya, bumi atau tanah yang gundul/licin tidak ditumbuhi tumbuh-tumbuhan' digambarkan dengan *ardhun martun* ( أَرْضٌ مَرْتٌ ). Kata itu dapat juga digunakan untuk yang bersifat nonmaterial; misalnya 'perkataan yang lembut, halus, dan sopan'. Demikian juga, 'hati yang lemah lembut'. Contoh-contoh di atas menunjukkan perkembangan arti kata *mârût* ( مَارُوْت ) sejalan dengan konteks penggunaannya. Dari sini pulalah lahirnya kata *Mârût* ( مَارُوْت ) sebagai 'nama malaikat'.

Adapun yang dimaksud dengan *Mârût* ( مَارُوْت ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an oleh sebagian pakar ditafsirkan sebagai teman dekat *Hârût* (هَارُوْت). Persoalannya, siapa sesungguhnya yang bernama *Mârût* ( مَارُوْت ) dan *Hârût* ( هَارُوْت ) tersebut?

Oleh karena kata *Mârût* ( مَارُوْت ) hanya ditemukan sekali di dalam Al-Qur'an dan ayat yang menyebutnya pun tidak memberikan informasi yang memadai untuk mengenal kehidupan dan keberadaannya maka sulit memberikan keterangan yang rinci tentang *Mârût* ( مَارُوْت ). Agaknya, informasi dari para mufasir dapat membantu memahaminya, seperti yang dikemukakan oleh Ath-Thabathabai, yaitu keduanya, *Mârût* ( مَارُوْت ) dan *Hârût* ( هَارُوْت ), adalah manusia yang terkesan sangat saleh dari negari Babil. Karena salehnya mereka, dianggap sebagai malaikat, yaitu malaikat *Mârût* ( مَارُوْت ) dan *Hârût* ( هَارُوْت ). Kedua orang ini memiliki bermacam-macam ilmu, termasuk di antaranya ilmu sihir. Banyak orang mendatangi mereka untuk belajar ilmu sihir. Keduanya tidak bersedia, kecuali jika mereka mau berjanji tidak mempergunakannya untuk kejahatan. Akan tetapi, setelah orang-orang yang sudah berjanji itu keluar meninggalkan *Mârût* ( مَارُوْت ) dan *Hârût* ( هَارُوْت ), ilmu itu mereka pergunakan untuk kejahatan, seperti menceraikan suami dari istrinya.

Sebagian ahli tafsir lainnya memahaminya sebagai manusia jahat yang berpura-pura saleh untuk menipu masyarakat. Dengan demikian, masyarakat mudah tertarik dan menerima ilmu sihir jahat dari mereka.

Sementara itu, hampir semua ulama salaf mengatakan bahwa keduanya betul-betul malaikat yang dikirim Tuhan dengan rupa manusia ke negeri Babil guna menguji apakah mereka dapat hidup di dunia sebagaimana manusia hidup. Untuk itu, keduanya diberi syahwat, keinginan makan dan minum, keinginan beristri, tidur, dan sebagainya. Ternyata, menurut mereka, malaikat-malaikat ini dengan syahwatnya melanggar perintah-peintah Allah.

Kalau pendapat terakhir ini benar maka itu merupakan pengecualian dari penjelasan-penjelasan Al-Qur'an yang mengatakan bahwa semua malaikat itu tunduk dan patuh terhadap perintah Allah.

Kalau memang benar, kata *Mârût* ( مَارُوْت ) berasal dari *mart* yang berarti 'halus' atau 'licin', maka ketiga pendapat yang berbeda; bahkan, satu dengan yang lain bertentangan itu, masih dapat diterangkan melalui pemakaian bahasa. *Mârût* ( مَارُوْت ) yang dipahami sebagai manusia yang jahat menjalankan aksi kejahatannya dengan cara yang halus, seperti berpura-pura sebagai orang saleh. *Mârût* ( مَارُوْت ) yang dipahami sebagai manusia saleh bersih dari perbuatan jahat. Diartikan sebagai malaikat karena pada dasarnya malaikat itu halus dan suci dari dosa. Begitulah bahasa menyimpulkannya dari pendapat-pendapat di atas.

❖ *A. Rahman Ritonga & Muhammadiyah Amin* ❖

## MASAD ( مَسَد )

Kata *masad* ( مَسَد ) merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *masada – yamsudu – masdan/masadan* ( مَسَدَ – يَمْسُدُ – مَسْدًا و مَسَدًا ) yang berarti 'memintal'. Ibnu Manzhur (pengarang *Lisânul-Arab*) dan Ibnu Faris (pengarang *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*), keduanya menjelaskan bahwa apabila kata ini terambil dari kata kerja *masad* ( مَسَد ) berarti menunjuk kepada sesuatu pekerjaan yang dilakukan (memintal sabut sehingga menghasil-kan tali), sehingga Ibnu Saidih berpendapat bahwa *masad* ( مَسَد ) bukan hanya sebatas memintal sabut,

tapi juga bisa berarti 'memintal bulu onta', 'bulu domba' atau 'pelepah korma' sehingga menjadi tali.

Az-Zajjaj pakar bahasa Arab dan Al-Ashfahani (pengarang *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân*) menambahkan bahwa yang dimaksud *masad* ( مَسَد ) di dalam Al-Qur'an bukan sekadar tali sabut, melainkan bermakna kiasan. Karena pada hakikatnya yang dimaksud kata tersebut adalah rantai besi yang berasal dari neraka dan khusus diperuntukkan kepada istri Abu Lahab (berupa azab dan siksaan). Pendapat ini sejalan dengan pandangan para mufasir seperti Al-Alusi dan Az-Zamakhsyari. Lebih lanjut Az-Zamakhsyari menjelaskan bahwa, kata ini disebut hanya satu kali di dalam Al-Qur'an dan khusus pula ditujukan kepada istri Abu Lahab yang kelak akan diikat dan dirantai di dalam neraka (sebagai gambaran azab), lebih lanjut dijelaskan bahwa panjang rantai tersebut adalah 70 hasta, dan ini diperjelas di dalam QS. Al-Hâqqah 69: 32, *tsumma fi silsilatin dzar'uhâ sab'ûna dzirâ'ân* ( ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا = Kemudian belitlah/ ikatlah dia dengan rantai yang panjangnya 70 hasta). Jadi makna *masad* ( مَسَد ) disini berarti 'rantai besi yang berasal dari neraka', seakan-akan dikatakan *Fî jîdihâ hablun hadîdun qad lawiya layyan syadîdan* ( فِي جِيْدِهَا حَبْلٌ حَدِيْدٌ قَدْ لُوِيَ لَيًّا شَدِيْدًا = di lehernya [istri Abu Lahab] terdapat rantai besi yang melilit lagi kuat). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa istri Abu Lahab merupakan wanita yang paling hina dan rusak akhlaknya sehingga ia dijuluki *imra'atun mamsûdah* ( اِمْرَأَةٌ مَمْسُوْدَةٌ = perempuan yang dipintal). Maksudnya, akhlaknya laksana benang kusut di samping sebagai wanita yang akan dililitkan kepada rantai yang ada di dalam neraka. ❖ *Murni Badru* ❖

## MASHÂBÎH ( مَصَابِيْح )

Kata *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) berarti 'beberapa pelita', 'lampu', 'cahaya', 'sinar', dan 'sumber cahaya'. Kata tersebut berakar pada *shabaha* ( صَبَحَ ) yang makna asalnya adalah 'salah satu warna', 'rupa atau macam dari beberapa warna', 'rupa atau macam'. Selain itu, ada pula pendapat yang mengatakan bahwa asal makna kata *shabaha* adalah *al-humrah* ( الْحُمْرَة ), artinya 'warna merah'. Waktu pagi disebut shubuh karena warnanya merah. Demikian juga halnya lampu disebut *mishbâh* karena warnanya merah juga.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) disebut dua kali, dan digunakan untuk menunjukkan arti yang bermacam-macam. Di dalam QS. Fushshilat [41]: 12, kata tersebut digunakan untuk arti *al-kawâkib* ( الْكَوَاكِب ), yaitu 'bintang-bintang'. Menurutnya, karena bintang-bintang itu berfungsi sebagai pemberi petunjuk dan penerang, ia disebut *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ).

An-Nawawi menjelaskan bahwa kata *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) digunakan untuk arti 'cahaya yang berkilauan' yang terdapat di langit. Cahaya-cahaya tersebut memiliki watak dan rahasia sendiri-sendiri dan jumlahnya hanya dapat diketahui oleh Allah swt. Sementara itu, Al-Maraghi mengatakan bahwa kata tersebut digunakan untuk arti *al-kawâkib* ( الْكَوَاكِب ), yaitu 'bintang yang terang', dan *an-nujûm* ( النُّجُوْم ), yaitu 'bintang yang berekor'. *Mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) di dalam arti yang demikian itu selanjutnya digunakan sebagai penghias langit.

Selain sebagai penghias langit, *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) di dalam Al-Qur'an digunakan pula sebagai 'alat pelempar setan' (*rujûman lisy-syayâthîn* = رُجُوْمًا لِلشَّيَاطِيْن ) (QS. Al-Mulk [67]: 5).

Bentuk tunggal dari kata *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) adalah *mishbâh* ( مِصْبَاح ). Kata *mishbâh* ini di dalam Al-Qur'an disebut dua kali di dalam satu surah. (QS. An-Nûr [24]: 35). Menurut Ibnu Katsir, ada sejumlah ulama yang mencoba menjelaskan kata tersebut di dalam Al-Qur'an. Ubay bin Ka'ab misalnya, menggunakan kata tersebut untuk arti 'Al-Qur'an' karena Al-Qur'an berfungsi sebagai penuntun hidup dari jalan gelap ke jalan yang terang benderang. Ulama lainnya mengatakan kata tersebut digunakan untuk arti 'iman yang ada di dada' karena iman itu dapat mengarahkan kita ke perbuatan baik. ❖ *Abuddin Nata* ❖

## MATÎN, AL ( الْمَتِيْن )

Kata *al-matîn* ( الْمَتِيْن ) terambil dari akar kata yang

terdiri dari huruf-huruf *mîm, tâ',* dan *nûn.* Rangkaian huruf-huruf itu mengandung makna *kekukuhan* disertai dengan *keterbentangan* dan *kepanjangan.* Tanah yang keras, tinggi, dan memanjang dinamai *matn* ( مَتْن ). Tulang punggung juga dinamai *matn,* karena "dengannya badan menjadi kuat dan tidak goyah." Menjauhkan seseorang/mengasingkannya ke tempat yang sangat jauh dilukiskan dengan kata *matana* ( مَتَن ).

Dalam Al-Qur'an, kata *matîn* hanya ditemukan tiga kali. Dua ayat menyifati rencana Tuhan, yakni firman-Nya: ( وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ) *"Aku memberi tangguh kepada mereka, sesungghunya rencanaku (untuk membinasakan mereka) amat kukuh"* (QS. Al-A'râf [7]: 183) dan dalam QS. Al-Qalam [68]: 45. Sedang ayat ketiga adalah QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58, yang menyifati Allah: ( إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ) *"Sesungguhnya Allah, Dialah Maha Pemberi rezeki lagi Pemilik kekuatan dan Maha Kokoh/memiliki kekuatan yang amat kukuh."*

Kedua ayat pertama di atas, jelas dikemukakan dalam konteks menghadapi para pembangkang, sedang ayat QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58 terkesan demikian juga. Perhatikan kandungan keseluruhan ayat tersebut:

مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ

*"Aku tidak menghendaki rezeki sedikit pun dari mereka, dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi Aku makan. Sesungguhnya Allah adalah ar-Razzâq al-Matîn"* QS. Adz-Dzâriyât [51]: 57-58.

Maksudnya, janganlah manusia dan jin—yang diperintah beribadah—enggan beribadah, karena ibadah itu adalah untuk kepentingan mereka sendiri, bukan untuk kepentingan Allah sedikit pun. Atas dasar kesan itu, dapat dimengerti pandangan mufasir Ar-Razi yang berpendapat bahwa *matîn* mengandung makna *tidak terkalahkan* dan *tidak ditundukkan.*

Sifat *Matîn* menurut Imam Ghazali berbeda dengan sifat *Qawiyy* ( القَوِيّ ) yang disandang Allah, sifat *Matîn* yang disandang-Nya menunjuk kepada kekukuhan kekuatan-Nya. Sedang sifat *Qawiyy* menunjuk kepada kesempurnaan kekuasaan-Nya. Betapapun terdapat perbedaan, namun pada akhirnya kedua sifat tersebut mirip dalam makna dan mirip pula dalam konteksnya. Karena itu, rujuklah kepada uraian tentang *al-Qawiyy* untuk mengetahui lebih banyak lagi. *Wa Allah A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MAUR ( مَوْر )

Kata *maur* ( مَوْر ) adalah *mashdar* dari *mâra* ( مَارَ ) – *yamûru* ( يَمُوْرُ ) – *mauran* ( مَوْرًا ). Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut berkisar pada makna 'berulang-ulang', 'berputar-putar' atau 'bolak balik' seperti darah yang tumpah atau mengalir ke atas bumi, susul-menyusul dikatakan *mâra ad-damu 'alâl-ardhi* ( مَارَ الدَّمُ عَلَى الأَرْضِ ). Debu yang berputar-putar yang diterbangkan angin disebut *al-maur* ( الْمَوْر ). Ombak yang bolak-balik dan bergulung disebut *maur* ( مَوْر ). Kemudian jalan yang selalu dilewati bolak-balik oleh manusia disebut *al-maur* ( الْمَوْر ). Lalu pengertian itu berkembang, sehingga digunakan di dalam arti 'cepat' seperti unta yang cepat larinya disebut *mawwârah* ( مَوَّارَة ) atau *mâ'ir/mâ'irah* ( مَائِر/مَائِرَة ), jamaknya *mûr* ( مُوْر ) dan seterusnya.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata itu ada dua, yaitu bentuk *fi'l mudhâri', tamûru* ( تَمُوْرُ ) yang terdapat di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 9 dan Al-Mulk [67]: 16 dan bentuk *mashdar, maur* ( مَوْر ) yang hanya ada di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 9.

Penggunaan bentuk *tamûr* ( تَمُوْرُ ) dan *maur* ( مَوْر ) pada QS. Ath-Thûr [52]: 9 berkaitan dengan terjadinya peristiwa Hari Kiamat di mana disebutkan *"Pada hari ketika langit benar-benar bergoncang".* Kata *tamûru maura* ( تَمُوْرُ مَوْرًا ), di samping ditafsirkan dengan "benar-benar bergoncang" oleh Ibnu Abbas dan Qatadah, Ibnu Abbas juga menafsirkannya dengan *tasyqîquhâ* ( تَشْقِيْقُهَا = terbelahnya). Sedangkan, Mujahid menafsirkannya dengan *tadûru daûran* ( تَدُوْرُ دَوْرًا = berputar dengan sangat). Kemudian Ad-Dahhak menafsirkannya dengan berputar dan bergerak sesuai perintah Allah serta yang satu menggulung yang lainnya, dan penafsiran Ad-Dahhak inilah yang dipilih oleh Ath-Thabari.

Kemudian penggunaan *tamûr* ( تَمُوْرُ ) yang terdapat pada QS. Al-Mulk [67]: 16 juga berkaitan dengan Hari Kiamat; namun, ayat ini menunjuk pada kehancuran bumi.

Penggunaan bentuk *tamûr* ( تَمُوْرُ ) dan *maûr* ( مَوْر ) yang terdapat pada kedua ayat tersebut mengingatkan kepastian akan datangnya Hari Kiamat dan tidak adanya lagi jalan bagi orang berdosa untuk menyelamatkan diri pada hari itu, apalagi untuk menunjukkan keangkuhannya sebagaimana waktu ia masih berada di dunia.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MAYSIR ( مَيْسِر )

Kata *maysir* ( مَيْسِر ) adalah *isim makân* ( اسم مَكَان = menunjuk pada tempat) dari *yasara – yaisaru/ yaisiru - yasran* ( يَسَرَ – يَيْسَرُ وَيَيْسِرُ – يَسْرًا ). Akar kata tersebut terdiri atas tiga huruf, yaitu *yâ'* ( ي ), *sîn* ( س ), dan *râ'* ( ر ) mengandung beberapa makna, seperti 'mudah' sebagai antonim dari 'sulit'. Dari sini, lahir makna 'kaya' karena kekayaan itu bisa membuat orang mudah melakukan banyak hal, demikian juga tangan kiri disebut *yasâr* ( يَسَار ) atau *yadun yusrâ* ( يَدٌ يُسْرَى ) karena biasanya tangan kiri itu lebih lemah dari tangan kanan. Makna dasar yang lain sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Syumail menunjuk pada 'pembagian daging hewan yang telah dipotong', tukang potongnya disebut *yâsir* ( يَاسِر ) karena dialah yang membagi-bagi daging itu dan daging hewan itu sendiri disebut *maysir* ( مَيْسِر ) karena ia yang dibagi-bagikan. Kemudian makna tersebut berkembang, sehingga orang yang mengundi dan mempertaruhkan daging itu disebut *yâsir*- ( يَاسِر = yang bermain dan bertaruh) dan permainan itu sendiri disebut *maysir* ( مَيْسِر ), dari sini berkembang kepada makna 'judi secara umum'. Di dalam Al-Qur'an kata *maysir* ( مَيْسِر ) dan semua derivasinya berulang sebanyak 44 kali; sedangkan kata *maysir* ( مَيْسِر ) sendiri hanya ditemukan pada tiga tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 219 dan Al-Mâ'idah [5]: 90 dan 91.

Untuk memperjelas apa yang dimaksud *maysir* ( مَيْسِر ) pada ayat tersebut, para mufasir merujuk pada contoh-contoh *maysir* ( مَيْسِر ) yang dikenal orang Arab di masa jahiliyah seperti mengundi dengan *azlâm* ( أَزْلَام ), yaitu menggunakan anak panah yang belum ada bulunya untuk memutuskan sesuatu yang penting. Umpamanya, untuk memutuskan bepergian atau tidak. Biasanya dengan menggunakan tiga anak panah, satu yang ditulisi "tidak", satu "ya", dan satu yang tidak ditulisi apa-apa, kemudian ketiga anak panah itu dimasukkan ke dalam Ka'bah lalu penjaga Ka'bah tersebut disuruh mencabut salah satunya; kalau yang dicabut adalah yang tidak ada tulisannya maka dia mencabut sekali lagi, tetapi kalau yang dicabut adalah yang bertuliskan "ya" maka perbuatan yang hendak dilakukan itu diteruskan; sedangkan, kalau yang dicabut adalah yang bertuliskan "tidak" maka perbuatan tersebut tidak dilakukan. Ada juga yang tidak memasukkan undian semacam ini sebagai *maysir*, meskipun perbuatan tersebut juga termasuk diharamkan sebagaimana di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 90 dan perbuatan semacam itu disebut *azlâm* saja. Sedangkan, yang disebut *maysir* menurutnya, khusus undian yang berkaitan dengan taruhan daging hewan yang juga biasanya menggunakan anak panah. Anak panah *maysir* tersebut ada 11, tujuh di antaranya kalau menang, akan mendapat bagian sesuai jumlah tanda yang ada pada anak panah itu, sebaliknya kalau kalah ia wajib membayar sejumlah tanda yang ada pada anak panah itu dan empat lainnya

*Judi (Maysir) merupakan bagian dari perbuatan dan propaganda setan yang terkutuk.*

tidak mendapat bagian dan tidak memunyai tanda.

Adapun Mujahid, Muhammad bin Sirin, Al-Hasan, Ibnu Musayyab, Atha', Qatadah, Muawiyah bin Shaleh, Thawus, Ali, dan Ibnu Abbas mengatakan, bahwa semua yang disertai taruhan seperti permainan dadu dan catur termasuk *maysir*. Di dalam riwayat yang lain Ali ra. berkata bahwa catur itu termasuk *maysir* orang *'ajam* (orang asing).

Sebenarnya *maysir* itu, di samping memiliki mudharat juga memiliki manfaat sebagaimana kita lihat pada contoh di atas, tetapi mudharatnya itu lebih banyak daripada manfaatnya seperti disebutkan pada QS. Al-Baqarah [2]: 219; ayat pertama di dalam Al-Qur'an yang menyinggung mengenai *maysir*. Dan ini juga dijadikan sebagai salah satu *ilat* (unsur penyebab) oleh ulama untuk menentukan suatu permainan, apakah ia termasuk *maysir* atau tidak.

Dalam konteks Al-Qur'an, kata *al-maysir* selalu dikaitkan dengan kata *al khamar* (segala minuman yang memabukkan), hal ini menunjukkan adanya kesamaan di antara keduanya dalam menimbulkan banyak efek negatif dalam diri manusia, seperti membelanjakan harta untuk keperluan yang tidak berguna, menafikan fungsi otak untuk berpikir, memakan harta orang lain secara batil dan haram, menghalangi dari berzikir dan beribadah kepada Allah swt., di samping keduanya juga yang kerap menjadi faktor pemicu dari timbulnya permusuhan dan kebencian di antara sesama manusia. Atas dasar itulah para ulama sepakat untuk mengharamkan keduanya bagi segenap manusia.

Dalam sejarahnya, praktik *al-maysir* (perjudian) juga memiliki kesamaan dengan praktik *al-khamar* (meminum minuman yang memabukkan) dalam masyarakat Arab, di mana keduanya sudah begitu mengakar dalam tradisi mereka, dan sulit untuk dihilangkan walaupun keduanya kerap menimbulkan banyak dampak negatif (sebagaimana yang tersebut di atas). Atas dasar itulah kita dapatkan Al-Qur'an ketika hendak menghilangkan keduanya dari tradisi mereka, terlebih dahulu Al-Qur'an dengan menggunakan redaksi yang bijak dan halus menyatakan bahwa walaupun pada keduanya terdapat manfaat yang bersifat materi, seperti keuntungan yang besar dalam menjual *khamar* dan mendapatkan harta secara mudah dalam berjudi, sesungguhnya *mafâsid* (kerusakan-kerusakan) yang ditimbulkan dari keduanya, baik yang bersifat materi maupun immateri jauh lebih besar. Allah swt. berfirman dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219:

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا

*"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya".*

Setelah diturunkannya ayat ini, banyak di antara masyarakat Arab saat itu yang mulai sadar dan meninggalkan kedua tradisi buruk tersebut, dan selang berapa lama kemudian dan pada saat yang tepat, Al-Qur'an secara tegas mengharamkan keduanya berdasarkan beberapa alasan:

*Pertama,* keduanya merupakan perbuatan keji yang tidak mungkin bagi orang yang berakal untuk melakukannya.

*Kedua,* keduanya merupakan bagian dari perbuatan dan propaganda setan yang terkutuk.

*Ketiga,* apabila demikian adanya, maka semestinya bagi manusia untuk menjauhi dan menghindari keduanya, agar ia termasuk ke dalam golongan orang-orang yang mendapatkan keberuntungan baik di dunia maupun di akhirat kelak.

*Keempat,* sesungguhnya yang diinginkan oleh Setan pada keduanya, agar kerap timbul permusuhan dan kebencian di antara sesama manusia, dan ini merupakan kerusakan yang bersifat duniawi bagi manusia.

*Kelima,* juga sesungguhnya yang diinginkan oleh Setan pada keduanya, agar manusia lalai dan lupa dari berzikir dan beribadah kepada Allah swt., dan ini merupakan kerusakan

yang bersifat spiritual bagi manusia.

Inilah beberapa alasan sehingga keduanya diharamkan bagi segenap manusia, sebagaimana yang tersurat dalam QS. Al-Mâidah [5]: 90-91:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ

*"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingati Allah dan sembahyang, maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekeraan itu)."* ❖ *Yusuf Baihaqi & Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MIDRÂR ( مِدْرَار )

Kata *midrâr* berasal dari akar kata *d-r-r* ( د ر ر ). Dari akar kata tersebut terjadi kata kerja *darra – yadirru* dan *yadurru* (دَرَّ – يَدِرُّ، يَدُرُّ), yang berarti 'menghasilkan banyak dan baik'. Jika dikatakan, *darratin-nâqatu bilabanihâ* ( دَرَّتِ النَّاقَةُ بِلَبَنِهَا ), berarti 'unta itu banyak menghasilkan susu'. Kata *ad-darr* ( الدَّرّ ) atau *ad-dirrah* ( الدِّرَّة ) berarti 'susu'.

Muhammad Isma'il Ibrahim di dalam *Mu'jam*, mengartikan kata *ad-darr* ( الدَّرّ ) dengan 'deras dan banyaknya air susu'. Menurut Al-Ashfahani, dari kata *ad-darr* itu terjadi peminjaman kata menjadi *midrâr* ( مِدْرَار ) untuk menyatakan 'hujan deras'. Pengertian harfiah kata *midrâr* adalah 'yang mengalir deras'. Jika dikatakan *'ain midrâr* ( عَيْن مِدْرَار ), berarti 'bercucuran air mata', dan *samâ' midrâr* ( سَمَاء مِدْرَار ), berarti 'langit yang sedang mengguyurkan hujan deras'.

Kata *midrâr* disebut pada tiga tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 6, yang berbunyi, *"Wa arsalnâs-samâ'a 'alaihim midrârâ"* ( وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا = Dan Kami curahkan hujan yang deras kepada mereka); QS. Hûd [11]: 52 dan Nûh [71]: 11, yang masing-masing berbunyi, *"Yursilus-samâ'a 'alaikum midrâran"* ( يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا = Niscaya Dia [Allah] akan menurunkan hujan deras kepadamu). Ayat-ayat tersebut menggambarkan bahwa hujan deras tersebut merupakan anugerah dan kemuliaan yang diberikan Allah kepada suatu umat karena dengan melalui hujan itu sungai-sungai teraliri air yang kemudian menyuburkan bumi.

Pada QS. Al-An'âm [6]: 6 itu dinyatakan,

أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ

*(Alam yarau kam ahlaknâ min qablihim min qarnin makkannâhum fî al-ardh mâ lam numakkin lakum wa arsalnâ as-samâ'a 'alayhim midrâran wa ja'alnal-anhâra tajrî min tahtihim fa ahlaknâhum bidzunûbihim wa ansya'nâ min ba'dihim qarnan âkharîn)*

*"Apakah mereka tidak memperhatikan betapa banyak generasi yang telah Kami binasakan sebelum mereka, padahal (generasi itu) telah Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, yaitu keteguhan yang belum pernah Kami berikan kepadamu, dan Kami curahkan hujan yang lebat kepada mereka, dan Kami jadikan sungai-sungai mengalir di bawah mereka, kemudian Kami binasakan mereka karena dosa mereka sendiri, dan Kami jadikan sesudah mereka generasi yang lain lagi".*

Di dalam ayat tersebut diceritakan bahwa Allah telah memberikan anugerah kepada suatu generasi bangsa terdahulu dengan menurunkan hujan sebagai nikmat kepada mereka. Dengan hujan itu bumi tempat mereka tinggal menjadi subur dan dengan demikian, hidup mereka menjadi makmur. Karena anugerah itu, mereka menjadi generasi bangsa yang kuat. Akan tetapi, karena mereka melakukan dosa-dosa, yakni pendustaan mereka terhadap ajaran para nabi, Allah menurunkan azab-Nya sehingga mereka binasa; lalu, Allah menggantikannya dengan generasi lain sesudah mereka.

Allah menurunkan suatu azab kepada

suatu kaum di suatu tempat tertentu karena perbuatan ingkar yang mereka lakukan, baik karena ketidaktaatan mereka kepada Nabi dan ajarannya maupun karena tiadanya rasa syukur mereka atas anugerah dan kemakmuran yang dilimpahkan Allah kepada mereka. Dinyatakan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 59,

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ

*(Wa mâ kâna rabbuka muhlik al-qurâ hattâ yab'atsa fî ummihâ rasûlan yatlû 'alaihim âyâtinâ wa mâ kunnâ muhlikil-qurâ illâ wa ahluhâ zhâlimûn)*

*"Dan Tuhanmu tidak menghancurkan negeri sebelum Dia mengutus di ibukota negeri itu seorang rasul yang menyampaikan ayat-ayat Kami kepada mereka. Dan Kami tidak pernah menghancurkan negeri kecuali jika penduduk negeri itu adalah orang-orang yang lalim".*

Pada QS. Hûd [11]: 52 itu diceritakan bahwa Nabi Hud memberi nasihat kepada kaumnya agar memohon ampun kepada Allah atas segala dosa dan bertaubat kepada-Nya. Ada riwayat yang menyatakan bahwa kaum Nabi Hud itu adalah orang-orang yang bertubuh perkasa dan sangat membanggakan keperkasaan dan kekuatan. Sebagian besar mereka hidup sebagai petani yang memiliki sawah dan kebun, oleh karena itu, air hujan menjadi sangat berarti bagi kehidupan mereka. Maka, ketika memberikan nasihatnya itu, Nabi Hud menjanjikan bahwa jika mereka mengikuti nasihat itu, pasti Allah akan menurunkan nikmat-Nya melalui air hujan. Dengan air hujan itu, bumi menjadi subur dan kemakmuran pun meningkat sehingga masyarakatnya menjadi kuat dan terhormat. Yang terjadi adalah bahwa kaum itu malah menyombongkan diri dengan apa yang mereka miliki. Kesombongan kaum Nabi Hud —yang disebut juga kaum 'Ad— itu diabadikan di dalam QS. Fushshilat [41]: 15, *Fa ammâ 'Âd fa 'stakbarû fil-ardh* ( فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ = Adapun kaum 'Ad, bahwa mereka menyombongkan diri di muka bumi ini).

Ar-Razi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa seruan Nabi Hud itu ditujukan untuk mengajarkan tauhid kepada mereka, yaitu agar mereka memohon ampun kepada Allah dari perbuatan syirik yang mereka lakukan, mengakui dan menyesali perbuatan-perbuatan yang salah di masa lalu, serta bertekad tidak mau mengulangi lagi kesalahan yang sama. Jika mereka mau melakukan apa yang dinasihatkan Nabi Hud itu, niscaya Allah akan melimpahkan nikmat-Nya melalui hujan yang diturunkan ke bumi. Dengan adanya tambahan nikmat yang melimpah itu mereka akan menjadi kaum yang lebih kuat.

Para mufasir berpendapat bahwa kaum Nabi Hud itu memunyai keunggulan, di antaranya adalah kesuburan tanah yang mereka miliki sehingga dari bidang pertanian mereka mendapatkan kemakmuran, sebagaimana tergambar dari janji yang dilontarkan oleh Nabi Hud itu. Keunggulan lain kaum Nabi Hud adalah kekuatan dan keperkasaan mereka, sebagaimana tersebut di dalam QS. Fushshilat [41]: 15, yaitu ketika mereka mengatakan, *"Man asyaddu minnâ quwwah* ( مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً = Siapakah yang besar kekuatannya daripada kami?). Selain itu, mereka juga memunyai bangunan-bangunan yang dibanggakan yang berdiri di kota mereka, yaitu kota Iran. Kebesaran kota itu tak tertandingi oleh kota mana pun, sebagaimana digambarkan di dalam QS. Al-Fajr [89]: 6-8,

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ، إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ، ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ

*(Alam tara kaifa fa'ala Rabbuka bi 'Âd, Irama dzâtil-'imâd al-latî lam yukhlaq mitsluhâ fil-bilâd)*

*"Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu berbuat terhadap kaum 'Ad, yaitu penduduk kota Iram yang (di dalamnya) terdapat bangunan-bangunan tinggi, yang belum pernah dibangun (suatu kota) seperti itu di negeri-negeri lain".*

Seandainya kaum 'Ad itu mengikuti apa yang dinasihatkan Nabi Hud, yakni meninggalkan berhala, lalu melakukan *istighfâr* dan bertaubat, pasti Allah akan menambahkan kemakmuran, kekuatan, dan keperkasaan mereka. Karena mereka mengingkari keunggulan yang

diberikan Allah, segera diturunkan kepada mereka azab di dalam beberapa hari sehingga hilanglah seluruh kebanggaan.

Ada riwayat yang menyatakan bahwa Allah menurunkan azab kepada kaum itu dengan tidak menurunkan hujan selama dua tahun sehingga tanah-tanah mengering dan bahkan wanita-wanita pun tidak dapat hamil. Maka Nabi Hud berkata, "Jika kalian beriman kepada Allah, pasti Dia akan menyuburkan tanah ini dan memberi anugerah kepada kalian berupa harta dan anak [kaum istri dapat hamil lagi]". Perkataan tersebut seiring dengan pesan-pesan yang terkandung di dalam firman Allah di dalam QS. Nûh [71]: 10-12,

فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا، وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّـٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَـٰرًا

*(Fa qultus-taghfirû rabbakûm innahû kâna ghaffârâ, yursilus-samâ'a 'alaikum midrâran wa yumdidkum bi amwâl wa banîn wa yaj'al lakum jannâtin wa yaj'al lakum anhârâ)*

*"Maka aku (Nuh) katakan (kepada kaum); Mohonlah ampun kepada Tuhanmu karena sesungguhnya Dia itu Maha Pengampun dan niscaya Dia akan menurunkan hujan yang lebat (sebagai nikmat) untukmu, Dia akan membanyakkan harta dan anak-anak bagimu serta menjadikan kebun-kebun untukmu dan (juga) sungai-sungai".*

Dengan kata lain, jika mereka mau memohon ampun kepada Allah, niscaya Allah akan menurunkan hujan deras dari langit —sehingga tanah mereka menjadi subur kembali— serta menambahkan harta dan anak setelah mereka mengalami ketidaksuburan tanah dan istri-istri yang mandul. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## MIHÂL ( مِحَال )

Kata *mihâl* adalah *mashdar* (*verbal noun*) kata kerja *mahala – yamhalu* ( مَحَلَ – يَمْحَلُ ) . Selain *mihâl*, *mashdar*nya adalah *mahl* ( مَحْل ). Arti dasarnya adalah 'berbuat jahat'. Arti tersebut berkembang menjadi beberapa arti, di antaranya 'tidak turun hujan hingga terjadi paceklik', misalnya *mahalaz-zamân* ( مَحَلَ الزَّمَانُ = masa peceklik). Berkaitan dengan itu, kata tersebut berarti juga 'gersang', seperti *makânun mahil* ( مَكَانٌ مَاحِلٌ = tempat yang gersang).

Selain itu, arti lainnya adalah 'memfitnah' dan 'mencelakakan' seseorang, seperti ungkapan *Huwa mahala bi fulân* ( هُوَ مَحَلَ بِفُلاَنٍ = Dia memfitnah si fulan). Di dalam kaitan dengan arti ini, kata tersebut juga berarti 'melakukan tipu daya' dan 'dengki'.

Menurut Ibnu 'Arfah, kata *al-mihâl* ( اَلْمِحَال ) berarti 'berdebat', 'marah', 'melakukan tipu daya', 'mengatur sesuatu', dan juga berarti 'berupaya dengan upaya yang benar'. Berdasarkan arti yang terakhir ini, dikatakan: *Fulânun yumâhilu 'anil-Islâm* ( فُلاَنٌ يُمَاحِلُ عَنِ الإِسْلاَمِ = Si Fulan berupaya mempertahankan agama Islam). Adapun menurut Ibn Manzhur, kata *mihâl* yang subjeknya Allah berarti 'hukuman', sedangkan jika subjeknya manusia, artinya 'permusuhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mihâl* ( مِحَال ) hanya disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 13 yang berbunyi, *Wa huwa syadîdul-mihâl* ( وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ = Dan Dia-lah [Tuhan] yang maha keras siksanya) Berdasarkan artinya yang bermacam-macam itu, para mufasir memunyai penafsiran yang berbeda mengenai arti *al-mihâl* yang disebut di dalam Al-Qur'an. Sebagian mufasir, seperti Al-Qasimi, mengartikannya dengan 'tipu daya'. Dengan arti seperti itu, ayat tersebut berarti 'Allah maha berat tipu daya-Nya terhadap musuh-musuh-Nya dengan membinasakan mereka melalui jalan yang tidak diduga oleh mereka'.

Ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa kata tersebut mengungkapkan 'kekuatan'. Dengan pengertian ini, Mujahid dan Qatadah memahami ayat tersebut dengan arti 'Allah maha dahsyat kekuatan-Nya'. Mirip dengan pengertian itu, Ibnu 'Abbas menafsirkan arti ayat tersebut sebagai 'Allah maha dahsyat kekuasaan-Nya'.

Adapun Al-Hasan menafsirkannya dengan arti bahwa 'Allah maha dahsyat balasan siksaan-Nya', dan Abu 'Ubaidah mengartikannya bahwa 'Allah maha dahsyat hukuman-Nya'.

Di samping itu, ada sekelompok mufasir yang mengartikan kata *al-mihâl* pada ayat itu dengan 'kedengkian'. Maksudnya adalah 'Allah berkehendak memberikan keburukan kepada orang-orang kafir'. Namun, pendapat ini dinilai lemah oleh banyak ulama.

Ibnu Qutaibah berpendapat bahwa asal kata *al-mihâl* di dalam Al-Qur'an ini berasal dari kata *al-haul* ( الحَوْل ), dan huruf *mîm* pada kata tersebut hanyalah tambahan untuk menunjukkan kata tempat sehingga artinya 'Allah maha dahsyat kekuatan-Nya'. Pendapat ini dibantah oleh Al-Azhari. Menurutnya, kata berbentuk *fi'âl* ( فِعَال ) yang awalnya terdiri atas huruf *mîm* yang dibaca *kasrah* maka huruf *mîm*-nya adalah bagian asal kata tersebut, sama seperti kata *mihâd* ( مِهَاد ), atau *midâd* ( مِدَاد ).

Meskipun para ahli tafsir memunyai pandangan yang berbeda mengenai arti *al-mihâl*, pada dasarnya kata tersebut menegaskan hukuman Allah atau sejenisnya yang akan diterima oleh orang-orang yang mengingkari keberadaan Allah. Kata tersebut memberikan isyarat bahwa Allah berkuasa untuk menghukum atau menyiksa orang-orang yang ingkar.

Kata yang senada dan mirip dengan *al-mihâl* di dalam Al-Qur'an adalah *al-'iqâb* ( العِقَاب ) dan *al-'adzâb* ( العَذَاب ). Kemiripan itu sangat tampak karena kata *al-'iqâb* dan *al-'adzâb* di dalam Al-Qur'an juga sering digabungkan dengan kata *syadîd* ( شَدِيد ) sebagaimana kata *al-mihâl* juga digabungkan dengan kata tersebut.

Kedahsyatan hukuman-Nya atau yang seumpama dengan itu selalu dikaitkan dengan orang-orang yang enggan patuh kepada Allah atau orang-orang yang mengingkari adanya Allah. Oleh karena itu, penyebutan tentang hukuman Allah dan kekuasaan-Nya yang dahsyat dipahami sebagai peringatan agar manusia mau mengakui wujud Allah dan mematuhi perintah-Nya. Keingkaran, kesombongan, dan ketidakpatuhan manusia tidak akan mampu melawan Allah dan menghindar dari siksaan-Nya. ❖ *Abd. A'la* ❖

## MIL'U ( مِلْءُ )

*Mil'u* ( مِلْءُ ) berasal dari akar kata *mala'a – yamla'u – mal'an wa mil'atan* ( مَلَأَ – يَمْلَأُ – مَلْأً – وَمِلْأَةً ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 40 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut tiga kali *mul'ta, muli'at, imtala't* ( مُلِئْتَ، مُلِئَتْ، إِمْتَلأْتِ ), *fi'l mudâri' la'amla'anna* ( لأَمْلأَنَّ ) empat kali, dan di dalam bentuk *ism* disebut 33 kali, yakni *mil'u* ( مِلْءُ ) satu kali, *mali'ûna* ( مَالِؤُنَ ) dua kali, *al-mala'u* ( اَلْمَلأُ ) disebut 30 kali.

Pakar bahasa, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa rangkaian kata yang terdiri dari huruf *mim, lam,* dan *hamzah,* memiliki arti 'persamaan dan kesempurnaan sesuatu'. Dari rangkaian huruf ini lahir ungkapan seperti, *mala'tusy-syai'* ( مَلأْتُ الشَّيْءَ ) mengandung arti 'saya mengisi sesuatu dengan penuh' karena sesuatu yang diisi dengan penuh memiliki kesamaan bentuk antara tempat dan isi secara sempurna. *Mil'u* ( مِلْءُ ) adalah sesuatu yang dipakai untuk menakar (takaran) karena kadarnya sama dengan kadar atau bentuk bejana yang dipakai. Misalnya ungkapan, *a'thinî mil'ahû wa mil'aihi wa tsalâtsata amlâ'ihi"* ( أَعْطِنِي مِلْءَهُ وَمِلْءَيْهِ وَثَلاَثَةَ أَمْلاَئِهِ = berikan kepadaku segantang, dua gantang, dan tiga gantang). Adapun *al-mala'u* ( اَلْمَلأُ ) adalah ungkapan yang digunakan untuk menyebut para pemuka dari suatu kaum karena mereka memiliki kelebihan dibanding dengan anggota masyarakat lainnya.

Sementara itu, Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *al-mala'u* adalah sekelompok orang yang bersepakat dalam satu pendapat. Ungkapan *syâbbun mali'ul-'aini* ( شَابٌّ مَالِئُ الْعَيْنِ ) berarti 'seorang pemuda yang agung dan luhur'. *Al-mala'u* juga berarti 'ciptaan yang sangat indah', sedangkan kata *al-mil'u* ( اَلْمِلْءُ ) berarti 'kadar atau ukuran yang bisa diambil oleh sebuah bejana yang penuh'.

Kata *mil'u* ( مِلْءُ ) yang hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 91, menunjuk kepada arti 'ukuran atau timbangan', sebagaimana arti leksikalnya. Di dalam ayat tersebut, *mil'u* disebut di dalam konteks penegasan Allah swt. bahwa Ia tidak

akan menerima apa pun dari orang-orang kafir yang mati di dalam kekafirannya meskipun mereka menebusnya dengan emas sepenuh bumi (*mil'ul-ardhi*). Mereka akan mendapat siksa yang pedih dan tidak akan memperoleh seorang penolong pun.

Bentuk lain adalah bentuk *ism fâ'il, al-mâli'ûna* ( الْمَالِئُوْنَ ) bentuk jamak dari *al-mâli'u* ( الْمَالِئُ ). Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Ash-Shâffât [37]: 66 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 53. Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 66, *mâli'ûna* disebut berkaitan dengan orang-orang lalim yang kelak akan memenuhi perut mereka dengan hidangan buah dari pohon zakum, yakni sejenis pohon yang tumbuh di tengah-tengah neraka jahanam. Hal yang sama disebutkan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 53. *Mâli'ûna* dalam ayat ini disebut berkaitan dengan *Ashhâbul-Masy'amah* ( أَصْحٰبُ الْمَشْئَمَةِ ) yang sesat dan mendustakan ayat-ayat Allah dan akan memakan serta memenuhi perut mereka dengan hidangan buah zakum dan minuman yang sangat panas.

Sementara itu, bentuk *al-mala'u* ( الْمَلَأُ ) yang disebut 30 kali di dalam Al-Qur'an digunakan dalam arti, 'sekelompok pemuka-pemuka termulia dari suatu kaum' yang biasanya menjadi "juru bicara" dari suatu kaum, atau menjadi penasihat atau pemberi pertimbangan kepada penguasa yang meminta nasihat dan pertimbangan. Misalnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 60, *al-mala'u* ( الْمَلَأُ ) disebutkan dalam konteks perkataan "pemuka-pemuka kaum" Nabi Nuh as. kepada Nuh bahwa ia (Nuh) di dalam pandangan mereka telah berada dalam kesesatan yang nyata, berkenaan dengan seruannya kepada kaumnya untuk menyembah dan mengesakan Allah swt.

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 43, *al-mala'u* disebutkan berkaitan dengan seruan seorang raja kepada "pemuka-pemuka istana" (para pembantunya) untuk menakwilkan mimpinya melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan tujuh bulir lainnya yang kering. ❖ *Salahuddin* ❖

## MINHÂJ ( مِنْهَاج )

Kata *minhâj* terungkap hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5:48). Pada ayat ini kata *minhâj* bergandengan dengan kata *syir'ah* ( شِرْعَة ). Kedua kata ini seringkali dianggap sama pengertiannya. Padahal, sebagaimana akan dijelaskan, antara kata *minhâj* dan *syir'ah* memunyai pengertian yang berbeda.

Kata *minhâj* berasal dari kata kerja intransitif (kata kerja yang tidak membutuhkan objek) *nûn – hâ' – jîm* ( ن ـه ج ) yang artinya 'jelas'. Namun, kata *nahaja* dapat juga menjadi kata kerja yang memerlukan objek (transitif) yang artinya (seseorang) 'menjelaskan sesuatu'. Menurut Al-Ashfahani di dalam kitabnya *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil Qur'ân,* kata *minhâj* memiliki pengertian 'suatu jalan yang jelas', sedangkan menurut Al-Qasimi, secara spesifik mengartikan kata *minhâj* dengan 'jalan yang jelas dalam perkara agama.'

Kata *syir'ah* merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja, *syara'a – yasyra'u – syar'an* ( شَرَعَ، يَشْرَعُ، شَرْعًا ) yang kemudian dijadikan *isim* (nama benda) bagi pengertian *ath-tharîqun nahju* ( الطَّرِيْقُ النَّهْجُ = jalan yang jelas). Pengertian sejenis berlaku pula bagi derivasi kata ini, yaitu *syir'un, syar'un, syarî'ah* ( شِرْعٌ، شَرْعٌ ، شَرِيْعَة ). Ketiga kata tersebut dimaksudkan untuk semua pengertian tentang jalan ilahiyah atau *ath-tharîqul ilâhî* ( الطَّرِيْقُ الإِلَهِي ). Dari penegertian harfiah antara *syir'ah* dan *minhâj* inilah tampaknya terkesan adanya persamaan pengertian antara kedua istilah Al-Qur'an ini.

Tentang perbedaan makna *minhâj* dan *syir'ah* menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani kedua kata pada QS. Al-Mâ'idah itu masing-masing mengandung dua pengertian yang berbeda. Menurutnya, kata *syir'ah* memiliki arti segala sesuatu yang telah Allah berikan kuasa kepada setiap manusia berupa jalan yang dengannya manusia mencari kemaslahatan bagi sesamanya dan bagi kemakmuran negara. Hal itu menurut Al-Ashfahani seperti tersurat pada kandungan QS. Az-Zukhruf [43]: 32. Adapun kata *minhâj,* lanjut Al-Ashfahani di dalam kitab *Al-Mufradât Fî Gharîbil-Qur'ân*-nya itu, mengandung pengertian segala se-

suatu di dalam agama yang telah ditetapkan bagi manusia dan memerintahkannya untuk mencari secara sungguh-sungguh di dalam perbedaan kandungan syariah dan yang tidak terkena hukum *nasakh* atau penghapusan. Menguatkan argumennya, Al-Ashfahani mengaitkan pendapatnya ini dengan redaksi ayat 13 dari QS. Asy-Syûrâ [42], yang artinya: *"Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama ..."*.

Menurut Ibnu Abbas, seperti dikutip Al-Ashfahani, *syir'ah* adalah segala sesuatu yang bersumber dari Al-Qur'an, sedangkan *minhâj* segala sesuatu yang datang dari Assunnah. Tentang kata *syara'a* pada redaksi QS. Asy-Syûrâ [42]: 13, menurutnya, mengandung isyarat akan adanya persamaan-persamaan ajaran pokok agama-agama. Berdasarkan alasan kesamaan ini maka tidak diperkenankan untuk me-*nasakh* atau menghapus pengetahuan Allah dan pengetahuan sejenisnya sebagaimana maksud dari redaksi Al-Qur'an di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 136.

Berbeda dengan penjelasan di atas, dalam konteks hubungan antara dua kata tersebut, menurut Hasan Ali Karimah di dalam bukunya *Al-Mu'jamul-Muyassar fî Alfâzhil-Qur'ânil-Karim* menyatakan bahwa Allah telah menjadikan ajaran atau syariat dan jalan yang jelas di dalam beragama bagi setiap umat manusia. Jalan ini harus diikuti sampai syariat baru menggantikannya.

Tentang tafsiran QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, menurut Ibnu Katsir seperti yang dikatakan Al-Qasimi, ayat ini merupakan informasi Allah tentang keadaan umat terdahulu yang menganut berbagai agama. Menurutnya, banyak utusan Allah yang diturunkan ke bumi menunjukkan kenyataan tersebut. Namun, di balik keragaman syariat yang dibawa para rasul, ternyata dalam masalah pokok ajaran agama atau biasa disebut dengan tauhid tidak terjadi perbedaan di antara mereka. Kenyataan ini secara tegas dijelaskan di dalam Al-Qur'an QS. Al-Anbiyâ' [21]: 25 dan QS. An-Nahl [16]:36, serta sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari, *"Kami para nabi adalah saudara dari satu ayah. Agama kami satu yaitu ajaran tauhid yang terdapat pada semua kitab yang Allah turunkan kepada setiap Rasul"* (HR. Bukhari).

Menurut Abu Hayyan, seperti dikutip Muhammad As-Sabuni di dalam kitabnya *Shafwatut-Tafâsîr,* kaum Yahudi dan Nasrani memiliki syariat dan peraturan yang berbeda, tetapi keyakinan manusia hanya satu yaitu prinsip tauhid yakni iman kepada para rasul, semua kitab suci dan ajaran mereka tentang pahala dan balasan.

Tentang maksud ayat 48 QS. Al-Mâ'idah itu, menurut Al-Maraghi, setelah Allah menjelaskan seputar turunnya dua kitab, yakni Taurat dan Injil kepada Bani Israil pada ayat-ayat sebelumnya, pada ayat 48 QS. Al-Mâ'idah ini Allah menerangkan tentang turunnya Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir serta menjelaskan kedudukan Al-Qur'an di antara kitab-kitab sebelumnya. Menurut Al-Maraghi, dari awal redaksi ayat ini dijelaskan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang membenarkan dan menguatkan kandungan kedua kitab pendahulunya. Di dalam hal ini, posisi Al-Qur'an merupakan saksi atas keberadaan dua pendahulunya. Karena posisinya sebagai saksi, maka Rasulullah diperintahkan menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman dalam menjelaskan berbagai persoalan yang berhubungan dengan kalangan ahli kitab, dan bukan berdasarkan kitab-kitab mereka. Dengan kata lain, kehadiran syariat Al-Qur'an sekaligus menghapus ajaran kitab-kitab yang ada pada waktu itu.

Menurut Ath-Thabari, kalangan ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *syir'ah* ( شِرْعَة ) dan *minhâj* ( مِنْهَاج ) pada ayat tersebut. Sebagian mereka mengatakan ayat tersebut ditunjukkan kepada penganut semua agama pada umumnya, yakni bahwa Allah telah menjadikan untuk setiap agama (*millah*) syariat dan *minhâj* atau jalan masing-masing. Kelompok yang lain mengatakan, ayat tersebut ditunjukkan hanya kepada pengikut Nabi Muhammad.

Kelompok pertama melandaskan pendapatnya atas adanya hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Qatadah yang mengaitkan riwayatnya

dengan ayat 48 QS. Al-Maidah tersebut. Menurut riwayat itu, Nabi berkata bahwa agama itu satu, sedangkan syariat banyak. Sementara itu, riwayat lain dengan perawi yang sama mengandung maksud serupa bahwa kata-kata *syir'ah* dan *minhâj* pada ayat tersebut adalah jalan/*sabîl* ( سَبِيْل ) dan tradisi/*sunnah* ( سُنَّة ). Bahkan, masih menurut Thabari, dijumpai lebih dari sepuluh hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dan Mujahid menguatkan maksud dua kata itu dengan pengertian *sabîl* dan *sunnah*.

Dari kedua pendapat itu, menurut Thabari, pendapat yang mengatakan bahwa Allah telah menjadikan aturan dan jalan bagi setiap penganut agama sebelum Islam lebih mendekati kebenaran. Menurutnya, jika Tuhan menghendaki kesamaan aturan dan jalan, niscaya manusia merupakan umat yang satu dengan syariat dan jalan yang sama. Perbedaan syariat merupakan cara Allah untuk mengetahui siapa di antara manusia yang paling taat dan yang tidak mematuhi perintah Allah. ❖ *A. Ubaidillah* ❖

## MIRSHÂD ( مِرْصَاد )

Kata *mirshâd* ( مِرْصَاد ) berasal dari *rashada – yarshudu – rashdan/rashadan* ( رَصَدَ – يَرْصُدُ – رَصْدًا وَرَصَدًا ) dari akar *râ', shâd,* dan *dâl,* yang pada dasarnya mengandung arti 'mengawasi sesuatu pada tempat yang akan dilaluinya'. Kemudian makna itu dipergunakan untuk semua perbuatan pengawasan. Kalimat *rashadtuhû* ( رَصَدْتُهُ ) atau *arshuduhû* ( أَرْصُدُهُ ) maksudnya 'aku mengawasinya/mengintainya'. *Ar-râshidu* ( الرَّاصِدُ ) adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) yang berarti 'pengawas/pengintai'. Ular yang menunggu-nunggu orang lewat di jalanan untuk dipatuk atau binatang buas yang menunggu-nuggu untuk melompati mangsanya disebut *rashîd* ( رَصِيْد ). *Ar-râshidu* ( الرَّاصِدُ ) adalah 'tukang jaga'. Kata ini berlaku untuk *mufrad,* jamak, dan *muannats. Al-irshâd* ( الإِرْصَاد ) berarti 'menunggu', seperti firman Allah di dalam QS. At-Taubah [9]: 107.

Orang Arab mempergunakan pula kata-kata *marshad* ( مَرْصَد ) dan *mirshâd* ( مِرْصَاد ) untuk arti 'jalanan', seperti firman Allah di dalam QS. At-Taubah [9]: 5, Al-Farra' menafsirkan *waq'udû lahum kulla marshadin* ( وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ) dengan *waq'udû lahum 'alâ tharîqihim* ( وَاقْعُدُوا لَهُمْ عَلَى طَرِيْقِهِمْ ) sehingga ungkapan itu diartikan 'intailah mereka di tempat pengintaian'.

Kata *mirshâd* dan yang seturunan dengannya disebutkan enam kali di dalam Al-Qur'an. Rinciannya *rashadan* ( رَصَدًا ) dua kali pada QS. Al-Jinn [72]: 9 dan 27, *irshad* ( إِرْصَاد ) satu kali pada QS. At-Taubah [9]: 107, *marshadin* ( مَرْصَدٍ ) satu kali pada QS. At-Taubah [9]: 5, *al-mirshâd* ( المِرْصَاد ) satu kali pada QS. Al-Fajr [89]: 14, dan *mirshâdan* ( مِرْصَادًا ) satu kali pada QS. An-Naba' [78]: 21.

Ibnu Anbari berkata bahwa kata *al-mirshâd* ( المِرْصَاد ) adalah 'tempat pengintaian'. Bentuk jamaknya ialah *marâshid* ( مَرَاصِد ). Pendapat lain mengatakan bahwa kata *mirshâd* adalah tempat mengintai musuh. Di dalam QS. An-Naba' [78]: 21, kata *mirshâd* mengandung arti bahwa neraka jahanam adalah tempat mengintai orang-orang kafir. Adapun kata *rashadan* ( رَصَدًا ) pada QS. Al-Jinn [72]: 9 adalah malaikat-malaikat penjaga, yaitu apabila malaikat membawa wahyu maka Allah mengirim pula malaikat-malaikat untuk menjaganya agar tidak ada seorang pun dari jin tahu wahyu itu. Kemungkinannya dapat ia menyampaikannya kepada ahli tenung, lalu ahli tenung itu menyampaikannya kepada orang lain, yang menyebabkan pemberitaan mereka sama dengan apa yang diberitakan oleh para nabi.

❖ *H. Baharuddin HS* ❖

## MIRYAH ( مِرْيَة )

Kata *miryah* berasal dari akar kata *marâ – yamrî – maryan* ( مَرَى – يَمْرِي – مَرْيًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *miryah* sendiri terulang lima kali, yaitu pada QS. Hûd [11]: 17 dan 109, QS. Al-Hajj [22]: 55, QS. As-Sajadah [32]: 23, QS. Fushshilat [41]: 54, dan QS. Al-Kahfi [18]: 22.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *mîm, râ',* dan huruf *illat,* memiliki dua arti asal, yaitu *mashu syai'in* ( مَسْحُ شَيْءٍ = mengusap atau menghapus sesuatu) dan *shalâbatun fî syai'in* ( صَلَابَةٌ فِي شَيْءٍ = sesuatu yang

kasar dan keras). Arti pertama, misalnya ungkapan *maryun-nâqah* ( مَرْيُ النَّاقَةِ ) yakni 'mengusap susu unta sebelum diperah'. *Al-marâyâ* ( الْمَرَايَا ) berarti 'air susu yang melimpah ruah'. Arti kedua, misalnya ungkapan, *al-marwu* ( الْمَرْوُ ) yakni 'tempat berbatu yang keras dan berkilat'. Dari kata ini lahir kata *al-mirâ'a* ( الْمِرَاءُ ), yaitu 'perdebatan' karena di dalam perdebatan itu terdapat sebagian perkataan atau ucapan yang kasar dan keras. Di samping itu, terdapat turunan kata lain yaitu, *al-miryah* ( الْمِرْيَةُ ) yang berarti *'asy-syakk'* ( الشَّكُّ = ragu); karena kerasnya sanggahan sehingga mengakibatkan keraguan.

Di dalam QS. Hud [11]: 17, kata *miryah* disebut berkaitan dengan orang-orang beriman yang mengikuti Rasulullah saw. dan memiliki bukti yang nyata (Al-Qur'an) serta menjadikan Al-Qur'an tersebut sebagai pedoman dan rahmat. Selanjutnya, ditegaskan bahwa barangsiapa yang kafir kepada Al-Qur'an maka nerakalah tempat kembalinya. Karena itu, janganlah kamu ragu terhadap Al-Qur'an. Sesungguhnya Al-Qur'an itu benar-benar dari Tuhanmu. Para ahli tafsir mengemukakan dua penafsiran untuk kalimat *fa lâ taku fî miryatin minhu* ( فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ ). **Pertama**, nasib orang-orang kafir yang mendustakan Al-Qur'an. Dengan demikian, ayat itu berarti, 'Janganlah kamu (Muhammad) ragu bahwa tempat kembali orang-orang yang mendustakan Al-Qur'an itu adalah neraka'. **Kedua**, Al-Qur'an. Dengan demikian, ayat itu berarti, 'Janganlah kamu ragu bahwa Al-Qur'an itu benar-benar dari Allah swt.'

Di dalam QS. Hud [11]: 109, kata *miryah* disebut berkaitan dengan larangan untuk tidak meragukan (berada di dalam keraguan) terhadap apa yang disembah oleh mereka (orang-orang musyrik). Mereka itu menyembah berhala-berhala, seperti yang dilakukan bapak-bapak atau nenek moyang mereka sebelumnya. Mereka sungguh akan menerima balasan yang setimpal dari apa yang mereka perbuat tersebut; sedikit pun tidak berkurang. Para ahli tafsir menafsirkan ayat ini bahwa janganlah kamu ragu bahwa orang-orang musyrik yang menyembah berhala itu adalah batil dan sesat. Mereka itu hanyalah mengikuti sesembahan bapak-bapak mereka. Sungguh mereka akan menerima balasan yang setimpal, tidak kurang dari balasan azab yang diperoleh bapak-bapak atau nenek moyang yang mereka ikuti secara buta tersebut tanpa ada ampunan sedikit pun.

Di dalam QS. Al-Hajj [22]: 55, kata *miryah* disebut berkaitan dengan keadaan orang-orang kafir yang senantiasa meragukan Al-Qur'an sampai mati atau kiamat. Ibnu Abbas menyebutkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan Al-Walid bin Al-Mughirah dan kolega-koleganya yang senantiasa mendustakan Muhammad saw. dan Al-Qur'an.

Di dalam QS. As-Sajadah [32]: 23, kata *miryah* disebut berkaitan dengan pemberian Taurat kepada Musa as. dan perintah kepada Muhammad saw. untuk tidak meragukannya. Ada beberapa penafsiran yang dikemukakan oleh para ahli tafsir menyangkut kalimat *fa lâ takun fî miryatin min liqâihi* ( فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِ ), sebagai berikut.

1. Janganlah kamu (Muhammad) ragu terhadap pertemuan Musa dengan Tuhannya.
2. Pertemuanmu (Muhammad) dengan Musa pada malam Isra'.
3. Janganlah kamu (Muhammad) ragu terhadap perlakuan buruk yang akan kamu hadapi dari umatmu, sebagaimana yang dihadapi Musa as.
4. Janganlah kamu (Muhammad) ragu terhadap Musa yang menerima kitab Allah (Taurat) dengan ridha.

Di dalam QS. Fushshilat [41]: 54, kata *miryah* disebut dalam konteks pemberitaan tentang adanya keraguan penduduk Mekah akan kebenaran pertemuan dengan Tuhan mereka kelak. Para mufasir menjelaskan bahwa keraguan penduduk Mekah tentang pertemuan dengan Tuhan adalah keraguan akan datangnya Hari Kiamat dan kebangkitan dari alam kubur.

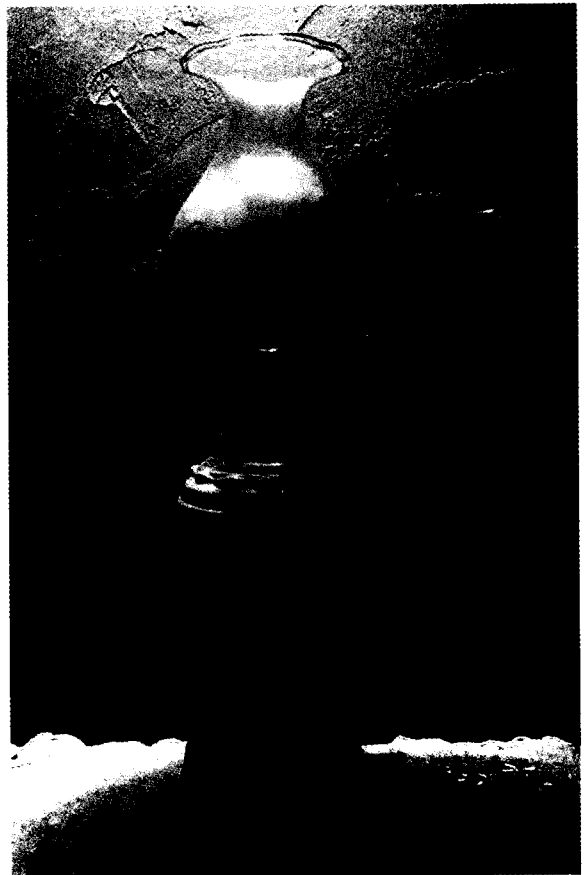
Dengan demikian, kata *miryah* ( مِرْيَة ) di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam arti *syakk* ( شَكّ = ragu). ❖ *Salahuddin* ❖

## MISHBÂH ( مِصْبَاح )

Al-Qur'an menyebut kata *mishbâh* ( مِصْبَاح ) sebanyak empat kali, dua kali dalam bentuk tunggal, keduanya terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 35 dan dua lagi dalam bentuk jamak, *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ), yaitu di dalam QS. Fushshilat [41]: 12 dan QS. Al-Mulk [67]: 5.

Pada dasarnya, kata *mishbâh* ( مِصْبَاح ) berakar dari kata *shabaha* ( صَبَحَ ) dan *shubhah* ( صُبْحَة ), yang pada mulanya berarti 'bersinar' atau 'bersih'. Waktu permulaan siang (waktu pagi) disebut waktu 'shubuh', karena pada waktu itu sinar matahari mulai memancar dengan sempurna. *Mishbâh* ( مِصْبَاح ) adalah *ism âlat* ( إِسْم آلَة = kata yang menunjuk arti alat) dari kata *shabaha* dan *shubhah*. Dengan demikian, arti *mmishbâh* ( مِصْبَاح ) ialah alat yang memberi sinar, atau sinonim dengan *sirâj* ( سِرَاج = pelita, lampu). Inilah pengertian *mishbâh* ( مِصْبَاح ) yang lazim digunakan di dalam tradisi bahasa Arab.

Al-Qur'an menggunakan kata ini dalam kaitannya dengan beberapa wacana lain untuk mengungkapkan perumpamaan cahaya Ilahi kepada seluruh alam semesta. Jelasnya dapat dilihat pada QS. An-Nûr [24]: 35. Pada ayat ini, Al-Qur'an mengumpamakan cahaya Ilahi dengan 'pelita' yang terdapat di dalam kaca yang bercahaya, yang cahayanya laksana cahaya bintang; kaca itu di dalam *misykâh* ( مِشْكَاة = ceruk). Pengumpamaan demikian mengisyaratkan bahwa *mishbâh* ( مِصْبَاح ) merupakan alat pemberi cahaya seperti Tuhan memberikan cahaya-Nya kepada alam semesta (hanya saja cahaya pelita bersifat material, sedangkan cahaya Ilahi bersifat immaterial). Al-Qur'an menggunakan pelita dan beberapa materi lain yang melengkapinya sebagai *musyabbah bih* ( مُشَبَّه بِه = objek perumpamaan) dan cahaya Ilahi sebagai *musyabbah* (yang diumpamakan) karena pelita merupakan alat pemberi cahaya yang paling sering dipakai oleh manusia; tanpa pelita manusia akan merasa susah di dalam beberapa pekerjaannya karena tidak ada cahaya penerang yang dapat menunjukinya. Demikian pula dengan cahaya Ilahi: kalau tidak bersinar akan menyusahkan kehidupan manusia karena tidak ada yang menunjukinya di dalam menjalani kehidupan itu.

Jadi, *mishbâh* ( مِصْبَاح ) adalah alat pemberi cahaya, yang menunjuki manusia secara material. Bintang-bintang yang bersinar di langit disebut pula oleh Al-Qur'an dengan *mishbâh* (kata jamak dari *mishbâh*) karena bintang-bintang itu mengantarkan sinarnya, yang memberi petunjuk bagi manusia, di samping ia merupakan perhiasan langit, seperti dikatakan Allah, *"Sesungguhnya kami telah menghiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang"* (QS. Al-Mulk [67]: 5). Allah menjelaskan fungsi bintang-bintang itu bagi manusia di dalam ayat, *"Dan Dia (Allah) yang menjadikan bintang-bintang bagimu agar kamu menjadikannya petunjuk di dalam kegelapan di darat dan di laut"* (QS. Al-An'âm [6]: 97).

*Pelita (Mishbâh) merupakan alat pemberi cahaya, seperti Tuhan memberikan cahaya-Nya kepada alam semesta.*

Di dalam QS. Fushshilat [41]: 12 Allah menyebutkan, *"Kami hiasi langit yang dekat dengan mashâbîḫ (bintang-bintang yang cemerlang)"*. Sebutan bintang-bintang itu dengan *mashâbîḫ* (pelita-pelita)—kata Ath-Thabarsi, mufasir abad ke-6 H. karena cahaya bintang-bintang itu sebagai pemberi petunjuk di dalam kegelapan malam, seperti diungkapkan ayat, *"Dan dengan bintang itu mereka dapat petunjuk"* (QS. An-Naḫl [16]: 16).

Dari kajian tadi diketahui bahwa Al-Qur'an memberi nama *mishbâḫ* terhadap alat-alat yang memberi penerangan material kepada manusia. Karena itu, pelita dan bintang-bintang yang menerangi manusia dan menunjukinya di dalam melakukan pekerjaan disebut oleh Al-Qur'an *mishbâḫ*. ❖ *Yunasril Ali* ❖

## MISK ( مِسْكٌ )

Kata *misk* hanya terdapat satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 26. Kata tersebut dipakai Al-Qur'an dalam konteks pembicaraan tentang keadaan orang-orang yang berbakti kepada Allah (*al-abrâr* = الأَبْرَار ) di hari akhirat (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 22–26).

Dengan memerhatikan ayat di atas, dapat dipahami bahwa *misk* (kesturi) adalah satu jenis pengharum terkenal yang banyak dipergunakan untuk pakaian, lemari, ruangan, dan sebagainya. Kata tersebut digunakan oleh Al-Qur'an dalam konteks melambangkan kesenangan surgawi, yaitu para ahli surga akan diberi minum khamar murni dan selesai meminumnya, mereka akan memperoleh bau harum parfum kesturi yang keluar dari mulut mereka. Demikian dijelaskan oleh Ath-Thabarsi. Akan tetapi, tulis Ath-Thabarsi lagi, Ibnu Abbas, Al-Hasan, dan Qatadah menafsirkan *khitâmuhû misk* ( خِتَامُهُ مِسْكٌ ) dengan arti 'tutup cawan tempat mereka minum terbuat dari kesturi'. Mujahid dan Ibnu Zaid mengatakan, 'plasternya terbuat dari kesturi, *thînuhû min misk* ( طِيْنُهُ مِنْ مِسْكٍ ). Abu Darda' menafsirkannya dengan 'minuman putih murni laksana perak, dengan minuman itulah mereka menyelesaikan minum. Kalau seorang penghuni dunia memasukkan tangannya ke dalam minuman itu, akan jadi harum pula tangannya'.

Sebenarnya, *misk* ( مِسْكٌ ) adalah parfum yang paling digemari oleh mayoritas penduduk Timur Tengah pada masa lalu karena bau harumnya yang menyedapkan dan tahan lama. Al-Qur'an mengangkat kata itu sebagai tamsil kesenangan penduduk surga karena substansi yang ditunjuki oleh kata itu paling dekat dan paling berkenan di hati masyarakat ketika Al-Qur'an diturunkan. Kalau tidak dengan kata demikian, dengan kata apalagi kesenangan itu digambarkan? Akan tetapi, dengan penggambaran demikian, tidak berarti hakikat kesenangan surga hanya sebatas itu. Oleh sebab itu, lebih jauh Al-Qur'an menegaskan, seseorang pun tidak mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka, yaitu (bermacam-macam nikmat) yang menyedapkan pandangan mata sebagai balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan. (QS. As-Sajadah [32]: 17). ❖ *Yunasril Ali* ❖

## MISKÎN ( مِسْكِيْن )

Kata *miskîn* ( مِسْكِيْن ) merupakan *ism mashdar* ( إِسْمُ مَصْدَرٍ = bentuk infinitif) yang berawalan *mim*, berasal dari *sakana – yaskunu – sukûnan/miskîn* ( سَكَنَ – يَسْكُنُ سُكُوْنٌ/مِسْكِيْن ). Di dalam Al-Qur'an, kata *miskîn* dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 69 kali. Dari 69 kali itu, khusus yang bermakna kemiskinan disebut 23 kali; 11 kali di antaranya disebut di dalam bentuk tunggal dan 12 kali dalam bentuk jamak.

Dilihat dari asalnya, *sakana – sukûn*, kata ini berarti 'diam', 'tetap' atau 'reda'. Al-Ashfahani dan Ibnu Manzhur mengartikan kata ini sebagai 'tetapnya sesuatu setelah ia bergerak'. Selain itu, juga bisa diartikan sebagai 'tempat tinggal', seperti *masâkina thayyibah* ( مَسَاكِنَ طَيِّبَةً = beberapa tempat tinggal yang baik di dalam surga (QS. At-Taubah [9]: 72).

Jika arti asal dari *sakana – sukûn* itu adalah 'diam', secara istilah agama, kata *miskîn* berarti *man lâ yajid mâ yakfîhi wa askanahul-faqîr* ( مَنْ لاَ يَجِدُ مَا يَكْفِيْهِ وَأَسْكَنَهُ الْفَقِيْرُ = Orang yang tidak dapat memperoleh sesuatu untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan diamnya itulah yang

menyebabkan kefakirannya). Dikatakan tidak memperoleh sesuatu karena ia tidak bergerak atau tidak ada kemauan atau peluang untuk bergerak atau ada faktor lain yang menyebabkan ia tidak bergerak (QS. Al-Kahfi [18]: 79). Karena itu, Muhammad Rasyid Ridha mengartikan orang miskin dengan 'orang-orang yang berdiam diri, jauh dari kebutuhan, sehingga jiwanya menerima keadaan yang serba sedikit'.

Dari segi tidak terpenuhinya kebutuhan hidup, miskin sama dengan fakir, tetapi pada sisi lain ia berbeda. Ibnu Jarir Ath-Thabari mengemukakan perbedaan antara fakir dan miskin. Fakir adalah orang butuh sesuatu, tetapi dapat menahan diri dari sifat meminta-minta, sedangkan miskin juga orang yang butuh sesuatu, tetapi suka meminta-minta kepada orang lain karena jiwanya lemah (QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 112). Ath-thabari melandasi pendapatnya pada beberapa riwayat, di antaranya dari Ibnu Abbas, Jabir, Az-Zuhri, dan Mujahid, bahwa orang fakir itu tetap di rumah mereka; kendati butuh, mereka dapat menahan diri dari minta-minta, sedangkan orang miskin pergi ke luar rumah untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dengan minta-minta.

Di dalam Al-Qur'an penggandengan kata *miskîn* dengan kata *faqîr* ditemukan hanya satu kali sebagai kelompok yang berhak menerima zakat (QS. At-Taubah [9]: 60) dan selebihnya dikemukakan secara terpisah; bahkan, kata *miskîn* sering digandengkan dengan kata karib kerabat dan anak yatim (*dzil-qurbâ wal-yatâmâ* = ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ), seperti QS. Ar-Rûm [30]: 38. Kendati mereka tergolong kepada orang yang meminta-minta, tetapi Al-Qur'an melarang menghardik mereka (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10).

Setiap orang fakir belum tentu miskin kendati masih di dalam kebutuhan terhadap sesuatu. Orang yang telah memunyai, termasuk kelompok fakir kalau ia masih membutuhkan sebab kebutuhan seseorang tidak sama satu sama lain. Akan tetapi, setiap orang miskin sudah barang tentu fakir karena di samping ia butuh sesuatu, juga punya sifat meminta-minta.

Walaupun bumi ini tidak henti-hentinya memproduksi sumber daya alam (QS. Hûd [11]: 6), tetapi Allah lah yang melapangkan dan yang menyempitkan rezeki umat-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 245 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 30). Kemudian Allah pula yang menentukan dan membagi-bagi penghidupan hamba-Nya serta meninggikan yang satu dari yang lain, agar satu sama lain saling memanfaatkan (QS. Az-Zukhruf [43]: 32). Maksud 'Allah yang melapangkan dan menyempitkan' itu adalah berkaitan dengan usaha maksimal yang dilakukan oleh manusia, tanpa membedakan yang taat dengan yang tidak (QS. Al-An'âm [6]: 135 serta QS. Hûd [11]: 93 dan 121). Jika seseorang berusaha dengan sungguh-sungguh, rezekinya dilapangkan oleh Allah. Jika sebaliknya, jadilah ia fakir atau miskin.

Al-Qur'an juga mendorong manusia untuk menghapuskan kemiskinan dengan berbagai cara, antara lain 1) manusia disuruh mengatasi kebutuhannya sendiri melalui bekerja dan berusaha untuk memperoleh bagiannya di dunia (QS. Al-Qashash [28]: 77); 2) kewajiban keluarga memerhatikan kebutuhan anggotanya yang lain yang kekurangan (QS. An-Nûr [24]: 22); dan 3) kewajiban pemerintah memerhatikan mereka, baik dengan *baitul-mâl* ( بَيْتُ المَالِ ), pendistribusian zakat, sedekah atau modal kerja (QS. At-Taubah [9]: 60 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 26). ❖ *Yaswirman* ❖

## MITSL ( مِثْل )

Kata *mitsl* adalah *mashdar* ( مَصْدَر = bentuk infinitif) dari patron kata *matsala – yamtsulu* ( مَثَلَ – يَمْثُلُ ). Kata tersebut dan turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 169 kali.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, makna asal dari kata *mitsl* atau *matsal* ialah *al-intishâb*( الإنْتِصَاب = berdiri tegak) dan *at-tashawwur* ( التَّصَوُّر = penggambaran). Di dalam *Lisânul-'Arab* dikatakan bahwa *mitsl* adalah *kalimah taswiyah* ( كَلِمَةُ تَسْوِيَةٍ = suatu kata yang menunjuk kepada kesamaan). Akan tetapi, terdapat perbedaan antara *al-mumâtsalah* ( المُمَاثَلَة ) dan *al-musâwâh* ( المُسَاوَاة ) walaupun keduanya sering dipersamakan. *Al-musâwah* dapat terjadi pada dua hal yang

berbeda jenis atau yang bersamaan jenis, sedangkan *al-mumâtsalah* hanya terjadi pada dua yang bersamaan jenis. Pada *al-musâwah* tidak boleh ada kelebihan atau kekurangan (harus persis), sedangkan pada *al-mumâtsalah* hal tersebut mungkin saja terjadi.

Kata turunan dari *mitsl* yang banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an ialah kata *amtsâl* ( أمْثَال ), yang kesemuanya berupa *ism ma'rifah* ( إِسْم مَعْرِفَة = kata benda definitif), sebagai bentuk jamak dari kata *matsal* ( مَثَل ), *mitsl* ( مِثْل ), dan *matsil* ( مَثِل ).

Di dalam pengertian konotatif kata *matsal* dan *mitsl* terdapat perbedaan yang cukup mendasar. Kata *matsal*—tentunya tidak semuanya—mengandung pengertian sebagai tamsil, pengandaian, atau perumpamaan yang menggunakan atribut peribahasa, sementara kata *mitsl* biasanya diterjemahkan dengan contoh, seperti, misal, dan perbandingan yang sama persis atau mendekati kesamaan.

Apabila berubah patron katanya, tidak sepatron lagi dengan *mitsl*, maka ia memiliki beberapa makna konotatif lain yang sesuai dengan patronnya, yaitu:

1. *Al-'adl* ( العَدْل = keadilan di dalam arti lurus) sebagai makna dari kata *amtsal* ( أَمْثَل ) di dalam QS. Thâhâ [20]: 104.
2. Siksaan/kesengsaraan yang ditimpakan kepada manusia atau hukuman yang bertujuan sebagai pelajaran dan pencegahan bagi orang lain sebagai makna dari kata *al-matsulât* ( المَثُلات ) di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 6. Kesengsaraan atau siksaan dinamai *al-matsulât* karena ia dimaksudkan untuk memberikan contoh kepada orang-orang sesudahnya agar mereka menghindar.
3. Utama sebagai makna dari kata *al-mutslâ* ( المُثْلَى ) di dalam QS. Thâhâ [20]: 63.
4. Rupa atau bentuk sesuatu yang dipahat atau diukir, atau dari bahan batu atau sesuatu yang dibikin dari tembaga sebagai makna dari kata *at-tamâtsîl* ( التَّمَاثِيل ) yang terdapat di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52 dan QS. Sabâ' [34]: 13. Berhala disebut *at-tamâtsîl* karena sesuatu yang diukir atau dipahat dan dijadikan berhala, antara lain, bertujuan untuk memberikan gambaran atau bandingan dari yang disembah sesungguhnya.

Namun, betapapun ragam macamnya makna-makna tersebut, kata *mitsl* dan turunannya tetap mengacu kepada makna asalnya.

Apabila kata *mitsl* tersebut digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai hubungan hukum (syariat di dalam arti sempit) di antara manusia dan manusia lainnya maka umumnya akan mengandung arti 'ukuran yang lebih konkret atau nilai yang seimbang' atau setidak-tidaknya akan lebih mendekati tingkat kesamaan. Sebagai contoh, kata *mitsl* ( مِثْل ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 11 dan 176 menjelaskan bahwa bagian harta warisan yang diterima oleh ahli waris laki-laki adalah dua kali jumlah bagian yang diterima oleh ahli waris perempuan.

Berbeda dengan hal di atas, apabila kata *mitsl* hadir dalam bentuk tunggal dan bukan dalam konteks pembicaraan hubungan hukum antara manusia dan manusia lainnya, kata *mitsl* tersebut—pada umumnya—mengandung arti perbandingan, contoh, atau misal yang kelihatannya memiliki relativitas yang cukup tinggi. Sebagai contoh di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 113 kata ini menjelaskan persepsi atau penilaian negatif dari orang-orang Yahudi terhadap 'kelemahan' dan 'kekurangan' orang-orang Nasrani dan sebaliknya, dan QS. Al-Kahfi [18]: 110 yang menjelaskan bahwa Rasulullah saw. itu adalah manusia yang 'sama' dengan manusia lainnya.

Selanjutnya, ada tiga ciri yang dapat dipergunakan untuk mengetahui apakah kata tersebut bermakna perumpamaan atau bermakna contoh/misal. **Pertama**, di dalam Al-Qur'an kata *amtsâl* ( أمْثَال ) yang mengandung pengertian perumpamaan semuanya didahului oleh/dirangkaikan dengan kata *dharaba* ( ضَرَبَ = membuat/memberikan) dan kata turunannya yang lain. Misalnya di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17 *...kadzâlika yadhribullâhul-amtsâl...* (...begitulah, Allah memberikan/menampilkan perumpama-

an...). **Kedua**, kata *matsal* yang mengandung arti perumpamaan pada umumnya muncul di dalam susunan bahasa yang antara keduanya dibubuhi huruf *kâf* ( كَ ) sebagai media pembanding, contohnya QS. Al-Baqarah [2]: 264:

فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا

*(...fa matsaluhû kamatsal shafwân 'alaihi turâbun fa ashâbahû wâbilun fa tarakahû shaldâ)*
*maka perumpamaan orang tersebut seperti batu yang licin yang di atasnya terdapat tanah atau debu, kemudian batu itu disiram hujan sehingga batu tersebut menjadi bersih (tanah/debunya menjadi sirna ...)*

**Ketiga**, di dalam perumpamaan itu terdapat banyak unsur sebagai penjelas maksud yang dikehendaki.

Dari segi istilah, kata *amtsâl* ( أَمْثَال ), setidak-tidaknya, dapat dilihat dari dua disiplin ilmu, ilmu-ilmu Al-Qur'an dan ilmu sastra Arab.

Di dalam istilah *'Ulûmul-Qur'ân, matsal* didefinisikan sebagai ayat-ayat yang mengandung penyerupaan keadaan sesuatu dengan keadaan sesuatu yang lain, baik dengan menggunakan *isti'ârah* ( اِسْتِعَارَة ) maupun *tasybîh* ( تَشْبِيه ) yang jelas atau ayat-ayat yang mengandung makna yang indah dengan ungkapan yang singkat. Biasanya *matsal* Al-Qur'an mempersamakan satu hal dengan satu hal lain yang memunyai rangkaian yang banyak; misalnya: ... Perumpamaan cahaya Allah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang yang bercahaya seperti mutiara ... (QS. An-Nûr [24]: 35).

Pada umumnya ulama Al-Qur'an membagi *matsal* menjadi tiga macam:

1. *Al-amtsâlul-musharrahah* ( الأَمْثَالُ الْمُصَرَّحَة ); yaitu yang di dalam susunannya terdapat kata *matsal*.
2. *Al-amtsâlul-kâminah* ( الأَمْثَالُ الْكَامِنَة ); yaitu *amtsâl* yang secara tersurat tidak mengandung kata *matsal*, tetapi secara tersirat mengandung makna yang indah dan singkat serta memunyai padanan peribahasa yang senada di luar Al-Qur'an. *Matsal* semacam ini—pada mulanya—memang tidak dimaksudkan sebagai *matsal*, tetapi di dalam perkembangan selanjutnya bergeser menjadi *matsal*. Contohnya, QS. Al-Baqarah [2]: 191 ... *al-fitnatu asyaddu minal-qatl* ... ( اَلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ).
3. *Al-amtsâlul-mursalah* ( الأَمْثَالُ الْمُرْسَلَة ), yaitu *amtsâl* yang secara tersurat tidak mengandung kata *matsal*, tetapi secara tersirat mengandung makna yang indah dan singkat serta tidak memunyai padanan peribahasa yang senada di luar Al-Qur'an. Pada mulanya memang tidak dimaksudkan sebagai *matsal*, tetapi di dalam perkembangan selanjutnya bergeser menjadi *matsal*.

Al-Qur'an menampilkan *amtsâl* di dalam konteks

1. Nasihat, seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17 yang menasihatkan agar manusia menyadari bahwa kebatilan akan sirna sebagaimana buih laut akan sirna tanpa bekas;
2. Peringatan, seperti di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 45 yang menjelaskan tentang penyesalan yang akan dialami oleh orang-orang yang menentang ajaran Allah swt. di akhirat; dan
3. Anjuran agar manusia berpikir dan mempelajari peristiwa-peristiwa masa lalu, seperti di dalam QS. Al-Furqân [25]: 39 *Wa kullan dharabnâ lahul-amtsâl* ( وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ =Dan Kami jadikan bagi masing-masing mereka perumpamaan) yang mengingatkan manusia agar memerhatikan dan mengambil pelajaran dari apa yang dialami oleh orang-orang Tsamud.

*Matsal* di dalam bahasa Arab terbagi menjadi dua:

1. *Matsal haqîqî* ( مَثَلٌ حَقِيقِيٌّ ); yaitu *matsal* yang memunyai asal usul; dan
2. *Matsal fardhî* ( مَثَلٌ فَرْدِيٌّ ), yaitu *matsal* yang berupa cerita fiktif yang umumnya berupa ucapan binatang atau benda-benda mati.

❖ *Cholidi* ❖

## MITSQÂL ( مِثْقَال )

Kata *mitsqâl* berasal dari akar kata *ts-q-l* ( ث ق ل ). Bentuk kata kerja dari akar kata tersebut adalah

*tsaqula – yatsqulu* ( يَثْقُلُ – ثَقُلَ ), yang berarti 'berat', lawan dari *khaffa – yakhiffu* ( يَخِفُّ – خَفَّ = ringan). Kata *mitsqâl* ( مِثْقَال ) adalah *ism âlat*, yaitu sesuatu yang digunakan untuk mengukur atau menimbang sesuatu, sedikit atau banyak. Bentuk jamaknya adalah *matsâqîl* ( مَثَاقِيْل ). Jika dikatakan *mitsqâl asy-syai'* ( مِثْقَال الشَّيْء ), artinya 'ukuran berat suatu benda'.

Di dalam Al-Qur'an banyak digunakan kata-kata yang seakar dengan kata tersebut, antara lain kata *tsaqulat* ( ثَقُلَتْ ), *atsqalat* ( أَثْقَلَتْ ), *tsaqîl* ( ثَقِيْل ), *tsiqâl* ( ثِقَال ), *mutsqalah – mutsqalûn* ( مُثْقَلَة – مُثْقَلُوْن ), *tsaqalân – atsqâl* ( ثَقَلَان – أَثْقَال ), dan *mitsqâl* ( مِثْقَال ).

Kata *mitsqâl* ( مِثْقَال ) tercantum sebanyak delapan kali di dalam Al-Qur'an, yaitu enam kali di antaranya diikuti kata *dzarrah* ( ذَرَّة ) dan dua lainnya diikuti kata *habbah min khardal* ( مِثْقَال حَبَّة مِنْ خَرْدَل ). Secara harfiah kata *dzarrah* ( ذَرَّة ) berarti 'atom' atau 'semut kecil'. Adapun kata *habbah min khardal* berarti 'biji kecil'. Kata *habbah* ( حَبَّة ) bermakna 'biji', dan kata *khardal* ( خَرْدَل ) diartikan berbeda-beda dalam bahasa Indonesia pada umumnya diartikan 'sawi' sehingga kata *habbah min khardal* diartikan 'biji sawi'. Frasa *mitsqâl dzarrah* dan *mitsqâl habbah min khardal* tersebut merupakan *kinâyah* (pengumpamaan dan penggambaran) mengenai keadaan sesuatu yang diterangkan itu sangat kecil atau rumit dan sulit untuk dijangkau oleh indera. Penggunaannya di dalam Al-Qur'an dimaksudkan untuk memberikan gambaran bahwa jangkauan pengetahuan dan kekuasaan Allah itu sangat absolut dan tak terbatas, sementara selain-Nya tidaklah memiliki kemampuan yang demikian.

Para mufasir menjelaskan bahwa kata *mitsqâl dzarrah* atau *mitsqâl habbah min khardal* terdapat di dalam QS. Yunus [10]: 61, yang berbunyi

وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ

*(Wa mâ ya'zubu 'an Rabbika min mitsqâli dzarrah fil-ardhi wa lâ fis-samâ' walâ ashgara min dzâlika wa lâ akbara illâ fi kitâbin mubîn)*

*"Tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu biarpun sebesar atom, di bumi atau pun di langit, tidak ada yang lebih kecil ataupun yang lebih besar dari itu; melainkan (semuanya tercatat) di dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfûdz)",*

sebagaimana juga tersebut di dalam QS. Sabâ' [34]: 3.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa tidak ada sesuatu pun, baik kecil maupun besar, yang lolos dari jangkauan pengetahuan Allah. Demikian juga QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47,

فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا

*(Falâ tuzhlamu nafsun syai'an wa in kâna mitsqâla habbah min khardal atainâ bihâ)*

*Tidak ada seorang pun yang dirugikan walau sedikit pun dan meskipun [amalnya] hanya seberat biji sawi, pasti Kami akan mendatangkan (balasan)-nya.*

Sebagaimana juga tersebut pada QS. An-Nisâ' [4]: 40, QS. Luqmân [31]: 16, QS. Az-Zalzalah [99]: 7 dan 8, dapat dipahami bahwa seberapa pun, kecil atau pun besar, perbuatan manusia akan dibalas secara adil oleh Allah dan Dia tidak akan lalim kepada manusia. Adapun pada QS. Sabâ' [34]: 22 dinyatakan,

قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ

*(Qul ud'ul-ladzîna za'amtum min dûnillâh lâ yamlikûna mitsqâla dzarrah fis-samâwât wa lâ fil-ardh wa mâ lahum fihâ min syirk wa mâ lahû minhum min zhahîr)*

*"Katakan: Serulah mereka yang kamu anggap (sebagai tuhan) selain Allah, mereka tidak memiliki kekuasaan walau seberat atom pun, di langit maupun di bumi, dan mereka tidak memunyai suatu saham pun di dalam penciptaan langit dan bumi, dan sekali-kali tidak ada di antara mereka yang menjadi pembantu bagi-Nya). Dengan tegas ayat tersebut menyatakan bahwa apa dan siapa pun, selain Allah, yang dipertuhan manusia tidak memunyai kemampuan sedikit pun jika dibandingkan dengan kekuasaan Allah".*

Dengan demikian, ayat-ayat tersebut selain QS. Sabâ' [34]: 22, menunjukkan bahwa pe-

ngetahuan Allah itu sangat rinci dan menjangkau apa saja. Itu berarti tidak ada keadilan serinci dan setepat keadilan Allah. Terhadap amal perbuatan manusia, akan diterapkan penghitungan (*ḫisâb*, حساب ) dan penimbangan (*wazn*, وزن ); penghitungan dan penimbangan di hari kiamat adalah keadilan yang sesungguhnya karena di sana tidak ada kebaikan yang dikurangi dan tidak ada kejelekan yang ditambahi. Perbuatan atau apa pun yang dihasilkan oleh tindakan manusia, walau sekecil apa pun, niscaya akan mendapat balasan dari Allah. Dengan demikian, kata *mitsqâl dzarrah* dan *mitsqâl ḫabbah min khardal* yang tersebut di dalam ayat-ayat di atas dimaksudkan untuk menegaskan bahwa segala sesuatu, kecil atau besar, pasti diperhatikan oleh Allah.

Yang tersebut di dalam QS. Sabâ' [34]: 22 adalah peringatan kepada manusia yang mempertuhankan sesuatu selain Allah, bahwa sesungguhnya yang mereka sembah itu adalah sesuatu yang lemah dan tidak berkuasa karena tidak memiliki sesuatu dari benda-benda yang ada di langit dan di bumi. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## MUBÂRAK ( مُبَارَك )

Kata *mubârak* adalah *ism maf'ûl* ( إسم مفعول = kata benda yang menunjukkan objek) dari kata *baraka – yabruku – mubârakan* ( بَرَكَ – يَبْرُكُ – مُبَارَكًا ), yang artinya 'orang-orang yang diberi berkah/ kebajikan yang melimpah'. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut empat kali dan selalu digunakan untuk menerangkan sifat Al-Qur'an *al-Karîm*, yaitu sebagai kitab yang diturunkan Tuhan, yang di dalamnya penuh dengan keberkahan (QS. Al-An'âm [6]: 92). Untuk memperoleh keberkahan tersebut, Allah memerintahkan kepada umat manusia agar mengikuti ajaran yang terkandung di dalam Al-Qur'an, tidak mengingkarinya dan senantiasa merenungkan isinya dengan segenap kesanggupan. (QS. Al-An'âm [6]: 155, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 50, dan QS. Shâd [38]: 29).

Selain kata *mubârakun*, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *mubârakan* ( مُبَارَكًا ), yang diulang empat kali, sama dengan jumlah pengulangan kata *mubârak* ( مُبَارَك ). Kata *mubârakan* ini digunakan untuk menjelaskan pemberian Allah kepada para utusan-Nya yang selanjutnya lebih dikenal dengan istilah *mu'jizât* ( مُعجزات ). Kepada Nabi Isa as. misalnya, Tuhan memberi kemampuan menghidupkan orang yang sudah mati serta menyembuhkan orang yang berpenyakit kusta dan orang yang buta (QS. Maryam [19]: 31). Keberkahan tersebut dapat pula berupa Baitullah di Mekah karena ia menjadi petunjuk akan kekuasaan Tuhan serta menjadi kiblat umat Islam. Dengan kehadiran Baitullah, banyak sekali keberkahan yang dapat dipetik sebagai anugerah dari Tuhan. Keberkahan tersebut terlihat pula pada petunjuk yang diberikan Tuhan kepada Nabi Nuh berupa kemampuan membuat perahu yang kemudian membawa keberkahan berupa selamat dari bahaya banjir (QS. Al-Mu'minûn [23]: 29).

Kata *mubârakan* ( مُبَارَكًا ) selanjutnya digunakan untuk menerangkan segala sesuatu yang diturunkan Tuhan dari langit, berupa air hujan yang membawa keberkahan umat yang ada di bumi. Air, di samping berguna untuk minum dan memasak, juga untuk menyuburkan tanaman, membangkitkan tenaga listrik, mendinginkan mesin-mesin kendaraan, dan sebagainya (QS. Qâf [50]: 9).

Selanjutnya, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *mubârakatan* ( مُبَارَكَةً ) yang diulang empat kali sebagaimana pengulangan kata *mubârakun* dan *mubârakan* tersebut di atas. Penggunaan kata *mubârakatan* ini berbeda dengan penggunaan kata-kata sebelumnya. Kata ini di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menerangkan berbagai macam kebaikan yang bersifat material dan spritual. Manusia, misalnya, membutuhkan rahmat dan keselamatan dari Tuhan. Hal ini termasuk di dalam arti kata *mubârakatan* (QS. An-Nûr [24]: 35). Selain itu, cahaya yang dilimpahkan Tuhan ke dalam hati sanubari manusia yang diumpamakan seperti *misykât* ( مشكاة ) juga disebut *mubârakatan*.

Kata *mubârakatan* selanjutnya digunakan untuk menjelaskan perlunya memiliki sikap yang memandang bahwa manusia di sisi Allah swt.

sama dan sejajar sehingga antara yang satu dan lainnya tidak ada halangan bergaul. Dengan demikian, timbul keakraban yang membawa keberkahan (QS. An-Nûr [24]: 61). Selain itu, kata *mubârakatan* juga digunakan untuk menjelaskan sifat atau keadaan malam diturunkannya Al-Qur'an yang penuh kemualiaan dan keberkahan (QS. Ad-Dukhân [44]: 33).

Jika ketiga kata tersebut dibandingkan, akan segera terlihat bahwa kata *mubârak* ( مُبَارَك ) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menerangkan keberkahan yang bersifat spritual. Sementara itu, kata *mubârakan* ( مُبَارَكًا ) digunakn untuk menerangkan keberkahan yang bersifat material dan kata *mubârakatan* ( مُبَارَكَةً ) digunakan untuk menerangkan keberkahan yang bersifat material dan spritual.

Selanjutnya, karena keberkahan tersebut pada hakikatnya berasal dari Tuhan, di dalam Al-Qur'an terdapat pula bentuk kata kerja yang menunjukkan waktu lampau (*fi'l mâdhî* = فِعْلٌ مَاضٍ ), yaitu kata *tabâraka* ( تَبَارَكَ ). Kata ini di dalam Al-Qur'an diulang sembilan kali dan sebagai pelakunya adalah Allah sendiri. Yakni, Allah-lah yang memberikan keberkahan itu, baik keberkahan spritual, material, atau kedua-duanya sekaligus. (QS. Al-Furqân [25]: 61 dan QS. Ghâfir [40]: 64). ❖ *Abuddin Nata* ❖

## MUBÎN ( مُبِيْن )

*Mubîn* adalah bentuk *ism fâ'il* dari *abâna – yubînu – ibânatan* ( أَبَانَ – يُبِيْنُ – إِبَانَةً ), turunan dari huruf *bâ'*, *yâ'*, dan *nûn*, memiliki dua makna denotatif, yaitu 'jarak' dan 'tersingkap'. Dari makna yang pertama, 'jarak', lahir bentuk lain, seperti *bain* ( بَيْنٌ = pemisah, antara) karena merupakan batas yang jelas antara dua hal atau tempat; *bîn* ( بِيْنٌ = wilayah yang dapat dijangkau pandangan mata) karena merupakan jarak tertentu yang dapat dijangkau penglihatan mata; 'berbeda' karena dua hal yang berbeda pasti memiliki jarak yang dapat memisahkan keduanya. Dari makna yang kedua, 'tersingkap', berkembang menjadi, antara lain: 'menjelaskan' karena menyingkap hakikat sesuatu; 'fasih' (ucapannya) karena lebih jelas pengungkapannya, sehingga maksudnya tersingkap dengan jelas pula; *bayân* ( بَيَانٌ = penjelasan) karena hal menyingkapkan makna yang masih samar-samar. Menurut Al-Ashfahani, istilah *bayân* tersebut digunakan untuk segala yang menyingkap sesuatu, lebih umum daripada menerangkan dengan ucapan saja. Lebih lanjut, dia mengatakan bahwa istilah itu dibagi kepada dua bagian, yaitu sesuatu yang menyingkap keadaan dirinya sendiri, misalnya QS. Yûsuf [12]: 5, berbunyi: *"Innasy-syaithâna lil insâni 'aduwwun mubîn"* ( إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ = Sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagi manusia). Dan sesuatu yang menginformasikan atau menjelaskan yang lain (melalui ucapan, tulisan, ataupun isyarat), misalnya QS. An-Nahl [16]: 44.

Kata *mubîn* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an disebutkan 523 kali dan kata *mubîn* sendiri terulang 119 kali. Secara umum, kata *mubîn* di dalam Al-Qur'an digunakan sebagai sifat atau keadaan, baik yang menunjukkan sesuatu yang baik maupun sesuatu yang jelek. Kata *mubîn* di dalam Al-Qur'an digunakan sebagai sifat-sifat sesuatu, antara lain sebagai berikut.

1. Berkaitan dengan sesuatu yang baik, antara lain: (a) untuk menyatakan sifat-sifat Nabi Muhammad saw., yaitu sebagai Rasulullah yang benar dengan menggunakan istilah *al-balâghul mubin* ( ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ = penyampai yang nyata), disebutkan tujuh kali, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 92; *nadzîrun mubîn*, ( نَذِيرٌ مُّبِينٌ = pemberi peringatan yang nyata) disebutkan dua belas kali, misalnya QS. Al-A'râf [7]: 184; dan *rasûlun mubîn*, ( رَسُولٌ مُّبِينٌ = utusan yang nyata) disebutkan dua kali, misalnya QS. Az-Zukhruf [43]: 29; (b) untuk menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang dapat membedakan antara yang hak dan yang batil dengan menggunakan istilah *nûrun mubîn* ( نُورٌ مُّبِيْنٌ = cahaya yang nyata), seperti disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 174 *kitâbun mubîn* ( كِتَابٌ مُّبِيْنٌ = kitab yang nyata), disebutkan dua belas kali, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 15, dan *qur'ânun mubîn* ( قُرْآنٌ مُّبِيْنٌ =

Al-Qur'an yang nyata), disebutkan dua kali, misalnya QS. Al-Hijr [15]: 1, serta *'arabiyyun mubîn* ( عَرَبِيٌّ مُبِينٌ = [Al-Qur'an itu] benar-benar berbahasa Arab); (c) untuk menyatakan bahwa Allah swt. adalah Mahabenar, benar janji dan ancaman-Nya, hari pembalasan-Nya, dan Mahaadil dengan menggunakan istilah *haqqun mubînun* ( حَقٌّ مُبِينٌ = kebenaran yang nyata), disebutkan dua kali, misalnya QS. An-Nûr [24]: 25;

2. Berkaitan dengan sesuatu yang tidak baik, antara lain (a) untuk menjelaskan sifat orang yang mengingkari nikmat Allah swt. dengan menggunakan istilah *kafûrun mubîn* ( كَفُورٌ مُبِينٌ = kekufuran yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 15; (b) untuk menyatakan kerugian yang diperoleh oleh orang-orang yang mengingkari utusan Allah dan menyembah berhala dengan menggunakan istilah *khusrânun mubîn* ( خُسْرَانٌ مُبِينٌ = kerugian yang nyata [di dunia dan di akhirat]), disebutkan tiga kali, misalnya QS. Al-Hajj [22]: 11; (c) untuk menjelaskan bahwa setan adalah musuh yang nyata bagi manusia dengan menggunakan istilah *'aduwwun mubîn* ( عَدُوٌّ مُبِينٌ = musuh yang nyata), disebutkan sepuluh kali, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 168; (c) untuk menyatakan bahwa umumnya yang digunakan orang kafir untuk menantang utusan Allah yang membawa bukti yang nyata dan kebenaran adalah sihir dengan menggunakan istilah *sihrun mubîn* ( سِحْرٌ مُبِينٌ = sihir yang nyata), disebutkan sepuluh kali, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 110; (d) untuk menyatakan sifat atas mereka yang menentang kodratnya sebagai manusia yang diciptakan dari setetes mani dengan istilah *khashîmun mubîn* ( خَصِيمٌ مُبِينٌ = musuh yang nyata), disebutkan tiga kali, misalnya QS. An-Nahl [16]: 4.

Adapun kata *mubîn* yang digunakan berkaitan dengan keadaan, antara lain sebagai berikut:

1. Berkaitan dengan keadaan yang baik, antara lain (a) untuk menjelaskan bahwa segala yang terjadi di dunia ini mengenai kehidupan manusia dan makhluk-makhluk yang lain telah ditulis di dalam kitab Lauh Mahfuz, dengan menggunakan istilah *imâmin mubîn* ( إِمَامٍ مُبِينٍ = kitab induk yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Yâsîn [36]: 12; (b) untuk menjelaskan bahwa setiap kaum dan setiap rasul Allah membutuhkan suatu bukti atau mukjizat yang nyata dengan menggunakan istilah *sulthânun mubîn* ( سُلْطَانٍ مُبِينٍ = kekuatan yang nyata), disebutkan 22 kali, seperti yang diberikan kepada Nabi Musa as. sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Hûd [11]: 96, dan istilah *balâun mubîn* ( بَلَٰٓؤٌا مُبِينٌ = nikmat yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 33; (c) untuk menyatakan mereka yang mendapat keberuntungan, mendapatkan rahmat Allah (surga) dan dijauhkan dari azab neraka dengan menggunakan istilah *al-fauzun mubîn* ( الْفَوْزُ الْمُبِينُ = keberuntungan yang nyata), disebutkan dua kali, misalnya QS. Al-An'âm [6]: 16; (d) untuk menyatakan kemenangan yang diperoleh di dalam peperangan dengan menggunakan istilah *fathan mubîna* ( فَتْحًا مُبِينًا = kemenangan yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 1; dan (e) untuk menyatakan keutamaan yang diperoleh Nabi Sulaiman as. sebagai ahli waris Nabi Daud as. dengan menggunakan istilah *al-fadhlun mubîn* ( الْفَضْلُ الْمُبِينُ = karunia yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. An-Naml [27]: 16.

2. Berkaitan dengan keadaan yang tidak baik, misalnya (a) untuk menjelaskan bahwa mereka yang tidak mengenal Tuhan karena mereka belum kedatangan rasul Allah, sehingga mereka menyembah berhala, dan mereka yang mencintai sesuatu melebihi cintanya kepada Allah akan mendapatkan kesesatan dengan menggunakan istilah *dhalâlun mubîn* ( ضَلَٰلٍ مُبِينٍ = kesesatan yang nyata), disebutkan lima belas kali, misalnya QS. Âli 'Imrân [3]: 164 dan mereka yang tidak

mau mendengar seruan utusan Allah dengan istilah *laghawiyyun mubîn* ( لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ = kesesatan yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 18; (b) untuk menyatakan dosa bagi mereka yang mendustakan Allah swt. dan rasul-Nya dengan istilah *itsman mubîna* ( إِثْمًا مُّبِينًا = dosa yang nyata), disebutkan empat kali, misalnya QS. An-Nisâ' [4]: 50. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MUBSHIRAH ( مُبْصِرَة )

*Mubshirah* adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) yang *muannast* (feminim), bentuk *mudzakkar* (maskulin)-nya adalah *mubshir* ( مُبْصِر ) yang berasal dari kata kerja *abshara – yubshiru – ibshâran* ( أَبْصَرَ – يُبْصِرُ – إِبْصَارًا ), turunan kata yang tersusun huruf *bâ', shâd,* dan *râ'* ( ب ص ر ). Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut memiliki dua makna denotatif, yaitu 'mengetahui' dan 'menebalkan'. Makna pertama (mengetahui) berkembang menjadi, antara lain 'melihat' karena untuk mengetahui sesuatu umumnya melalui penglihatan; 'mata' karena digunakan untuk melihat dan selanjutnya mengetahui; 'memikirkan' karena pengetahuan merupakan hasil pemikiran; dan 'bukti' atau 'alasan' karena merupakan dasar pengetahuan. Adapun makna kedua (menebalkan) berkembang menjadi, antara lain 'menumpuk' karena menjadikan sesuatu tersusun hingga tebal.

Kata *mubshirah* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 148 kali dan kata *mubshirah* sendiri terulang tiga kali, yaitu pada QS. Al-Isrâ' [17]: 12, 59 dan QS. An-Naml [27]: 13. Adapun yang berbentuk *mudzakkar, (mubshir)* juga terulang tiga kali, yaitu QS. Yûnus [10]: 67, QS. An-Naml [27]: 86, dan QS. Ghâfir [40]: 61.

Kata *mubshirah* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 12 berarti 'terang', seperti dinyatakan: *"Waja'alnâ âyatan nahâri mubshiratan"* ( وَجَعَلْنَا ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً = Dan Kami jadikan tanda siang itu terang). Makna itu pula yang digunakan untuk bentuk *mudzakkar*-nya (*mubshir*) di dalam QS. Yûnus [10]: 68, QS. An-Naml [27]: 86, dan QS. Ghâfir [40]: 61 yang berbunyi: *"wan nahâra mubshiran"* ( وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا = Dan Yang menjadikan siang terang). Makna itu merupakan makna konotatif, yaitu 'menjadikan mata melihat'. Menurut Al-Qurthubi, maksud ayat-ayat tersebut adalah Allah yang menjadikan matahari bersinar terang pada siang hari, sehingga mata dapat melihat. Penafsiran ini sejalan dengan teori optika modern yang menyatakan bahwa mata dapat melihat karena adanya sinar yang memantul menembus masuk ke dalam kelopak mata. Ayat-ayat tersebut juga menunjukkan bahwa siang yang terang merupakan sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah swt. Dengan adanya siang yang terang, manusia dapat berusaha mencari nafkah dan merupakan salah satu sarana untuk menentukan musim dan bilangan tahun.

Adapun kata *mubshirah* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 59 dan QS. An-Naml [27]: 13 berarti 'memperlihatkan'. Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 59 dinyatakan bahwa Allah swt. memberikan mukjizat kepada Nabi Shaleh as. berupa unta untuk 'memperlihatkan' kekuasaan-Nya dan kebenaran rasul-Nya kepada umatnya. Keberadaan unta betina itu merupakan permintaan umat Nabi Shaleh as. untuk membuktikan kerasulannya. Meskipun permintaan mereka itu telah dikabulkan, mereka tetap saja tidak beriman. Bahkan, mereka mengganggu dan membunuh unta betina tersebut. Akibatnya, mereka diazab Allah dengan mendatangkan gempa, sehingga mereka menjadi mayat-mayat bergelimpangan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 78. Di dalam QS. An-Naml [27]: 13, kata *mubshirah* digunakan berkaitan dengan mukjizat Nabi Musa as., yakni mukjizat yang diberikan Allah kepada Nabi Musa as. berupa tongkat yang dapat berubah menjadi ular dan apabila tangannya dikeluarkan dari kantong bajunya, maka tangannya berwarna putih dan bersinar. Kedua mukjizat itu memperlihatkan kebenaran kerasulan Nabi Musa as. kepada Firaun dan para pengikutnya.

Jadi, mukjizat yang diberikan Allah swt. kepada rasul-rasul-Nya, khususnya kepada Nabi Shaleh as. dan Nabi Musa as. merupakan *mubshirah.* Dengan demikian, kata *mubshirah* di

dalam Al-Qur'an digunakan dengan makna konotasi, 'terang' dan 'memperlihatkan'. Makna kedua, 'memperlihatkan', yang digunakan berkaitan dengan mukjizat yang memiliki dua dimensi, yaitu dapat dilihat dengan mata kepala dan dapat pula dilihat dengan mata hati dengan memikirkan keberadaannya (mukjizat).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MUDHÂ'AFAH ( مُضَاعَفَة )

Kata *mudhâ'afah* ( مُضَاعَفَة ) adalah *ism mashdar* ( إِسْمُ مَصْدَرٍ = bentuk infinitif) dari *dhâ'afa – yudhâ'ifu* ( ضَاعَفَ – يُضَاعِفُ ) dan disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau akan datang) *yudhâ'ifu – yudhâ'af* ( يُضَاعِفُ – يُضَاعَفُ ) kata itu disebut sembilan kali, di dalam bentuk kata benda *dhi'f/dhi'fain* ( ضِعْفٌ/ضِعْفَيْنِ ) disebut sembilan kali, dan dalam bentuk *adh'âf* ( أَضْعَاف ) disebut dua kali. Kata lain yang seasal dengan itu adalah *dha'f* ( ضَعْف ) yang merupakan bentuk *mashdar* ( مَصْدَر= bentuk infinitif) dari *dha'ufa* ( ضَعُفَ ). Kata itu di dalam berbagai bentuknya disebut 31 kali, berbentuk *dha'ufa* ( ضَعُفَ ) dua kali, *dha'f* ( ضَعْف ) empat kali, *adh'âf/mudh'if* ( أَضْعَافٌ/مُضْعِفٌ ) tiga kali, dan *istadh'afa – yastadh'if* ( اِسْتَضْعَفَ – يَسْتَضْعِفُ ) 13 kali.

Kata *mudhâ'afah* ( مُضَاعَفَة ) berarti 'berlipat ganda', seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130 dan QS. Al-Baqarah [2]: 245. Bentuk lain yang sama artinya adalah *dhi'f* ( ضِعْف = dengan kasrah *dhâd*), seperti QS. Al-A'râf [7]: 38, QS. Al-Isrâ' [17]: 75, QS. Sabâ' [34]: 37, QS. Shâd [38]: 61, QS. Al-Baqarah [2]: 265, dan QS. Al-Ahzâb [33]: 30 dan 68. 'Ya Tuhan kami, berilah kepada mereka azab dua kali lipat dan kutuklah mereka dengan kutukan yang besar'.

Secara bahasa, *mudhâ'afah* ( مُضَاعَفَة ) berarti 'menambah jumlah sesuatu, dan menjadikannya dua kali atau lebih banyak'. Menurut Al-Ashfahani, kata itu berarti 'mengumpulkan hal yang sama', dan seterusnya. Ini sejalan dengan penggunaannya di dalam Al-Qur'an.

*Mudhâ'afah* ( مُضَاعَفَة ) digunakan juga dalam konteks rangsangan pelipatgandaan pahala bagi orang-orang yang bersedekah, menafkahkan sebagian hartanya pada jalan Allah, QS. Al-Baqarah [2]: 245, juga dalam konteks pelipatgandaan siksaan (QS. Al-A<u>h</u>zâb [33]: 30 dan 68).

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## MUDBIRÎN ( مُدْبِرِيْن )

Kata *mudbirîn* adalah bentuk *ism fâ'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata *adbara – yudbiru – idbâran* ( أَدْبَرَ – يُدْبِرُ – إِدْبَارًا ), yang berasal dari kata dasar *dabara* ( دَبَرَ ). Kata *mudbirîn* merupakan bentuk jamak (ganda) dari *mudbir*. Kata ini ditemukan sebanyak delapan kali di dalam Al-Qur'an; dua kali dalam bentuk tunggal *mudbir* ( مُدْبِر ), dan enam kali dalam bentuk jamak *mudbirîn* ( مُدْبِرِيْن )

Secara etimologis, kata *dabara* berarti belakang, lawan depan. Pengertian kata ini kemudian berkembang menjadi beberapa macam. Raghib Al-Ashfahani mencatatnya menjadi empat macam pengertian. **Pertama**, berarti 'lari', sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Anfal [8]: 15 yang melarang umat Islam lari kalau bertemu musuh orang kafir. **Kedua**, berarti 'berlalu', seperti terdapat di dalam ayat *wallaili idzâ adbara* ( وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ = demi malam apabila telah berlalu). **Ketiga**, berarti 'meninggalkan'. Ini dapat dilihat umpamanya di dalam ungkapan *Dabara Fulân al-qaum* ( دَبَرَ الْفُلاَنُ الْقَوْمَ = Si Fulan meninggalkan suatu kaum). **Keempat**, berarti 'berpaling', seperti terdapat di dalam ayat *tsumma adbara wastakbara* ( ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ = kemudian dia berpaling dan menyombongkan diri) di dalam Al-Qur'an QS. Al-Muddatstsir [74]: 23. Semua pengertian ini tidak keluar dari makna asalnya 'membelakangi'.

Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, maka kata *mudbirîn* ( مُدْبِرِيْن ) dipakai di dalam Al-Qur'an di dalam arti 'orang yang meninggalkan' dan 'orang yang membelakangi atau berpaling'. Di dalam konteks pertama, Al-Qur'an menjelaskan rencana Nabi Ibrahim untuk menghancurkan berhala kaumnya, setelah mereka pergi meninggalkan tempat berhala tersebut (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 57).

Di dalam konteks yang kedua, Al-Qur'an

menjelaskan bahwa orang yang membelakangi atau berpaling tersebut disebabkan karena takut atau menolak kebenaran yang disampaikan oleh rasul Allah kepada mereka. Di dalam pengertian pertama, Al-Qur'an menjelaskan bagaimana Nabi Musa lari ke belakang setelah melihat tongkat yang dilemparkannya berubah menjadi ular (QS. An-Naml [27]: 10, QS. Al-Qashash [28]: 31). Di dalam QS. At-Taubah [9]: 25, Al-Qur'an menjelaskan ketakutan umat Islam menghadapi tentara kafir pada perang Hunain, sehingga mereka lari ke belakang bercerai berai. Hal ini disebabkan oleh kesombongan mereka yang merasa kuat dengan jumlah besar dan menganggap enteng lawan. Namun, Allah akhirnya membantu umat Islam dengan menurunkan tentara-Nya yang terdiri dari malaikat. Di dalam ayat lain, Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa pada Hari Kiamat, umat manusia lari ke belakang untuk menyelamatkan diri dari azab Allah.

Di dalam pengertian kedua (yaitu membelakangi atau berpaling), Al-Qur'an menyebutkan bahwa orang kafir (membelakangi, berpaling) itu sama dengan orang mati dan orang tuli, karena mereka tidak mau mendengar kebenaran dan berpaling membelakanginya (QS. Ar-Rûm [30]: 52). Pada ayat lain, Al-Qur'an menceritakan bagaimana umat Nabi Ibrahim berpaling membelakanginya setelah Nabi Ibrahim menyampaikan kebenaran dari Allah.

❖ *Muhammad Iqbal* ❖

## MUDDATSTSIR ( مُدَّثِّر )

Kata *muddatstsir* adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yang menempati urutan ke-74 di dalam *mushaf*. QS. Al-Muddatstsir [74) terdiri atas 56 ayat, termasuk golongan surah-surah *Makkiyah*. Nama *Al-Muddatstsir* diambil dari kata *al-muddatstsir* yang terdapat pada ayat pertama surah itu.

Ada beberapa riwayat mengenai sejarah turunnya surah ini. Riwayat itu antara lain disebutkan di dalam hadits riwayat Bukhari dan Muslim yang berasal dari Jabir ra. yang menyampaikan apa yang disampaikan oleh Rasul, yaitu, "Ketika aku sedang berjalan, aku mendengar suara dari atas; maka, aku arahkan pandanganku ke langit. Tiba-tiba malaikat yang datang kepadaku di Gua Hira (kulihat) duduk di atas sebuah kursi di antara langit dan bumi. Maka, aku bertekuk lutut dan terjatuh ke tanah. Aku segera kembali kepada keluargaku (Khadijah) dan berkata, "*Zammilûnî zammilûnî* ( زَمِّلُوْنِي زَمِّلُوْنِي )" maka, turunlah ayat-ayat, "*Yâ ayyuhal-muddatstsir* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ = Hai orang yang berselimut) sampai dengan *wa ar-rujza fahjur* ( وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ = Dan perbuatan dosa [menyembah berhala] tinggalkanlah) (QS. Al-Muddatstsir [74]: 1–5).

*Muddatstsir* adalah *ism fâ'il* ( إِسْم فَاعِل = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari *iddatsara* ( إِدَّثَرَ ). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *muddatstsir* berasal dari kata *mutadatstsir* ( مُتَدَثِّر ). Di situ *ta* di-*idghâm* ( إِدْغَام= memasukkan satu huruf ke huruf lain)-kan jadi *dâl*. *Tadatstsara* ( تَدَثَّرَ ) menurut pengarang kitab *Al-Mu'jam Al-Wasîth* berarti seseorang yang memakai *ditsâr* ( دِثَار ) dan menutupi diri dengan itu (*labisad-ditsâr wa tagaththâ bih* = لَبِسَ الدِّثَارَ وتَغَطَّى بِهِ ). Adapun *ditsâr* adalah sejenis kain yang diletakkan di atas baju yang dipakai untuk menghangatkan dan/atau dipakai sewaktu orang berbaring/tidur. Dengan kata lain, kata itu dapat diterjemahkan 'selimut'. Kata *muddatstsir* berarti 'orang yang berselimut'.

Bila kata 'orang yang berselimut' dikaitkan lebih jauh dengan sebab turunnya ayat, arti yang ditunjuk oleh peristiwa tersebut adalah 'orang yang diselimuti'. Pengertian ini didukung oleh suatu qiraat yang dinisbahkan kepada Ikrimah, yaitu (*Yâ ayyuhal-mudatstsar* = يَا أَيُّهَا الْمُدَثَّرُ ), yang menyelimuti beliau adalah istrinya, Khadijah.

Muhammad Husain Ath-Thabathabai menafsirkan ayat ini dengan, "*Wahai orang yang berselimut dengan kain untuk tidur*". Di dalam hal ini, Allah menghadapkan pembicaraan kepada Nabi Muhammad saw. sesuai dengan keadaannya waktu itu, untuk menghibur dan melambangkan rasa kasih sayang. Ath-Thabathabai juga berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *tadatstsur* (berselimut) di

dalam ayat ini adalah pakaian kenabian (*an-nubuwwah*) yang disamakan dengan pakaian dan perhiasan yang dipakai. Menurut pakar yang lain, maksudnya ialah saat-saat Nabi ber*tahannuts* di Gua Hira' yang jauh dari penglihatan manusia. Maka, ayat ini seakan-akan berbicara dengan beliau sesuai dengan situasi waktu itu. Pendapat lain lagi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan 'berselimut' di sini ialah beristirahat dan bersenang-senang.

Ikrimah, sebagaimana yang dikutip Al-Qurthubi, berpendapat bahwa maksud *al-muddatstsir* ialah kenabian (*nubuwwah* = نُبُوَّة ) dan beban kenabian. Allah memanggil kekasih-Nya sesuai dengan sifat dan keadaannya waktu itu, dan Tuhan tidak mengatakan *"Yâ Muhammad"* atau *"Yâ Fulân."* Ini dimaksud untuk menunjukkan sikap lunak, lembut, dan kasih sayang.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## MUDZAKKIR ( مُذَكِّر )

Kata *mudzakkir* ( مُذَكِّر ) merupakan bentuk *ism fâ'il* ( اِسْمُ فَاعِل = kata benda menunjukkan pelaku) dari kata: *dzakkara – yudzakkiru – tadzkîran – mudzakkir* ( ذَكَّرَ – يُذَكِّرُ – تَذْكِيْرًا – مُذَكِّرٌ ). Di dalam Al-Qur'an, kata *mudzakkir* ( مُذَكِّر ) disebut satu kali, yakni terdapat di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 21, dari 95 kali penyebutan bersama kata lain yang seasal dengan kata itu.

Secara bahasa, kata *mudzakkir* ( مُذَكِّر ) berarti 'pemberi peringatan' atau 'pemberi nasihat' (pelakunya), sedangkan isi peringatan atau nasihat yang diberikan itu disebut *adz-dzikrâ*, misalnya kitab suci Al-Qur'an. Surah peringatan disebut *mudzakkir* ( مُذَكِّر ) dan *dzikr Allâh* ( ذِكْرُ الله ) berarti 'mengingat Allah'.

Secara terminologis, kata *mudzakkir* ( مُذَكِّر ) berarti 'seseorang yang diberi wewenang atau tugas untuk memberi peringatan atau nasihat kepada orang lain tentang suatu masalah, dengan tujuan orang yang dinasihati itu dapat memahami dan diharapkan bisa kembali kepada kebenaran'. Di dalam Al-Qur'an, pemberi wewenang itu adalah Allah swt., sedangkan yang diberi wewenang pertama kali adalah Rasul Allah (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 21) dan kemudian berlaku bagi orang lain, seperti *ulul-amr*.

Peringatan itu ada kalanya ditujukan a) kepada manusia yang telah melampaui batas (QS. Yâsîn [36]: 19); b) agar manusia tidak tertipu dengan kesesatan di dunia dan tidak celaka nantinya di akhirat (QS. Al-An'âm [6]: 70); c) untuk mengingatkan kita agar tidak lupa dari kebenaran yang pernah diterima (QS. Al-An'âm [6]: 44); d) sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, bersujud, bertasbih serta tidak sekali-kali menyombongkan diri (QS. As-Sajadah [32]: 15).

Ath-Thabathabai mengemukakan bahwa peringatan atau nasihat itu pada hakikatnya mengandung unsur manfaat. Jika tidak, maka tugas pemberi peringatan akan menjadi sia-sia. Manfaat itu akan lebih terasa lagi bagi orang yang punya kecenderungan kepada kebenaran atau *li man yakhsyâ* ( لِمَنْ يَخْشَى ) (QS. Al-A'lâ [87]: 8 - 11).

Ibnu Jarir Ath-Thabari, ketika menafsirkan kata *fa dzakkir* ( فَذَكِّرْ ) di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 21 di atas, menjelaskan bahwa Allah berkata kepada Nabi Muhammad saw.:, "Hai Muhammad! Berilah peringatan hamba-Ku dengan ayat-ayat-Ku dan berilah pelajaran dengan bukti kebenaran (hujjah)-Ku serta sampaikanlah kepada mereka risalah-Ku." Kata *innamâ anta mudzakkir* ( إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ), bahwa Allah berkata, "Sesungguhnya Aku mengutusmu kepada mereka, ya Muhammad! sebagai *mudzakkir* untuk mengingatkan mereka kepada nikmat-Ku, memperkenalkan kepada mereka akan kewajiban-kewajiban mereka dan memberi mereka pelajaran." Nabi Muhammad hanya diberi wewenang oleh Allah sebagai pemberi peringatan, dan tidak diberi kuasa oleh Allah untuk memaksa mereka untuk beriman kepada Allah (*mushaithir/musallith* = مُصَيْطِر/مُسَلَّط ) atau membawa mereka kepada yang diinginkan oleh Rasul Allah. Untuk beriman atau tidak, merupakan hak atau wewenang Allah swt. (QS. Ibrahim [14]: 4 dan QS. Al-Baqarah [2]: 213).

Agar peringatan atau nasihat yang diberikan oleh *mudzakkir* ( مُذَكِّر ) itu bemanfaat, Al-

Qur'an selalu mengaitkannya dengan himbauan-himbauan lain untuk berkesadaran atas kekuasaan Allah. Pada QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1-16, manusia diajak terlebih dahulu merenungkan kehidupan di akhirat nanti, sebagai bukti akan ada kehidupan abadi setelah kematian. Setelah itu, pada ayat 17-20 surah yang sama, manusia diajak kembali kepada kehidupan dunia dengan memerhatikan alam sekitarnya sebagai lahan kehidupan.

Ayat-ayat ini pada mulanya berkaitan dengan keadaan kehidupan bangsa Arab sebagai pedagang. Pertama sekali Allah menyuruh memerhatikan kendaraan (unta) sebagai alat angkutan (Ayat 17). Lalu, memerhatikan langit sebagai payung di malam hari dengan alat penerang bintang agar tidak tersesat (Ayat 18 dan QS. An-Nahl [16]: 16). Memerhatikan gunung sebagai tempat berteduh dan beristirahat dari perjalanan pada siang hari serta dari terik matahari (Ayat 19). Kemudian, memerhatikan bumi yang terhampar sebagai tempat berusaha (Ayat 20). Az-Zamakhsyari mengatakan bahwa tidak ada alasan lagi bagi manusia untuk mengingkari Allah sebagai khalik yang berkuasa membangkitkan manusia untuk menjalani kehidupan akhirat nanti. Agar manusia tidak ingkar, Nabi Muhammad saw. diberi wewenang oleh Allah sebagai *mudzakkir*. Manusia yang mengingkari peringatan disamakan oleh Allah dengan orang buta (*al-a'mâ* = الأَعْمَى ), di dalam arti buta dari kebenaran (QS. Ar-Ra'd [13]: 19), sementara yang mematuhinya diumpamakan sebaliknya (QS. Al-Furqân [25]: 73).

Petunjuk bagi *mudzakkir* di dalam memberikan peringatan atau nasihat dijelaskan oleh Allah dengan tiga cara, yakni dengan hikmah (tegas), memberi contoh yang baik, dan mengajak berdialog (QS. An-Nahl [16]: 125). Ketiga cara di atas disesuaikan dengan keadaan orang yang diberi peringatan atau nasihat. ❖ *Yaswirman* ❖

## MUFASHSHAL ( مُفَصَّل )

Kata *mufashshal* ( مُفَصَّل ) berasal dari kata *fashala* ( فَصَلَ ) yang berakar pada huruf *fâ, shâd,* dan *lâm*. Menurut Ibnu Faris, kata *fashala* ( فَصَلَ ) berarti 'memisahkan sesuatu dari sesuatu yang lain', atau 'memutuskan'. Menurut Al-Ashfahani kata tersebut dapat bermakna: (1) *fashalal qaumu 'an makâni kadzâ* ( فَصَلَ القَوْمُ عَنْ مَكَانِ كَذَا = kaum itu keluar dari tempat itu), seperti firman Allah QS. Al-Baqarah [2]: 249. Di dalam teks ini, dipahami bahwa Thalut telah keluar bersama dengan tentaranya, sehingga terjadilah pemisahan antara kedua kelompok (yang meninggalkan dan yang ditinggalkan) tersebut; [2) digunakan pula pada *al-af'âl* dan *al-aqwâl* ( الأَفْعَالُ, وَالأَقْوَالُ = perbuatan dan perkataan), seperti firman Allah di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 40. Maksudnya, hari diputuskannya kebenaran dan kebatilan, sehingga jelas terjadi pemisahan antara manusia yang hak dan yang batil secara hukum.

Kemudian, kata *fashala* ( فَصَلَ ) itu dijadikan *fi'l rubâ'î* (empat huruf), *fashshala, yufashshilu, tafshîlan* ( فَصَّلَ،يُفَصِّلُ، تَفْصِيْلاً ) berarti *bayyana* ( بَيَّنَ = menerangkan, menjelaskan) kemudian dijadikan *mufashshal* ( مُفَصَّل ) *isim maf'ul* (objek penderita) yang maksudnya menjadikan sesuatu terpisahkan dari yang lain, sehingga tampak terperinci.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mufashshal* ditemukan dua kali, terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 114 dan QS. Al-A'râf [7]: 133. Ayat pertama berkaitan dengan sikap kaum musyrik yang berkepala batu dan sikap mereka terhadap kerasulan Nabi Muhammad saw. Di dalam ayat ini, kaum musyrik masih enggan menyatakan ketundukannya terhadap agama yang dibawa Rasulullah saw., walaupun diketahui bahwa agama yang dibawa Nabi adalah agama yang benar. Oleh karena itu, di akhir ayat ini Allah tetap memberikan ajakan agar mereka senantiasa tidak ragu-ragu menerimanya (Al-Qur'an).

Menurut Ahmad Musthafa Al-Maraghi bahwa kata *mufashshalan* ( مُفَصَّلاً ) itu dimaksudkan adalah terperincinya sesuatu secara jelas antara yang hak dan yang batil, halal dan haram, dan hukum-hukum lainnya. Menurut Abu Ali Al-Fadl bin Al-Hasan Ath-Thabarsi, yang dimaksudkan kata *mufashshalan* ( مُفَصَّلاً ) adalah

telah dijelaskannya secara terperinci semua yang dibutuhkan (manusia) di dalamnya (Al-Qur'an), seperti dikemukakannya secara terperinci antara kebenaran dan kebohongan di dalam agama. Demikian pula dikemukakan Ibnu Katsir bahwa kata tersebut diartikan *mubayyinan* ( مُبَيِّنًا = menjelaskan). Artinya, semua persoalan-persoalan di dalam Al-Qur'an dibahas secara jelas, sehingga tidak ada lagi persoalan yang samar bagi manusia.

Jadi, pada prinsipnya ulama tafsir memaksudkan kata *mufashshal* ( مُفَصَّل ) di atas adalah terurainya semua persoalan manusia dengan jelas di dalam Al-Qur'an, sehingga tidak ada lagi alasan bagi manusia untuk tidak menerima ajaran yang dibawa oleh Rasul saw.

Kata *mufashshal* ( مُفَصَّل ) yang kedua terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 133. Ayat ini berbentuk jamak *muannats sâlim "mufashshalât* ( مُفَصَّلاَت )". Kata tersebut mengandung arti 'yang jelas'. Ayat ini menerangkan kisah yang terjadi pada umat Nabi Musa as. yang angkuh dan sombong. Mereka sekali-kali menolak ajakan Nabi Musa as. untuk beriman kepada Allah swt. Oleh karena itu, diturunkanlah azab kepada mereka. Akan tetapi, cobaan itu tampaknya tidak membuat mereka merasa diazab atau diberi peringatan, bahkan mereka tetap menyombongkan diri dan tetap tidak beriman kepada Allah. Padahal, dengan kejadian itu sudah seharusnya mereka sadar bahwa apa yang disampaikan oleh Nabi Musa as. adalah benar.

Ath-Thabarsi mengemukakan penafsiran *mufashshalât* ( مُفَصَّلاَت ) dari: (1) Said bin Jubair bahwa yang dimaksudkan *mufashshalât* adalah mukjizat yang menjelaskan, petunjuknya yang terang; (2) Mujahid memaksudkannya terperinci, atau sebagian terpisah dari bagian yang lain. Jadi, kata tersebut yang dimaksud adalah petunjuk-petunjuk (mukjizat) yang diturunkan Allah kepada umat Nabi Musa as. yang disampaikan secara terperinci.

Lain halnya Ibnu Katsir, ia menafsirkan kata *mufashshalât* (dengan jelas) dikembalikan kepada ujian itu sendiri, yakni topan, belalang, kutu, katak, dan darah merupakan bukti yang jelas atas kebenaran kekuasaan Tuhan.

Kalau penafsiran pertama yang dipegangi, maka QS. Al-An'âm [6]: 114 dan QS. Al-A'râf [7]: 133 memunyai kesamaan pengertian dan penggunaan, yakni keduanya menegaskan kejelasan dan keterperincian ajaran-ajaran yang diturunkan Tuhan; akan tetapi, jika kita mengacu kepada penafsiran kedua, berarti QS. Al-An'âm [6]: 114 dan QS. Al-A'râf [7]: 133 diletakkan pada proporsi yang berbeda. Ayat pertama menegaskan salah satu sifat kesempurnaan Al-Kitab, sedangkan ayat kedua merupakan bukti nyata yang Allah turunkan berupa cobaan secara bertahap. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

## MUFLIH ( مُفْلِح )

*Muflih* ( مُفْلِح ) adalah *ism fâ'il* dari *aflaha – yuflihu – iflâhan* ( أَفْلَحَ – يُفْلِحُ – إِفْلاَحًا ). Di dalam berbagai bentuknya kata ini disebut 40 kali di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk *fi'l mâdhi, aflaha* ( أَفْلَحَ ) disebut empat kali, *fi'l mudhâri', tuflihu* ( تُفْلِحُ ), *tuflihûna* ( تُفْلِحُوْنَ ), *yuflihu* ( يُفْلِحُ ), *yuflihûna* ( يُفْلِحُوْنَ ) disebut 23 kali, dan *ism* yang kesemuanya berbentuk *ism fâ'il* (pelaku), *al-muflihûna* ( اَلْمُفْلِحُوْنَ ) dan *al-muflihîna* ( اَلْمُفْلِحِيْنَ ) disebut 13 kali.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *al-falâh* ( اَلْفَلاَح ) adalah *azh-zhafru wa idrâku bughyatin* ( اَلظَّفْرُوَإِدْرَاكُ بُغْيَة = memperoleh apa yang dikehendaki). Kata ini seringkali diterjemahkan 'beruntung', 'berbahagia', 'memperoleh kemenangan', dan sejenisnya.

Lebih lanjut, Al-Ashfahani membagi kebahagiaan menjadi, kebahagiaan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi. Kebahagiaan duniawi adalah kebahagiaan yang membuat kehidupan dunia menjadi baik, bahagia, dan sejahtera, yaitu mencakup usia panjang, kekayaan, dan kemuliaan, sedangkan kebahagiaan ukhrawi mencakup empat hal, yaitu kekekalan (keabadian) tanpa kepunahan, kekayaan tanpa kemiskinan, kemuliaan tanpa kehinaan, dan pengetahuan tanpa kebodohan. Kebahagiaan ukhrawi inilah yang disebut kebahagiaan yang sesungguhnya sehingga dikatakan tiada kehidupan kecuali

Muflih

kehidupan akhirat.

Perincian Al-Ashfahani yang membatasi makna *al-falâh* di atas tampaknya tidak sejalan dengan penggunaan Al-Qur'an. Di dalam QS. Thâhâ [20]: 64, misalnya, kata *aflaha* ( أَفْلَحَ ) disebutkan berkaitan dengan ucapan Firaun kepada para ahli sihirnya untuk bersatu menghadapi Musa as. dan menjanjikan nikmat dan hadiah yang besar jika mereka berhasil mengalahkan Musa di dalam suatu arena 'adu kekuatan ilmu yang disaksikan orang banyak (QS. Asy-Syu'arâ' [26]:7-42).

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 1, *aflaha* ( أَفْلَحَ ) disebutkan berkaitan dengan penegasan Allah swt. mengenai kebahagiaan orang-orang Mukmin, yaitu orang-orang khusuk di dalam shalat, menunaikan zakat, menjauhkan diri dari perbuatan sia-sia, tidak menggunakan alat kelaminnya kecuali secara sah, memenuhi amanat dan janji, serta memelihara waktu-waktu shalat.

Bentuk lain adalah *ism fâ'il*, *al-muflih* ( الْمُفْلِحُ ), terulang sebanyak 13 kali di dalam Al-Qur'an yang kesemuanya disebut di dalam bentuk jamak, *al-muflihûn* ( الْمُفْلِحُوْنَ ). Para ahli tafsir mengartikan kata *al-muflihûn* ini dengan "orang-orang yang selamat (terbebas) dari amarah dan azab Allah di akhirat kelak". Orang-orang yang memperoleh predikat *al-muflihûn* ini adalah yang berikut:

1. Orang-orang yang *muttaqîn*, yakni orang-orang yang beriman kepada yang gaib, menegakkan shalat, menafkahkan harta, serta beriman kepada kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya, serta meyakini adanya hari akhirat (QS. Al-Baqarah [2]: 1-5);
2. Umat yang menyeru kepada kebaikan, menyuruh yang makruf dan mencegah dari kemungkaran (QS. Âli 'Imrân [3]: 104);
3. Orang-orang yang timbangan amal kebaikannya lebih berat di akhirat kelak (QS. Al-A'râf [7]: 8 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 102);
4. Orang-orang yang mengikuti Rasul yang *ummi* (Muhammad saw.), menyuruh yang makruf dan mencegah yang mungkar, menghalalkan yang baik dan mengharamkan yang buruk, beriman kepada Muhammad saw., menolongnya, serta mengikuti petunjuk Al-Qur'an yang diturunkan kepadanya (QS. Al-A'râf [7]: 157);
5. Rasul dan orang-orang yang beriman bersamanya, yang berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah (QS. At-Taubah [9]: 88);
6. Orang-orang Mukmin yang jika diajak untuk mengikuti Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, mengatakan *sami'nâ wa atha'nâ* ( سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا =kami mendengar dan kami menaatinya) (QS. An-Nûr [24]: 51);
7. Orang-orang yang bertobat dan beriman serta mengerjakan amal saleh (QS. Al-Qashsash [28]: 67);
8. Orang-orang yang memberikan hak kerabat, fakir miskin, dan *ibnus sabîl* (QS. Ar-Rûm [30]: 38);
9. Orang-orang yang berbuat *ihsân*, yakni mereka yang mendirikan shalat, membayar zakat, dan meyakini adanya hari akhirat (QS. Luqmân [31]: 5);
10. Para *hizbullâh*, yakni mereka yang beriman kepada Allah dan hari akhir, yang memberikan nasihat kepada mereka yang menentang perintah Allah dan Rasul-Nya, meskipun dari kalangan bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, atau kerabat-kerabat mereka (QS. Al-Mujadalah [58]: 22); dan,
11. Orang-orang yang lebih mengutamakan orang lain meskipun diri mereka sendiri sangat membutuhkan (QS. Al-Hasyr [59]: 9 dan QS. At-Taghâbun [64]: 16).

Di sisi lain, ditemukan lima golongan orang yang secara tegas dinyatakan Al-Qur'an sebagai orang-orang yang tidak mungkin memperoleh keberuntungan. Kelima golongan orang tersebut adalah yang berikut:

1. Orang-orang yang lalim, yaitu orang-orang yang membuat-buat kedustaan terhadap Allah atau mendustakan ayat-ayat-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 21);
2. Orang-orang yang berbuat kriminal (QS. Yûnus [10]: 17);

3. Para ahli sihir (QS. Yûnus [10]: 77);
4. Orang-orang kafir, yakni orang-orang yang menyembah Tuhan yang lain di samping Allah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 117); dan,
5. Orang-orang yang melakukan kebohongan dengan mengatasnamakan Allah (QS. Yûnus [10]: 69). ❖ *Salahuddin* ❖

## MUFTARÂ ( مُفْتَرًى ).

Kata *muftarâ* berasal dari kata kerja dasar *farâ – yafrî – firyatan* ( فَرَى – يَفْرِى – فِرْيَةً ). Menurut pengarang kamus *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, kata *farâ* ( فَرَى ) pada mulanya berarti 'memotong sesuatu kemudian menggantinya dengan yang lain yang mirip dengan yang dipotong semula'. Kemudian kata ini diartikan 'membuat kebohongan', karena orang yang berbohong sebenarnya telah memotong kebenaran dan menggantinya dengan kedustaan yang kelihatannya mirip dengan kebenaran semula. Oleh sebab itu kata *farâ* sering diikuti oleh kata *kadzib*, seperti *farâ kadziban* ( فَرَى كَذِبًا = membuat kebohongan). Kata *muftarâ* ( مُفْتَرًى ) berasal dari kata kerja yang berpola *ifti'âl* ( اِفْتِعَال ), yakni *iftarâ – yaftarî – iftirâ'an* ( اِفْتَرَى – يَفْتَرِى – اِفْتِرَاءً ). Orang yang melakukan kebohongan (*ism al-fâ'il*, pelakunya) disebut *muftarî* ( مُفْتَرٍ ), bentuk jamaknya adalah *muftarûn* ( مُفْتَرُوْنَ ). Sesuatu yang dibuat-buat sebagai kebohongan disebut *muftarâ* ( مُفْتَرًى = suatu kebohongan yang dibuat-buat). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, Al-Qur'an menggunakan kata yang berasal dari kata *farâ* untuk menunjukkan adanya kebohongan, perbuatan syirik (mempersekutukan Tuhan dengan yang lainnya), dan kezaliman.

Kata *muftarâ* ( مُفْتَرًى ) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yakni pada QS. Al-Qashash [27]: 36 dan QS. Sabâ' [34]: 43, sedangkan kata *muftarayât* ( مُفْتَرَيَات ) disebut satu kali, yakni pada QS. Hûd [11]: 13.

Kata *muftarâ* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menunjukkan bahwa ayat-ayat Allah, baik ayat-ayat Al-Qur'an maupun tanda-tanda kekuasaan Allah lainnya di dunia ini (ayat kauniyah), seperti mukjizat para Nabi, semuanya itu dianggap oleh orang-orang kafir sebagai suatu kebohongan yang dibuat-buat. Misalnya, ketika Nabi Musa as. datang menghadap Firaun memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan Allah berupa mukjizatnya yang dapat mengubah tongkat menjadi ular, tetapi Firaun menganggap hal itu sebagai sihir yang dibuat-buat saja *sihrun muftarâ* ( سِحْرٌ مُفْتَرًى ). Walaupun hati nurani Firaun mengakui kebenaran mukjizat Nabi Musa itu, tetapi kemegahan dan kekuasaannya membuatnya sombong sehingga mengingkari kebenaran tersebut. Firaun pun berargumentasi bahwa ajaran yang dibawa Musa untuk menyembah Tuhan Allah yang Maha Esa, tidak pernah didengarnya dari nenek moyangnya terdahulu, bahkan para umat terdahulu justru mempersekutukan Tuhan (QS. Al-Qashash [27]: 36).

Ketika ayat-ayat Al-Qur'an dibacakan di hadapan orang-orang kafir Quraisy, mereka menuduh Nabi Muhammad saw. sebagai orang yang ingin menghalangi mereka mengikuti agama nenek moyang mereka. Ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri dianggap sebagai suatu kebohongan yang dibuat-buat, *'ifkun muftarâ* ( إِفْكٌ مُفْتَرًى ) (QS. Sabâ' [34]: 43). Nabi Muhammad sendiri dituduh sebagai orang yang membuat-buat kebohongan. Karena itu Allah swt. memerintahkan Nabi-Nya untuk menantang agar mereka menyusun sepuluh surah saja yang dibuat yang seperti Al-Qur'an di dalam hal keindahan bahasanya, keteraturan redaksi, dan kedalaman maknanya. Untuk menyusun sepuluh surah itu mereka diperbolehkan meminta bantuan para ahli bahasa yang mereka kagumi untuk membuktikan kebenaran tuduhan tersebut (QS. Hûd [11]: 13). Di dalam kenyataannya sampai saat ini tak seorang pun yang mampu menyusun kitab yang seperti Al-Qur'an, jangankan sepuluh surah, satu surah saja tak ada pakar yang mampu membuatnya (QS. Al-Baqarah [2]: 23). Hal ini semua menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu benar-benar ciptaan Allah yang memiliki kemampuan jauh berbeda dengan kemampuan manusia sebagai makhlukNya.

Kata-kata lain yang berasal dari akar kata *farâ* ( فرى ), selain digunakan untuk menunjukkan bahwa ayat-ayat Allah (seperti pengertian tersebut di atas), dianggap sebagai suatu kebohongan yang dibuat-buat, kata tersebut juga digunakan untuk menunjukkan bahwa segala sesuatu selain Allah yang dianggap sebagai tuhan oleh orang-orang musyrik merupakan suatu kebohongan yang dibuat-buat. Misalnya, umat Nabi Musa as. yang mengambil anak sapi jantan, *al-'ijl* ( العجل ) sebagai tuhan yang disembahnya mendapat kutukan dari Allah dan kehinaan di dunia. Karena mereka telah membuat kebohongan terhadap Allah (QS. Al-A'râf [7]: 152). Demikian pula halnya Nabi Hud as. memandang kaumnya, kaum Ad sebagai orang-orang yang telah membuat kebohongan terhadap Allah, karena mereka mempertuhankan benda, bukan bertuhan kepada Allah (QS. Hûd [11]: 50).

❖ *Muchlis Bahar* ❖

## MUHAIMIN, AL- ( المهيمن )

Kata *al-muhaimin* ( المهيمن ) diperselisihkan maknanya oleh para ulama. Ada yang berpendapat bahwa kata ini sama dengan kata *al-mu'min* ( المؤمن ), karena asal kata *al-muhaimin,* menurut mereka adalah *al-mu'âmin.* Huruf "a" (baca hamzah) yang kedua diganti dengan huruf "ya" sehingga menjadi *mu'aimin.* Selanjutnya huruf "a" (hamzah) yang pertama diubah menjadi *ha'* sehingga menjadi *Muhaimin.* Jika pendapat ini diterima, maka makna kata ini sama dengan makna *mu'min* (rujuklah ke sana!).

Ada juga yang berpendapat bahwa kata ini terambil dari *haimana-yuhaiminu,* yang artinya antara lain: *memelihara, menjaga, mengawasi,* dan *menjadi saksi terhadap sesuatu serta memeliharanya.*

Kata ini ditemukan dua kali dalam Al-Qur'an, sekali menunjuk kepada sifat Allah pada QS. al--Hasyr [59]: 23 dan kali kedua menunjuk kepada sifat Al-Qur'an, yakni pada QS. al-Mâ'idah [4]: 48.

Al-Qur'an adalah *Muhaimin* terhadap kitab-kitab yang lalu, karena ia menjadi saksi kebenaran kandungan kitab-kitab yang lalu, jika apa yang terdapat di sana sejalan dengan yang tercantum dalam Al-Qur'an, demikian juga sebaliknya ia menjadi saksi bagi kesalahannya bila bertentangan dengan kandungan Al-Qur'an. Dengan kesaksian itu Al-Qur'an pun berfungsi sebagai pemelihara.

Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa kata *al-Muhaimin* yang menjadi salah satu *Asmâ' al-Husnâ* itu bermakna: "Allah yang menangani/mengawasi urusan makhkluk-Nya dari sisi amal perbuatan mereka, rezeki, dan ajal mereka. Penanganan ini adalah dengan pengetahuan, penguasaan, dan pemeliharaan-Nya, karena semua yang menguasai hakikat sesuatu, bertanggung jawab, dan memeliharanya, adalah *Muhaimin.* Pengawasan merujuk kepada pengetahuan, penguasaan kepada kudrat, dan pemeliharaan kepada akal. Karena itu siapa yang memiliki ketiga unsur di atas, maka dia adalah *Muhaimin.* Dan tentu saja tidak ada yang dapat menghimpun ketiganya secara sempurna kecuali Allah swt."

Al-Biqa'i dalam tafsirnya memberikan penjelasan yang sangat tepat lagi indah tentang makna kata ini, serta penempatannya sebagai *Asmâ' al-Husnâ* sesudah *as-Salâm* (السلام) dan *al-Mu'min.* Pakar tafsir kelahiran lembah Biqa' di Syiria/Libanon itu (1406-1480 M) itu menulis antara lain bahwa untuk terpenuhinya rasa damai dan aman yang dikandung oleh kata *as-Salâm* dan *al-Mu'min,* tentu diperlukan pengetahuan yang sangat dalam menyangkut hal-hal yang bersifat tersembunyi, karena itu kedua kata tersebut disusul dengan sifat-Nya *al-Muhaimin.* Karena sifat ini bermakna kesaksian yang dilandasi oleh pengetahuan menyeluruh tentang detail, serta pandangan yang mencakup keseluruhan dari yang lahir maupun yang batin, maka tidak satu pun yang tersembunyi bagi-Nya, apalagi yang lahir dalam kenyataan.

Karena sedemikian luas makna kata ini, maka hampir-hampir saja dikatakan bahwa sifat demikian tidak dapat disandangkan kepada makhluk–kecuali dengan toleransi dalam penggunaannya–karena makhluk tidak

dapat menyaksikan kecuali yang lahir saja, tidak batin. Dan karena itu pula banyak pakar bahasa Arab tidak menjangkau maknanya, disebabkan karena kandungan maknanya mengharuskan pengkhususannya kepada Tuhan, sebab sungguh jelas bahwa tiada yang bersifat *muhaimin* dalam arti menyaksikan sesuatu seperti yang dijelaskan di atas disertai dengan amanah kepercayaan penuh serta pemeliharaan dan penanganan yang sempurna kecuali Allah, sehingga hanya Dia pula yang menangani segala sesuatu menyangkut segala yang berkaitan dengan sesuatu itu, baik berupa rezeki, amal perbuatan, dan ajal. Demikian, kurang lebih pendapat Al-Biqa'i.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUHAMMAD ( مُحَمَّد )

Kata *muhammad* ( مُحَمَّد ), dari aspek semantik, berasal dari akar kata *hâ', mîm,* dan *dâl* ( حَاء – مِيْم – دَال ). Bentuk *mashdar* (verbal noun) dari akar kata ini adalah *hamd* ( حَمْد ), yang memiliki makna 'pujian', antonim dari kata *adz-dzamm* ( الذَّمّ ), 'cercaan'. Ucapan *tahmîd* ( تَحْمِيْد ) yang merupakan akronim dari frasa *Al-hamdulillah* ( اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ) berarti 'segala puji bagi Allah dengan segala keutamaan' (*ats-tsanâ'u 'alaihi bil-fadhîlah*/ الثَّنَاءُ عَلَيْهِ بِالْفَضِيْلَةِ ). Di antara *Asmâullâh Al-Husnâ* adalah *al-hamîd* ( الْحَمِيْد ) — dengan wazan (timbangan) *fa'îl* ( فَعِيْل ) tetapi dengan maksud *maf'ûl* ( مَفْعُوْل = objek penderita)— yang bermakna *mahmûd* ( مَحْمُوْد ), 'yang dipuji'. Orang yang melakukan pujian disebut *hâmid* ( حَامِد ), dan di antara bentuk superlatifnya adalah *hammâd* ( حَمَّاد ). Adapun kata muhammad itu sendiri — secara leksikal— memiliki arti 'orang yang banyak memiliki sifat-sifat terpuji', *alladzî katsurah khishâluhu al-mahmûdah* (الَّذِي كَثُرَتْ خِصَالُهُ الْمَحْمُوْدَة).

Dalam bahasa Arab, kata yang mengandung makna 'pujian' —selain kata *hamd* — adalah *madh* ( مَدْح ) dan *syukr* ( شُكْر ). Tetapi, menurut Al-Ashfahani dalam *al-Mufradât* dan Ibnu Manzhur dalam *Lisânul 'Arab,* pujian dengan kata *hamd* lebih khusus pengertiannya dari kata *madh* dan lebih umum dari kata *syukr*, *'al-hamdu akhashshu minal-madhi wa a'ammu minasy-syukr'* ( اَلْحَمْدُ أَخَصُّ مِنَ الْمَدْحِ وَأَعَمُّ مِنَ الشُّكْرِ ). Pujian dengan *hamd* lebih khusus dari *madh,* karena *hamd* hanya khusus untuk memuji sesuatu yang lahir dari hasil usaha (seperti kedermawanan, keluasan ilmu, dsb.), sementara *madh* mencakup juga pujian atas sesuatu yang lahir tanpa hasil usaha (seperti ketampanan wajah, fostur tubuh ideal, dsb). Di sisi lain, memuji dengan *hamd* lebih umum ketimbang memuji dengan *syukr,* karena *syukr* digunakan hanya untuk memuji dan berterima-kasih setelah adanya suatu pemberian, sementara *hamd* adalah pujian yang lahir semata-mata karena sifat-sifat terpuji yang dimiliki seseorang, terlepas dari ada atau tidaknya suatu pemberian darinya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa 'setiap *hamd* adalah *madh,* dan tidak sebaliknya', *kullu hamdin madhun wa laisa kullu madhin hamdan* ( كُلُّ حَمْدٍ مَدْحٌ وَلَيْسَ كُلُّ مَدْحٍ حَمْدًا ); sebagaimana dapat ditarik kesimpulan bahwa 'setiap *syukr* adalah *hamd*, dan tidak sebaliknya', *kullu syukrin hamdun wa laisa kullu hamdin syukran* ( كُلُّ شُكْرٍ حَمْدٌ وَلَيْسَ كُلُّ حَمْدٍ شُكْرًا ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *muhammad* —yang secara leksikal berarti 'orang yang banyak memiliki sifat-sifat terpuji'— itu disebut sebanyak 4 (empat) kali, di dalam empat surah, yaitu; QS. Âli 'Imrân [3]: 144, QS. Al-Ahzâb [33]: 40, QS. Muhammad [47]: 2 dan QS. Al-Fath [47]: 29. Penggunaan kata *muhammad* di dalam Al-Qur'an tertuju kepada *ism 'alam* (nama/*proper name*) bagi nabi terakhir yang memiliki sifat-sifat terpuji lagi mulia, Muhammad saw. Nama lain yang terdapat dalam Al-Qur'an untuk menunjuki Nabi Muhammad saw. adalah kata *ahmad* ( أَحْمَد ), yang memang berasal dari akar kata yang sama dengan kata *muhammad,* dan disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6.

Adapun sebab turunnya ayat 144, QS. Âli 'Imrân [3], adalah bahwa pada saat tersebar isu terbunuhnya Nabi Muhammad saw. yang dilontarkan orang-orang munafik pada perang Uhud, sebagian orang Islam ada yang berniat hendak keluar dari Islam (murtad). Allah

mengecam hal itu dan berfirman, *"Muhammad hanyalah seorang rasul, sama seperti rasul-rasul yang telah wafat sebelumnya. Ia sendiri akan wafat sebagaimana para rasul sebelumnya. Karenanya, apabila Muhammad wafat, apakah kalian menjadi berbalik kepada kekufuran?"* Kemudian Allah swt —melalui ayat ini— mengatakan bahwa barangsiapa yang kembali kepada kekufuran setelah menyatakan keimanan, hal itu tidak merugikan Allah sedikit pun, bahkan akan merugikan diri mereka sendiri dan terancam dengan siksaan. Sebaliknya, Allah swt. akan selalu memberi pahala kepada mereka yang tetap teguh dalam keislaman dan bersyukur atas nikmat-nikmat-Nya.

Para sejarawan Muslim mencatat — sebagaimana dipaparkan Al-Qurthubi berdasarkan riwayat Bukhari dan Ibnu Majah— bahwa, pada saat Nabi Muhammad saw. benar-benar wafat, seorang shahabat agung, Abu Bakar ra., menunjukkan kekuatan imannya. Tatkala banyak orang merasa galau dan *shock* mendengar wafatnya Rasulullah saw., Abu Bakar ra. tampil ke atas mimbar dan berkata, "Barangsiapa menyembah Allah, maka sesungguhnya Allah Mahahidup dan tidak pernah wafat. Barangsiapa yang menyembah Muhammad, sungguh Muhammad telah wafat". Kemudian Abu Bakar membacakan ayat ini, *"Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad)?"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 144). Khutbah singkat Abu Bakar itu menjadi pelipur kegelisahan para shahabat, sampai-sampai dari sudut masjid, Umar bin Khaththab ra. berkata, *"Falaka'annanî lam aqra'hâ illâ yaumaidzin!"* (Sungguh, seakan-akan aku benar-benar baru membaca ayat tersebut pada hari ini!).

Adapun di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 40 — ayat lain yang juga mengandung kata *muhammad* — tersimpul suatu ajaran tentang status anak-angkat dan posisi Nabi Muhammad saw. sebagai rasul terakhir yang diutus Allah kepada umat manusia. Dalam ayat ini, Allah menyatakan bahwa Muhammad saw. bukanlah bapak dari lelaki mana pun yang hidup pada zaman Nabi, termasuk Zaid bin Haritsah, anak angkat beliau, sehingga beliau boleh menikahi Zainab binti Jahsy yang telah diceraikan oleh Zaid bin Haritsah sebagaimana disinggung pada ayat 37 pada surah yang sama. Menurut Al-Qurthubi, ayat ini tidak bertentangan dengan keberadaan putera-putera beliau, Ibrahim, Al-Qasim, Ath-Thayyib, dan Al-Muthahhar; karena mereka wafat sebelum tumbuh dewasa. Adapun cucu beliau, Hasan dan Husain, pada saat itu masih kanak-kanak dan tidak bisa disebut sebagai lelaki dewasa yang hidup sezaman dengan Nabi. Jika demikian, untuk memelihara keagungan dan kemuliaan Nabi Muhammad saw., beliau lebih pantas menjadi bapak umatnya, sehingga istri-istri beliau menjadi haram untuk dinikahi sepeninggal beliau karena telah menjadi *'ummahâtul mu'minîn'* (para ibu kaum Mukmin). Keistimewaan ini Nabi saw. miliki, karena beliau adalah manusia paripurna yang menjadi utusan Allah dan penutup para nabi.

Di dalam QS. Muhammad [47]: 2, Allah menyatakan bahwa orang-orang yang beriman dan melakukan amal saleh, baik dengan membantu menyiapkan tempat tinggal dan berbagi harta benda seperti yang dilakukan oleh kaum Anshar terhadap saudara seiman mereka dari kalangan Muhajirin, maupun dengan cara meninggalkan tanah kelahiran mereka (Mekah) untuk berhijrah di jalan Allah sebagaimana dilakukan oleh kaum Muhajirin, ataupun amal-amal yang diridhai Allah secara umum, bila kesemua amal-amal saleh itu dilakukan dengan meyakini kebenaran risalah Muhammad saw., maka dosa-dosa mereka akan diampuni dan keadaan mereka akan menjadi baik, di dunia maupun di akhirat. Penting untuk dicatat bahwa kata *muhammad* dalam ayat ini diambil menjadi salah satu nama surah dalam Al-Qur'an, yang menurut mayoritas ulama termasuk di antara surah-surah yang turun pada periode Madinah/setelah hijrah (*madaniyyah*). Surah ini berada pada urutan ke 47 pada susunan *mushhaf* dan terdiri dari 38 ayat.

Ayat keempat dan terakhir yang menyebut kata *muhammad* secara eksplisit adalah ayat 29 dalam QS. Al-Fath [47]. Dalam ayat ini, Allah swt. menegaskan bahwa Muhammad saw. adalah benar-benar utusan-Nya. Ia hidup bersama para shahabatnya yang bersikap tegas terhadap orang-orang kafir, tetapi saling asih terhadap sesama mereka. Mereka selalu rukuk dan sujud mencari perkenan dan ridha Allah, dan tanda kekhusukan mereka terpancar dari raut wajah mereka yang membekas dari shalat yang sering mereka lakukan. Ciri-ciri mereka ini sebenarnya sudah termaktub di dalam Taurât. Di dalam Injil, ciri-ciri mereka diibaratkan sebagai tanaman yang mengeluarkan tunasnya. Tunas tersebut menyebabkan tanaman menjadi kuat, lalu tanaman itu menjadi besar, tegak dan kokoh di atas akarnya. Tanaman seperti itu tentu menyenangkan hati para penanamnya. Demikian halnya dengan orang-orang Mukmin. Dengan kekuatan mereka, Allah akan membuat orang-orang kafir menjadi kesal dan jengkel. Dan Allah telah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh ampunan yang menghapus dosa-dosa mereka, serta pahala yang berlipat ganda.

Kemudian, satu ayat yang menyebut nama Nabi Muhammad saw. dengan sebutan *ahmad*, kita dapati dalam firman Allah swt. di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6: "*Dan (ingatlah) ketika 'Îsâ ibnu Maryam berkata, "Hai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab sebelumku, yaitu Taurat, dan memberi kabar gembira dengan (datangnya) seorang rasul yang akan datang sesudahku, yang namanya Ahmad (Muhammad)." Maka tatkala rasul itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata, "Ini adalah sihir yang nyata.*"

Ayat ini menginformasikan bahwa Nabi Muhammad saw., sebagai Nabi terakhir, pada hakikatnya telah diketahui dan dikenal oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani. Hal ini antara lain disebabkan mereka mendapatkan namanya tertulis di dalam Taurat dan Injil (QS. Al-A'raf [7]: 157), sehingga di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 146 dinyatakan bahwa mereka itu mengenal Muhammad saw. sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka. Kecuali itu, melalui QS. Ash-Shaff [61]: 6 yang dikutip di atas, Allah hendak memberitahukan dan menguatkan hati Nabi Muhammad saw. bahwa tantangan kaumnya atas risalah yang disampaikannya tidak lebih berat ketimbang tantangan yang dihadapi oleh nabi-nabi sebelumnya. Oleh karenanya, Nabi Muhammad saw. menyadari hal itu yang tergambar dalam sabda beliau, "*Semoga Allah merahmati Musa as. Dia telah diganggu melebihi gangguan yang kualami ini, dan dia bersabar (maka aku lebih wajar bersabar daripada Musa as).*"

Menurut Thahir bin Asyur dalam *at-Tahrîr wat-Tanwîr*, yang dimaksud dengan frasa '*yang namanya Ahmad* ( اسْمُهُ أَحْمَد )' dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6 di atas tidak lain adalah Nabi Muhammad saw., karena penyebutan kata 'nama' —*ism* ( إِسْم )— dalam bahasa Arab dapat diposisikan pada tiga tempat:

(1) Nama ( إِسْم ) dalam arti 'yang dinamai' ( مُسَمًّى ). Ini berarti bahwa 'yang dinamai' itu —Muhammad saw. (yang secara leksikal berarti 'orang yang banyak memiliki sifat-sifat terpuji')— adalah orang yang paling terpuji, *ahmad*, karena sifat-sifat mulia yang dimilikinya, baik secara psikis, fisik, moral, klan, dan keturunan, dsb. Boleh jadi juga, kata *ahmad* pada ayat di atas berarti bahwa risalah dan syariat 'orang yang dinamai' itu—yakni Muhammad saw.— adalah *ahmad*, yakni lebih sempurna dan lebih terpuji ketimbang risalah dan syariat Nabi Isa as. Pengertian seperti ini tersirat antara lain dalam Perjanjian Baru, Injil Yohanes: 14: "*Aku akan meminta kepada Bapa, dan Ia akan memberikan kepadamu seorang* ***Penolong*** *yang lain,* ***supaya ia menyertai kamu selama-lamanya****, yaitu Roh Kebenaran...*", kemudian dilanjutkan: "*...Tetapi* ***Penghibur****, yaitu Roh Kudus, yang akan diutus Bapa dalam namaku, dialah* ***yang akan mengajarkan segala sesuatu kepadamu*** *dan akan mengingatkan kamu akan semua yang telah Kukatakan kepadamu.*"

Dalam pandangan Ibnu Asyur, apa yang terbaca dalam Injil Yohanes di atas, paling tidak mengisyaratkan dua hal: (a) memperkuat firman Allah swt. akan kebenaran berita gembira Nabi Isa as. tentang akan datangnya Nabi Penutup yang memiliki sifat terpuji, Muhammad saw, yang disebut di dalam Injil Yohanes dengan kata *'Penolong'* dan *'Penghibur'* (dalam Injil berbahasa Arab ditulis *Fâriqlîth* [ فَارِقْلِيْط ] yang berasal dari bahasa Romawi dengan arti *al-mudâfi'* [ الْمُدَافِع = 'penolong'] atau *al-muslî* [ الْمُسْلِي = 'penghibur']); (b) Risalah yang dibawa oleh Muhammad saw. lebih sempurna dan terpuji , karena Injil Yohanes mengisyaratkan bahwa risalah *'Penolong'* dan *'Penghibur'* tersebut akan *"menyertai kamu selama-lamanya"*, yakni bersifat kekal sampai akhir zaman, dan *"akan mengajarkan segala sesuatu kepadamu"*, yakni ajaran dan risalah (Islam) tersebut bersifat universal dan komprehensif.

(2) Nama ( اِسْم ) dalam arti 'sebutan' ( ذِكْر ) atau 'julukan yang baik' ( سُمْعَة ). Secara demikian, maka Muhammad saw. adalah seorang nabi yang memiliki sebutan atau julukan yang *ahmad*, yakni 'sangat terpuji'. Dalam hal ini, Nabi Muhammad saw. bersabda, 'Aku adalah pembawa bendera pujian pada Hari Kiamat' ( أَنَا حَامِلُ لِوَاءِ الْحَمْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ), dan Allah swt memberikannya 'posisi yang terpuji', *'maqâman mahmûdâ'* ( مَقَامًا مَحْمُوْدًا ).

(3) Nama ( اِسْم ) dalam arti *'alam* ( عَلَم*/proper name*) yang, dengan nama itu, terbedakan antara seseorang dengan yang lain. Dalam hal ini, kata *muhammad* adalah bentuk *ism maf'ûl* (objek penderita) dari kata *hammada-yuhammidu-muhammad* ( حَمَّدَ – يُحَمِّدُ – مُحَمَّد ) yang bermakna 'banyak dipuji'; sebagaimana halnya kata *mumaddah* ( مُمَدَّح ) terambil dari kata *maddaha-yumaddihu-mumaddah* ( مَدَّحَ – يُمَدِّحُ – مُمَدَّح ) jika *madh* (pujian) itu disebut berulangkali. Dengan demikian, kata *muhammad* memunyai arti 'orang yang terpuji dengan pujian yang banyak' dan disimbolkan dengan kata *ahmad* - فَاسْمُ مُحَمَّدٍ يُفِيْدُ مَعْنَى : الْمَحْمُوْدِ حَمْدًا كَثِيْرًا وَرُمِزَ إِلَيْهِ.

Analisis Thahir bin Asyur mengenai kata *ahmad* sebagai salah satu nama Nabi Muhammad saw. sebenarnya telah dinyatakan sendiri oleh Nabi saw. sebagaimana terdapat dalam *al-Muwaththa'* dan *Shahih* Bukhari dan Muslim: *"Aku memiliki lima nama; aku adalah* Muhammad, *aku adalah* Ahmad, *aku adalah* al-Mâhî ( الْمَاحِي ) *yang dengannya Allah menghapus kekufuran, aku adalah* al-Hâsyir ( الْحَاشِر ) *yang dikumpulkannya manusia di bawah kakiku, dan aku adalah* al-'Âqib ( الْعَاقِب )."

Masih menurut Ibnu Asyur, kelima nama Nabi Muhammad saw. yang secara jelas terbaca dari hadits di atas sebenarnya mencakup nama dalam arti *ism 'alam* (*proper name*) maupun nama dalam arti 'julukan' atau 'sebutan' atas sifat-sifat khusus dan istimewa yang dimiliki Nabi Muhammad saw. Dalam kaitan dengan nama-nama Nabi Muhammad saw ini, sebenarnya masih banyak nama-nama lain dalam arti 'sebutan' atau 'julukan'. Bahkan mengutip dari Abu Bakar bin Al-Arabi, Muhammad bin Yûsuf Ash-Shâlihî (w. 942 H.) dalam *Subulul Hudâ war-Rasyâd fi Sîrah Khairil 'Ibâd*, mensinyalir tidak kurang dari 500 nama-nama Nabi Muhammad saw., yang kebanyakannya —menurut Ash-Shalihi— berdasarkan pada riwayat yang lemah.

Adapun di antara nama-nama Nabi Muhammad saw. yang dianggap memiliki landasan yang relatif dapat dipertanggung-jawabkan dan cukup masyhur —selain kelima nama yang disinggung di atas— adalah: *al-'Atqâ* ( الأَتْقَى = 'yang paling bertakwa'), *al-Ajwad* ( الأَجْوَد = 'yang paling dermawan'), *Ahîd* ( أَحِيْد = 'yang mengelakkan dari api neraka'), *al-Amîn* ( الأَمِيْن = 'yang terpercaya'), *al-Ummî* ( الأُمِّي = 'yang tak pandai membaca dan menulis'), *al-Burhân* ( الْبُرْهَان = 'sang hujjah kebenaran'), *at-Tadzkirah* ( التَّذْكِرَة = 'sang pengingat') *Habîbullâh* ( حَبِيْبُ الله = 'sang kekasih Allah'), *al-Harîsh* ( الْحَرِيْص ='yang sangat menginginkan kebaikan'), *Khâtamun Nabiyyîn* ( خَاتَمُ النَّبِيِّيْن = 'penutup para nabi'), *Khairul Bariyyah* ( خَيْرُ الْبَرِيَّة = 'makhluk terbaik'), *al-Musyaffa'* ( الْمُشَفَّع = 'yang diberi syafa'at'), *ash-Shâdiq* ( الصَّادِق = 'yang jujur'), *ath-Thâhir* ( الطَّاهِر =

'yang suci'), *Thâhâ* ( طه ), *al-Muballigh* ( المبلّغ = "sang penyampai risalah'), *al-Mujtabâ* ( المجتبى = 'yang terpilih'), *al-Muddatstsir* ( المدّثّر = 'yang berselimut'), *al-Mushthafâ* ( المصطفى = 'yang terpilih'), *al-Mushlih* ( المصلح = 'sang reformis'), *al-Ma'shûm* ( المعصوم = 'yang terpelihara dari dosa'), *al-Mu'allim* ( المعلّم = 'sang guru'), *al-Muqaffî* ( المقفّى = 'sang panutan'), *al-Basyîr* ( البشير = 'sang pemberi kabar gembira'), *an-Nadzîr* ( النّذير = 'sang penyampai peringatan'), *al-Munîr* ( المنير = 'sang pemberi pencerahan'), *al-Hudâ* ( الهدى = 'sang pemberi petunjuk') *yâsîn* ( ياسين ), dan lain sebagainya. Selain itu, Nabi Muhammad saw. juga memiliki beberapa *kunyah* ( كنية = nama khas bangsa Arab yang didahului oleh kata *abû* [ أبو = 'bapak dari']), antara lain: *Abul-Qâsim* ( أبو القاسم ) dan *Abul-Mu'minîn* ( أبو المؤمنين ).

Satu hal yang perlu dicatat adalah, di dalam Al-Qur'an —selain penyebutan secara eksplisit nama Nabi Muhammad saw.— terdapat cukup banyak ayat-ayat yang membicarakan tentang peri kehidupan beliau dengan tanpa menyebutkan nama beliau secara langsung dan hanya menggunakan kata ganti *'dhamîr'* (ضمير). Dalam *Wawasan Al-Qur'an,* M. Quraish Shihab menguraikan sekelumit peri kehidupan Rasulullah saw berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an dan membaginya menjadi beberapa fase:

Pada fase prakelahiran, misalnya, Muhammad saw. dinyatakan di dalam Al-Qur'an sebagai nabi yang mendapatkan janji pembelaan dari para nabi, bahkan jauh sebelum kelahirannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 81) dan nama serta sosok Nabi saw. telah dikenal oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani karena telah tertulis di dalam Taurat dan Injil (QS. Al-A'râf [7]: 157 dan Al-Baqarah [2]: 146). Pada fase prakenabian, di antaranya dinyatakan bahwa Muhammad saw. terlahir sebagai yatim, beliau hidup dalam keresahan melihat sikap masyarakatnya, kemudian Allah memberi petunjuk dan mengangkatnya menjadi Nabi (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 6–8). Terkait dengan fase ini, Al-Qur'an juga menyatakan tentang peristiwa 'pembedahan dada' Nabi (QS. Alam Nasyrah [94]: 1) dan kondisi Nabi yang tidak dapat membaca dan menulis (*ummiy*) untuk menghindari keraguan atas kemurnian Al-Qur'an (QS. Al-'Ankabût [29]: 48, QS. Al-A'râf [7]: 157-158, dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 2).

Pada fase kenabian, Al-Qur'an antara lain menyatakan bahwa pada mulanya Nabi Muhammad — saat menerima wahyu pertama— bersikap 'ragu' dan 'gelisah' sebagaimana tersirat di dalam QS. Yûnus [10]: 94, tetapi Allah tidak meninggalkan dirinya (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 1-3), dan menyatakan bahwa kenabiannya itu bukanlah hal yang baru bagi umat manusia (QS. Al-Ahqâf [46]: 9). Namun demikian, kenabian Muhammad saw. berbeda dengan kenabian para nabi sebelumnya karena bersifat kekal dan universal (QS. Al-A'râf [7]: 158).

Mengenai akhlak dan fungsi kenabian Muhammad saw., Al-Qur'an menyatakan bahwa ia memiliki akhlak yang sangat mulia (QS. Al-Qalam [68]: 4), sangat menginginkan kebaikan dan amat tinggi welas-asihnya (QS. At-Taubah [9]: 128). Maka atas dasar budi pekerti yang sangat luhur itu, Allah menjadikan beliau sebagai rahmat bagi alam semesta dan teladan yang baik bagi umat manusia (QS. Al-Ahzâb [33]: 21). Betapa tidak? Muhammad saw. — sebagaimana disimpulkan dalam bait penyair Al-Bushîri— adalah, *"Batas pengetahuan tentang beliau, hanya bahwa beliau adalah seorang manusia; dan bahwa beliau adalah sebaik-baik ciptaan Allah seluruhnya"*. ❖ *Irfan Mas'ud* ❖

## MUHYÎ, AL ( المحيي )

Kata *muhyî* ( محيي ) yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf Ha' dan *Yâ'* memunyai dua makna dasar, pertama *antonim mati* dan kedua *malu.*

Dalam Al-Qur'an kata *Muhyî* hanya ditemukan dua kali, yakni dalam QS. Ar-Rûm [30]: 50 dan QS. Fushshilat [41]:39. Namun demikian, kata yang menunjuk kepada Allah sebagai yang menganugerahkan hidup ditemukan sekitar lima puluh kali. Objeknya adalah tanah gersang yang dijadikan-Nya

subur, atau manusia, baik dalam arti menghidupkan fisik dengan nyawa maupun kalbu dengan semangat atau iman, atau menganugerahkan kualitas hidup yang baik.

Manusia juga diisyaratkan oleh Al-Qur'an sebagai pemberi hidup-atas izin Allah, namun tidak dengan menggunakan kata *Muhyî*, tetapi dengan menggunakan kata kerja *Ahya* ( أَحْيَى ) dan *yuhyi* ( يُحْيِي ) dalam arti memelihara nyawa seseorang seperti dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 32 atau dalam arti menghidupkan kalbunya (QS. Al-Anfâl [8]: 24. Dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 4, Allah merekam ucapan Nabi Isa as.: ( وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ) *"dan aku menghidupkan orang mati dengan seizin Allah."* Kata "menghidupkan" di sini dalam arti mengembalikan nyawa seorang yang telah wafat atau dalam arti menghidupkan kalbunya yang gersang dengan iman.

Menghidupkan juga dipahami sebagai memberi kebebasan bergerak, setelah terbelenggu di dalam penjara, sebagaimana yang dimaksud oleh yang mendebat Nabi Ibrahim as. sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah [2]: 258.

Allah yang menyandang nama/sifat *al-Muhyî* ( الْمُحْيِي ) dipahami sebagai Dia yang menganugerahkan hidup bagi makhluk hidup, dengan aneka tingkat hidup; Dia yang menghidupkan tanah dengan curahan air, sebagaimana Dia juga yang menghidupkan jiwa orang-orang yang taat dengan kesaksian wujud dan kekuasan-Nya, serta menghidupkan hati dengan semangat, cinta kasih, dan rahmat.

أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا

*"Apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar daripadanya?"* (QS. Al-An'âm [6]: 122).

Allah *al-Muhyî* adalah Dia yang menganugerahkan kualitas hidup yang sempurna bagi yang beriman dan beramal saleh (QS. An-Nahl [16]: 97).

Allah yang mengatur turunnya hujan guna mengairi tanah sehingga ia hidup dengan aneka tumbuh-tumbuhan (QS. Az-Zukhruf [43]: 11, Ar-Ra'd [13]: 4). Allah juga yang melapangkan dada dengan iman, hidayah, dan semangat sehingga pemiliknya merasa hidup dalam bahagia (QS. Az-Zumar [39]: 22). (Sebagai bandingan, lihat juga entri *al-Hay*). Demikian, *wa Allah A'lam*. (Lihat juga entri *al-Hay*).

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUJÎB, AL ( المُجِيْب )

Kata *Mujîb* ( مُجِيْب ) terambil dari kata *ajâba* ( أَجَابَ ) yang berarti *menjawab*. Dari akar kata yang sama lahir kata *jawâb* ( جَوَاب [jawaban]), yakni membalas pembicaraan atau semacamnya. Kata *mujîb* adalah pelaku jawaban itu. Sementara ulama berpendapat bahwa kata ini pada mulanya berarti *memotong* seakan-akan yang memerkenankan memotong permohonan dan menghentikannya dengan jalan mengabulkan, demikian juga yang menjawab pertanyaan, memotong pertanyaan dengan jawabannya.

Dalam Al-Qur'an, kata *mujîb* hanya ditemukan sekali yaitu pada QS. Hûd [11]: 61; demikian juga dalam bentuk jamaknya *mujîbûn* ( مُجِيبُون ) pada QS. Ash-Shâffât [37]: 75. Tetapi ayat-ayat yang menggunakan akar kata tersebut ditemukan cukup banyak

Allah *Mujîb* adalah yang memerkenankan doa/permohonan hamba-hamba-Nya. Menurut Imam Ghazali *al-Mujîb* adalah yang menyambut permintaan para peminta dengan memberinya bantuan, doa yang berdoa dengan mengabulkannya, permohonan yang terpaksa dengan kecukupan, bahkan memberi sebelum dimintai dan melimpahkan anugerah sebelum dimohonkan. Ini hanya dapat dilakukan oleh Allah, karena hanya Dia yang mengetahui kebutuhan dan hajat setiap makhluk sebelum permohonan mereka.

Berdoa sangat dianjurkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah, doa adalah *"mukh al-'ibâdah* ( مُخُّ الْعِبَادَة ), yakni *saripati ibadah*, bahkan secara

tegas Allah menyatakan: ( قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ) *"Katakanlah! Tuhanku tidak menghiraukan kamu seandainya tidak ada doamu"* (QS. Al-Furqân [25]: 77). ( وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ) *"Berdoalah kepada-Ku niscaya Kuperkenankan, sesungguhnya orang-orang yang angkuh beribadah kepada-Ku akan masuk neraka jahannam dalam keadaan hina dina"* (QS. Ghâfir [40]: 60).

Seandainya tidak ada teks keagamaan yang menyatakan bahwa Allah *Mujîb,* maka ayat ini dan semacamnya merupakan bukti bahwa Allah sangat memerkenankan doa. Bukan hanya sifat *Mujîb* yang disebut dalam Al-Qur'an tetapi juga kata kerja yang menunjuk kepada sifat ini. Antara lain firman-Nya:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

*"Jika hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (wahai Muhammad) tentang Aku, (jawablah) sesungguhnya Aku dekat. Aku perkenankan doa seorang yang berdoa apabila dia berdoa, maka hendaklah dia memperkenankan (panggilan)-Ku dan percaya pada-Ku"* (QS. Al-Baqarah [2]: 186).

Ayat ini, di samping menegaskan perkenan Allah, juga mengisyaratkan cara berdoa serta syaratnya.

Sifat Allah sebagai *Mujîb* berfungsi saat permohonan diajukan kepada Allah, atau ketika lahir kebutuhan makhluk.

Ketulusan, prasangka baik pada Ilahi, dan percaya penuh pada-Nya, serta keyakinan tentang kebenaran janji-janji-Nya, itulah kunci-kunci perkenan-Nya. Jangankan seorang Mukmin yang tulus, doa setan pun dikabulkan Tuhan ketika dia memohon untuk dipanjangkan usianya hingga hari Kebangkitan (baca QS. al-A'râf [7]: 14-15). Memang pengabulan doa, tidak selalu harus dikaitkan dengan keimanan. *"Hati-hatilah terhadap doa orang yang teraniya, walau dia kafir, karena tidak ada pembatas antara dia (doanya) dengan Allah."* Hanya harus disadari bahwa pengabulan tersebut berkaitan dengan kemaslahatan si pemohon, karena itu dia dapat segera dan sesuai dengan yang dimohonkan, dapat juga ditunda atau diganti dengan sesuatu yang lebih baik bagi pemohon. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUJRIM ( مُجْرِم )

Kata *mujrim* ( مُجْرِم ) berasal dari kata *jarama – yajrimu – jaraman* ( جَرَمَ – يَجْرِمُ – جَرَمًا ). Kata *jarama* berakar dari huruf-huruf *jîm* ( جيم ), *râ'* ( راء ) dan *mîm* ( ميم ), yang pada mulanya berarti *qatha'a* ( قَطَعَ = memutuskan atau memotong). Pakar bahasa Al-Qur'an, Al-Ashfahani menyatakan bahwa makna asal kata tersebut adalah 'memotong sesuatu yang seharusnya masih bersambung', seperti memotong atau memutuskan buah yang belum matang dari pohonnya. Pemotongan ini merupakan suatu pelanggaran atau perbuatan dosa; dan dari sini bahasa menggunakan kata *jarama* untuk segala macam pekerjaan yang tidak baik dan, atau bertentangan dengan ajaran agama. Dengan begitu, kata *mujrim* diartikan dengan *al-mudznib* ( اَلْمُذْنِب ), yakni 'yang berdosa', 'yang berbuat kesalahan', atau 'yang melakukan kejahatan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mujrim* (مُجْرِم) dan kata-kata yang seakar dengannya ditemukan sebanyak 66 kali. Kata *al-mujrim* ( اَلْمُجْرِم ) sendiri disebutkan hanya sekali, yakni pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 11.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mujrim* ( مُجْرِم ) dan yang seakar dengannya secara umum diartikan sebagai 'orang-orang yang berdosa'. Dosa-dosa dimaksud terkadang di dalam pengertian 'dosa-dosa kecil', tetapi tidak jarang pula pengertiannya mengacu kepada 'dosa-dosa besar tertentu'. Untuk pengertian 'dosa-dosa kecil', misalnya di dalam QS. Sabâ' [34]: 25. M. Quraish Shihab menerjemahkan kata *Qul* ( قُلْ ) dengan 'Katakanlah (kepada non-Muslim)' dan kata *ajramnâ* ( أجْرَمْنَا ) dengan 'dosa-dosa (kecil)'. Menurut Al-Maraghi bahwa di dalam ayat ini Allah meningkatkan penyadaran terhadap mereka di dalam berdebat, yaitu me-*nisbah*-kan dosa kepada diri kaum Mukmin, sedangkan amal di-*nisbah*-kan kepada lawan bicara mereka. Jadi, katakanlah kepada orang-orang musyrik itu

bahwa kalian tidak akan ditanya tentang dosa-dosa yang kami lakukan maupun kesalahan-kesalahan yang kami perbuat. Kami pun tidak akan ditanya tentang amal yang kalian lakukan, berupa amal baik atau amal buruk. Ayat ini sejalan dengan firman Allah swt., *"Jika mereka mendustakan kamu maka katakanlah, 'Bagiku pekerjaanku dan bagimu pekerjaanmu. Kamu berlepas diri terhadap apa yang aku kerjakan dan aku pun berlepas diri terhadap apa yang kamu kerjakan'"*. (QS. Yûnus [10]: 41).

Adapun untuk pengertian 'dosa-dosa besar tertentu', misalnya di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 11. Dosa besar yang dimaksudkan sebagai arti dari kata *al-mujrim* ( اَلْمُجْرِم ) di sini adalah 'kekafiran', yakni keinginan orang kafir menebus diri dengan anak-anak miliknya. Di dalam hal ini, Allah memberitakan kengerian pada Hari Kiamat, ketika orang kafir berkeinginan seandainya orang yang paling mulia menjadi tebusan sehingga orang itu menyelamatkan diri dari azab maka dia pun menginginkan anak-anaknya dijadikan tempat berlindung, atau bahkan seluruh penghuni menjadi tebusan baginya agar dia selamat dari azab tersebut. Akan tetapi, hal itu tidak mungkin terjadi.

Kata *mujriman* ( مُجْرِمًا ) dimaksudkan pula sebagai dosa besar, seperti 'kemusyrikan', misalnya di dalam QS. Thâhâ [20]: 74. Pakar tafsir Al-Qur'an, M. Quraish Shihab menerjemahkan kata *mujriman* ( مُجْرِمًا ) di sini dengan 'di dalam keadaan berdosa (mempersekutukan Tuhan)', yakni berbuat kemusyrikan.

Kata lainnya yang seakar dengan kata *mujrim* ( مُجْرِم ) adalah *mujrimîn/al-mujrimîn* ( مُجْرِمِيْن\اَلْمُجْرِمِيْن ). Dosa-dosa besar yang dimaksudkan sebagai arti dari kata ini adalah 'mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri', misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40.

Kata *mujrimîn/al-mujrimîn* dimaksudkan juga sebagai dosa besar, seperti 'homoseksual', misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40 dan 84. Al-Maraghi menjelaskan bahwa ayat ini meminta perhatian agar manusia mengambil pelajaran dari kisah Nabi Luth as., yang kaumnya melakukan homoseksual. Perbuatan tersebut termasuk dosa besar karena (1) merusak pemuda yang diakibatkan oleh pelampiasan syahwat yang berlebih-lebihan; (2) merusak kaum wanita yang ditinggalkan oleh suami-suami, lalu mereka harus merasa puas dengan kewajiban mereka untuk menjaga kesucian diri; dan (3) berkurangnya keturunan mengingat lazimnya hal itu (homoseksual) menyebabkan tidak suka kawin dan membuat para suami gemar mendatangi selain "tempat menanam benih" (faraj).

Dosa besar lain yang ditunjuk sebagai arti dari kata *mujrimîn/al-mujrimîn* adalah 'tidak memercayai hari kebangkitan', misalnya di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 40-42, *"Mereka tanya menanya tentang (keadaan) orang-orang yang berdosa. Apakah yang memasukkan kamu ke dalam Saqar (neraka)?"*. Menurut Al-Maraghi bahwa mereka (yang berada di dalam kamar-kamar surga) menanyakan kepada orang-orang berdosa yang berada pada lapisan-lapisan bawah dari neraka, dengan pertanyaan, "Apa yang menjadikan kamu terjerumus ke dalam neraka?". Di dalam hal ini, M. Quraish Shihab menegaskan, pertanyaan yang menggunakan kata "apa" bukan "siapa" menunjukkan bahwa keterjerumusan tersebut adalah akibat langsung dari bentuk-bentuk perbuatan dosa tertentu dan yang oleh mereka dinyatakan melalui empat penyebab pokok, yang tertuang di dalam kelanjutan ayat yang dikaji (QS. Al-Muddatstsir [74]: 43-46). **Pertama,** *"Kami dahulu tidak termasuk kelompok orang-orang yang melaksanakan shalat"*. **Kedua,** *"Kami tidak (pula) memberi makan orang miskin"*. **Ketiga,** *"Kami terlibat di dalam pembicaraan batil bersama mereka yang membicarakannya"*. **Keempat,** *"Dan kami (ketika di dunia) mendustakan adanya hari kebangkitan"*.

Pada sisi lain, dosa-dosa besar yang disandang oleh mereka yang dijuluki dengan *mujrimûn/al-mujrimûn* telah dikenal berdasarkan tanda-tanda yang ada pada mereka, seperti di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 41. Para mufasir mengemukakan bahwa orang-orang yang berdosa dikenal pada Hari Kiamat dengan adanya

tanda-tanda yang dapat membedakan mereka dari yang lain. Jadi, pada waktu itu tidak perlu bersoal-jawab karena tanda-tanda yang ada sudah dapat membedakan setiap orang yang berdosa dengan jenis dosa yang dia lakukan. Di dunia ini saja, orang dapat mengetahui dengan akalnya tentang kegunaan dari tanda-tanda itu. Tegasnya, bahwa setiap orang memunyai keadaan tubuh, akal, dan akhlak yang khusus, yang sebagian daripadanya dikenal oleh orang lain, meski hanya sedikit. Adapun pengetahuan tentang hal-ihwal selebihnya ada pada sisi Allah, yang Dia beritahukan kepada para malaikat pada hari kiamat sehingga malaikat-malaikat itu mengenal orang yang berdosa dari hal-ihwal tersebut. Kemudian, para malaikat menyeret orang-orang yang berdosa, kadang-kadang dengan memegang ubun-ubun dan kadang-kadang dengan memegang kaki mereka. Tindakan seperti ini merupakan salah satu cara penghinaan, perendahan, dan penyiksaan terhadap orang-orang yang *mujrimûn/al-mujrimûn*, di dalam arti 'berbuat dosa besar'. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## MUKHLISH ( مُخْلِص )

Ada 31 ayat Al-Qur'an yang menyebut dan berkaitan dengan kata *mukhlish* ( مُخْلِص ), dengan berbagai perubahan bentuknya, seperti *khâlish, khâlishah, mukhlash, mukhlishîn,* dan *mukhlashîn* ( خَالِصٌ – خَالِصَة – مُخْلَصٌ – مُخْلِصِيْنَ – مُخْلَصِيْنَ ).

*Mukhlish* berasal dari kata *akhlasha, yukhlishu, ikhlâshan* ( أَخْلَصَ – يُخْلِصُ – إِخْلاَصًا ), yang secara bahasa berarti 'yang tulus', 'yang jujur', 'yang murni', 'yang bersih', dan 'yang jernih'. Berdasarkan pendekatan kebahasaan ini maka kata *mukhlish* atau *khâlish* searti dengan kata *shafi* (dari kata *shâfa, yashûfu, shaufan* = صَافَ – يَصُوْفُ – صَوْفًا ). Bentuk *mashdar* ( مَصْدَر= bentuk infinitif)-nya berupa *ikhlâsh,* sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia secara utuh menjadi 'ikhlas', yang biasa diartikan sebagai 'tulus'. Di dalam Al-Qur'an, kata *mukhlish* pada dasarnya mengacu kepada arti 'ketulusan atau kemurnian hati seseorang di dalam beramal'. Akan tetapi, di dalam beberapa ayat, kata *ikhlâsh* memunyai arti lain, seperti kata *al- mukhlashîn* ( اَلْمُخْلَصِيْن ) pada QS. Yûsuf [12]: 24 yang berarti 'orang-orang pilihan' dan kata *khalashû* ( خَلَصُوْا ) pada QS. Yûsuf [12]: 80, yang berarti 'menyendiri'. Kemudian, kata *khâlishah* ( خَالِصَة ) pada QS. Al-Baqarah [2]: 94 dan QS. Al-An'âm [6]: 139 yang berarti 'khusus'. Secara terminologis, kata *mukhlish,* berarti 'orang yang mengikhlaskan hati setulus-tulusnya di dalam upaya memurnikan ketaatannya kepada Allah swt. sehingga segala perilakunya selalu dilandasi oleh keikhlasan dan semangat ketaatan kepada-Nya'.

Seorang *mukhlish* memiliki ciri-ciri, antara lain a) melakukan ibadah yang semata-mata mengharap ridha-Nya (QS. Al-Bayyinah [98]: 5); b); memurnikan motivasi, yakni di dalam segala perilakunya sehari-hari seorang mukhlis hanya akan dimotivasi oleh rasa tanggung jawabnya sebagai hamba terhadap *ma'bud*-nya (Allah swt.). Dengan demikian, ia akan menghilangkan keterikatannya kepada apa pun selain Allah swt. (QS. Ghâfir [40]: 14 dan 65); c) seorang mukhlis juga akan dengan tulus menjalankan ajaran agamanya (QS. Az-Zumar [39]: 2). Dengan ini, segala petunjuk Al-Qur'an sebagai wahyu yang hak akan benar-benar menjadi pembimbing bagi dirinya; d) seorang mukhlis tidak akan goyah oleh segala macam gangguan, daya tarik material, dan tipu muslihat yang merusak keikhlasannya. Ath-Thabari di dalam hal ini mengemukakan bahwa mukhlis meliputi keikhlasan beribadah di dalam pengertian yang seluas-luasnya, tidak berlaku syirik, dan segala motivasi amalnya hanya semata-mata tertuju kepada-Nya.

Di dalam konteks keikhlasan ini dapat dipahami perumpamaan sikap seorang hamba terhadap majikannya, seperti yang diisyaratkan pada QS. Az-Zumar [39]: 29. Kesetiaan seorang hamba yang dimiliki oleh seorang tuan tentu tidak sama dengan kesetiaan seorang hamba yang dimiliki oleh beberapa tuan secara berserikat. Ia hanya akan mencurahkan kesetiaan dan pelayanannya kepada seorang tuannya secara penuh. Adapun hamba yang dimiliki oleh

banyak tuan akan membagi kesetiaan itu kepada mereka, yang boleh jadi kadar kesetiannya tidak sama. Begitulah gambaran seorang hamba yang ikhlas di dalam menyatakan kesetiaannya kepada zat yang memiliki dirinya, yakni Allah swt. Selain itu, seorang hamba yang ikhlas akan memurnikan keimanannya hanya kepada-Nya. Dia-lah Zat Yang Maha Esa, tempat menggantungkan segala harapan. Di dalam kaitan ini maka untuk surah yang ke-112 di dalam Al-Qur'an Rasul saw. memberinya nama *al-Ikhlâsh* ( الإخْلاَص ), yakni memurnikan keesaan Allah swt.

Seorang mukhlis di dalam beramal tidak harus menyembunyikan atau merahasiakan segala amal yang dilakukannya. Ini artinya, suatu amal kebaikan dapat dilakukan, baik secara terbuka maupun secara sembunyi-sembunyi (QS. Al-Baqarah [2]: 271). Ada tempat seseorang dapat atau harus menampakkan usaha/sedekahnya, ada pula tempat untuk merahasiakannya. Namun, secara umum dapat dikatakan bahwa merahasiakannya lebih utama daripada mempermaklumkannya. Itu karena merahasiakan lebih dapat menjaga keikhlasan di dalam beramal dari unsur-unsur *riyâ'* ( رِيَاء ) atau *sum'ah* ( سُمْعَة ).

Secara psikologis, seorang mukhlis akan terhindar dari berbagai penyakit fisik yang diakibatkan oleh gangguan kejiwaan, seperti jantung, paru-paru, lever, dan ginjal. Demikian itu karena stabilitas kesehatan fisik seseorang erat kaitannya dengan ketenangan jiwa.

❖ *Utang Ranuwijaya* ❖

## MUKIBB ( مُكِبّ )

Kata *mukibb* ( مُكِبّ ) berbentuk *ism fâ'il* (kata pelaku) dari verba *akabba* ( أَكَبَّ ). Sebuah verba *mazîd* (bertambahan) huruf hamzah ( أ ) di awalnya. Asalnya adalah verba *kabba* (كَبَّ).

Menurut Ibnu Manzhur, *mukibb* berarti *'al-katsîrun-nazhar ilâl-ardhi'* ( الكَثِيْرُ النَّظَرِ إِلَى الأَرْضِ ) = orang yang terus memandang ke tanah; sedang menurut Ash-Shabuni, adalah *'man yamsyî munakkisan ra'sahu'* (مَنْ يَمْشِي مُنَكِّسًا رَأْسَه) = orang yang berjalan dengan menundukkan kepala; dan menurut Ismail Ibrahim, adalah *'man ya'tsuru fî kulli sâ'atin wa yakhirru 'alâ wajhihi fî kulli khathwah'* ( مَنْ يَعْثُرُ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَ يَخِرُّ عَلَى وَجْهِهِ فِي كُلِّ خَطْوَةٍ = orang yang terpeleset pada setiap saat dan jatuh tersungkur pada setiap langkah).

Dalam Al-Qur'an, kata *mukibb* ( مُكِبّ ) disebutkan sekali, yaitu dalam QS. Al-Mulk [67]: 22:

أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ

*(Afaman yamsyî mukibban 'alâ wajhihi ahdâ amman yamsyî sawiyyan 'alâ shirâthin mustaqîm)*

*"Maka apakah orang yang berjalan terjungkal di atas mukanya itu lebih banyak mendapat petunjuk ataukah orang yang berjalan tegap di atas jalan yang lurus?"*

Sebagian besar penafsir memahami kalimat *'man yamsyî mukibban 'alâ wajhihi"* ( أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ = orang yang berjalan terjungkal atas mukanya) berkaitan dengan orang kafir, sedangkan kalimat *'man yamsyî sawiyyan 'alâ shirâthin mustaqîm'* ( مَن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ = orang yang berjalan tegap di atas jalan yang lurus), berkaitan dengan orang beriman.

Selanjutnya, ada beberapa pandangan penafsir terhadap ayat ini. **Pertama,** menyatakan bahwa ayat itu merupakan gambaran keadaan orang kafir di akhirat nanti. Qatadah mengatakan, "Orang kafir itu terjerumus ke dalam maksiat kepada Allah, maka mukanya dijungkalkan oleh-Nya; sedangkan orang beriman berada di dalam agama yang jelas, maka dihimpunlah dia di atas jalan lurus pada Hari Kiamat." **Kedua,** melihat, bahwa ayat ini merupakan gambaran tentang orang yang meniti jalan kesesatan dan jalan petunjuk di dalam kehidupan dunia ini. Ibnu Abbas mengatakan,

هُوَ مَثَل لِمَنْ سَلَكَ طَرِيْقَ الضَّلاَلَةِ وَ لِمَنْ سَلَكَ طَرِيْقَ الهُدَى

*(Huwa matsal liman salaka tharîqadh-dhalâlah wa liman salaka tharîqal-hudâ)*

*"Ia adalah perumpamaan bagi orang yang berjalan di jalan kesesatan dan bagi orang yang berjalan di jalan kebenaran/petunjuk."*

**Ketiga,** seperti diungkapkan oleh Ash-Shabuni,

dan yang lain-lain, bahwa QS. Al-Mulk [67]: 22 ini adalah perumpamaan yang diberikan Allah bagi orang yang beriman dan orang yang kafir. Bagi kafir, diumpamakan seperti orang buta yang berjalan tanpa petunjuk dan penglihatan terhadap jalan yang ditempuhnya sehingga ia selalu terjatuh dan tersungkur ke tanah, dan di akhirat mereka akan berhimpun dan berjalan menuju *darakâtul-jahîm*. Sedangkan orang yang beriman, seperti seorang yang benar-benar memunyai penglihatan yang berjalan di jalan lurus, sehingga ia terbebas dari kejatuhan dan ketergelinciran, dan di akhirat mereka berjalan menuju surga.

Tentang pelajaran yang dikandung oleh ayat ini, Ar-Razi dan Al-Qurthubi melihat adanya tiga macam pelajaran. **Pertama,** penegasan bahwa orang yang berjalan pada jalan yang tidak lurus, bahkan mendaki dan menurun, ia akan tergelincir dan tersungkur di setiap saat. Kondisi orang ini berlawanan dengan orang yang berjalan pada jalan lurus yang selamat dan terhindar dari kejatuhan dan ketersungkuran. **Kedua,** suatu keprihatinan dan kasihan bagi orang yang berjalan dengan tanpa petunjuk ditambah dengan kebodohan yang berbeda dan tidak sama dengan orang yang berjalan dengan tujuan yang jelas dan disertai dengan ilmu pengetahuan serta keyakinan. **Ketiga,** penegasan bahwa orang buta yang tidak mendapat petunjuk akan selalu terjatuh, tidak sama seperti orang yang melihat dan berjalan pada jalan yang jelas.

Selanjutnya, ada satu kata yang seakar dengan *mukibb,* yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Yaitu *kubbat* (كُبَّتْ); berbentuk kata kerja lampau *mabni lilmajhûl* (pasif tanpa diketahui pelakunya). Kata ini disebutkan sekali dalam, yaitu QS. An-Naml [27]: 90),

وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي ٱلنَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

*(Man jâ'a bis-sayyi'ati fakubbat wujûhuhum fin-nâr, hal tujzauna illâ mâ kuntum ta'malûn)*

*"Dan barang siapa yang membawa kejahatan, maka disungkurkanlah muka mereka ke dalam neraka. Tiadalah kamu dibalasi, melainkan [setimpal] dengan apa yang dahulu kamu kerjakan."* ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## MU'MIN, AL- ( المُؤْمِن )

*Al-Mu'min* ( المُؤْمِن ) terambil dari akar kata *amina* ( أَمِنَ ). Semua kata yang terdiri dari huruf-huruf *alif, mîm,* dan *nûn,* mengandung makna *pembenaran* dan *ketenangan hati*. Seperti antara lain *îmân* ( إِيمَان ), *amânah* ( أَمَانَة ), dan *amân* ( أَمَان ). *Amânah* (amanah) adalah lawan dari *khiyânah* (khianat), yang melahirkan ketenangan batin, serta rasa aman karena adanya pembenaran dan kepercayaan terhadap sesuatu; sedang iman adalah pembenaran hati dan kepercayaan terhadap sesuatu.

Agama mengajarkan bahwa *amanah*/kepercayaan adalah asas keimanan, antara lain berdasarkan hadits, *"Tiada iman bagi yang tiada memiliki amanah."* Selanjutnya amanah yang merupakan lawan dari khianat adalah sendi utama interaksi. Amanah tersebut membutuhkan kepercayaan, dan kepercayaan itu melahirkan sakinah (ketenangan batin), selanjutnya ini melahirkan keyakinan.

Dalam Al-Qur'an, kata *mu'min* terulang sebanyak 22 kali, dan hanya sekali yang menjadi sifat Allah swt., yaitu dalam surah Al-Hasyr [59]: 23.

Az-Zajjâj, pakar bahasa Arab, menulis dalam bukunya *Tafsîr Asmâ' al-Husnâ* menulis beberapa pendapat tentang makna *al-Mu'min* sebagai sifat Allah. "Allah menamai diri-Nya *Mu'min* karena Dia menyaksikan keesaan-Nya sesuai firman-Nya: ( شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ) *"Allah menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan selain Dia"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 18). Ada juga yang berpendapat – tulisnya lebih jauh–bahwa kata ini jika menyifati Allah maka berarti, *"Dia yang memberi rasa aman dari siksa-Nya, siapa pun yang tidak wajar menerima siksa."*

Pendapat lain tentang makna *Mu'min* yang menjadi sifat Allah dikemukakan oleh asy-Syanqîthi. Menurutnya *al-Mu'min* dapat bermakna sebagai pembenaran Allah akan keimanan hamba-hamba-Nya yang beriman, dan ini mengantar kepada diterimanya iman mereka

serta tercurahnya ganjaran kepada mereka. Atau dapat juga dipahami sebagai pembenaran terhadap apa yang dijanjikan-Nya kepada hamba-hamba-Nya.

Penulis cenderung memahami kata *mu'min* dalam arti *pemberi rasa aman.* Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah adalah Pemberi rasa aman, antara lain dalam firman-Nya pada QS. Quraisy [106]: 4 ( ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ) *"Dan Dia (Allah) memberi mereka rasa aman dari ketakutan."* Ayat ini menunjukkan bahwa kaum kafir pun memperoleh rasa aman, namun tentu saja rasa aman yang sempurna dirasakan oleh orang-orang Mukmin.

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ

*"Orang-orang yang beriman dan tidak mencampurkan keimanannya dengan kezaliman/syirik, mereka itulah yang mendapatkan keamanan dan merekalah yang mendapatkan petunjuk"* (QS. Al-An'âm [6]: 82).

Memang banyak sekali ayat Al-Qur'an yang menginformasikan dihilangkannya rasa takut dari kalbu orang-orang yang taat kepada-Nya, dan bahwa dengan iman dan amal saleh, Allah menukar rasa takut dengan rasa aman.

Menurut Imam Al-Ghazali, *mu'min* adalah yang kepadanya dikembalikan rasa aman dan keamanan melalui anugerah tentang sebab-sebab perolehan rasa aman dan kemanan itu, serta dengan menutup segala jalan yang menimbulkan rasa takut. Tidak dapat digambarkan adanya rasa aman kecuali dalam situasi ketakutan, dan tidak pula ketakutan kecuali saat adanya kemungkinan kepunahan, kekurangan atau kebinasaan. Allah sebagai *al-Mu'min* adalah Dia yang tidak dapat tergambar dalam benak siapa pun adanya rasa aman dan keamanan kecuali yang bersumber dari-Nya. *Hujjatul Islâm* ini selanjutnya memberi ilustrasi–tulisnya lebih kurang–sebagai berukut: "Seandainya seorang sedang dikejar-kejar oleh musuhnya, dan ketika itu dia tergeletak di satu jurang tidak dapat menggerakkan tubuhnya karena kelemahannya; dia tidak memiliki senjata; kalaupun dia memiliki senjata, dia tidak mampu melawan musuhnya sendirian; bahkan walau dia memiliki bala tentara untuk membelanya dia tidak merasa aman dari kekalahan, tidak pula dia mendapatkan benteng tempat berlindung. Kemudian datang siapa yang mengalihkan kelemahannya menjadi kekuatan dan mendukungnya dengan bala tentara dan senjata serta membangun di sekitarnya benteng yang kokoh, maka ketika itu dia telah memperoleh rasa aman dan keamanan, dan ketika itu juga yang memberinya itu dapat dinamai *mu'min* yang sesungguhnya."

Manusia–tulisnya lebih jauh–adalah makhluk yang secara fitri amat lemah; karena penyakit, rasa lapar, haus, serta berbagai ancaman yang dihadapinya, baik ancaman duniawi, lebih-lebih ukhrawi. Hanya Allah yang dapat memberinya rasa aman dan keamanan, yakni pada saat dia berlindung ke dalam benteng yang disiapkan-Nya. Benteng itu adalah keyakinan akan keesaan-Nya sebagaimana firman-Nya dalam sebuah hadits qudsi, "Lâ Ilâha Illâ Allâh *adalah benteng-Ku, siapa yang masuk benteng-Ku maka dia telah memperoleh keamanan dari siksa-Ku."* Demikian *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUMAZZAQ ( مُمَزَّق )

Kata *mumazzaq* ( مُمَزَّق ) adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata *mazzaqa, yumazziqu, tamzîq* ( مَزَّقَ يُمَزِّقُ تَمْزِيْق ). Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *mîm, zai,* dan *qâf.* Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung makna pokok 'robek'. Dari situ, berkembang kepada berbagai makna, seperti 'potongan kertas' dan 'potongan sobekan kain' disebut *mizq* ( مِزْق ), unta yang sangat kencang larinya disebut *nâqatun mizaq* ( نَاقَةٌ مِزَق = unta yang cepat larinya) karena seolah-olah kulitnya mau robek lantaran kencangnya larinya. Selanjutnya, kata *mazzaqa* ( مَزَّقَ ) juga dipakai dalam arti 'mencerai-beraikan sesuatu atau menghancurkannya' seumpama mencerai-beraikan sebuah kelompok, dikatakan *mazzaqtul qawm* ( مَزَّقْتُ القَوْمَ = saya mecerai-beraikan kelompok tersebut).

Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut dengan segala bentuk derivasinya terulang empat kali dengan bentuk *fi'l mâdhi* dua kali, satu *mabni ma'lûm*, *mazzaqa* ( مَزَّقَ ), yaitu di dalam QS. Sabâ' [34]: 19 dan satu *mabni majhûl*, *muzziqa* ( مُزِّقَ ), yaitu di dalam QS. Sabâ' [34]: 7 dan dengan bentuk *ism maf'ûl*, *mumazzaq* ( مُمَزَّق ) dua kali, yaitu di dalam QS. Sabâ' [34]: 7 dan 19.

Penggunaan kata *mumazzaq* ( مُمَزَّق ) di dalam QS. Sabâ' [34]: 7 menunjuk pada makna 'bercerai-berainya jasad manusia' atau 'hancurnya anggota tubuh manusia' setelah meninggal dunia. Ayat tersebut berkaitan dengan pengingkaran orang-orang kafir di masa Nabi Muhammad *saw.* terhadap hari kebangkitan. Pengingkaran itu tercermin di dalam ungkapan mereka kepada teman-teman mereka: *"Maukah kamu kami tunjukkan seorang laki-laki yang memberitakan kepadamu bahwa apabila badanmu telah hancur sehancur-hancurnya, sesungguhnya kamu benar-benar [akan dibangkitkan kembali] dalam ciptaan yang baru"* (QS. Sabâ' [34]: 7). Yang dimaksud seorang laki-laki di dalam ayat itu adalah Nabi Muhammad *saw.* Ungkapan tersebut di samping sebagai pengingkaran terhadap kebangkitan manusia setelah jasadnya hancur sehancur-hancurnya, juga merupakan ejekan dan olok-olokan terhadap Nabi; bahkan pada ayat selanjutnya mereka menganggap Nabi berbohong atau gila.

Selanjutnya, kata *mumazzaq* ( مُمَزَّق ) pada QS. Sabâ' [34]: 19 juga menunjukkan arti 'bercerai-berai' atau 'hancur', yakni kehancuran yang menimpa kaum Saba karena keingkarannya terhadap nikmat-nikmat Allah. Ada yang menafsirkannya bahwa kehancuran itu adalah perpecahan setelah mereka bersatu. Asy-Sya'bi menyebutkan bahwa mereka bercerai-berai ke berbagai tempat, seperti suku Ansar pergi ke Yasrib, suku Gassan pergi ke Syam, suku Asad pergi ke Armani, dan suku Huzaah pergi ke Tihamah. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MUNÂFIQÛN ( مُنَافِقُوْنَ )

Kata *munâfiqûn* ( مُنَافِقُوْنَ ) adalah jama' dari kata *munâfiq* ( مُنَافِق ) yang berasal dari *nâfaqa* ( نَافَقَ ). *Mashdar*-nya adalah *nifâq* ( نِفَاق ). Artinya adalah 'keluar dari keimanan secara diam-diam'. Di dalam terminologi Islam, *nifâq* diartikan sebagai 'masuk ke dalam agama dari satu pintu dan keluar dari pintu yang lain'. Karena itu, orang *munâfiq* adalah orang yang secara lisan menerima Islam, tetapi secara diam-diam dan terselubung keluar dari Islam, atau menampakkan keimanan secara lisan dan menyembunyikan kekufuran di dalam hati.

Di dalam Al-Qur'an kata *nafaqa* dengan berbagai derivasinya disebut 110 kali, masing-masing 73 kali berarti 'nafkah atau memberi nafkah', 37 kali berarti 'kemunafikan' dan satu kali berarti 'lubang'.

Ayat yang berbicara mengenai kemunafikan semuanya menggambarkan sikap dan perilaku yang jelek. Al-Qur'an, misalnya, menggambarkan beberapa ciri dan kejelekan orang munafik, seperti kepribadian mereka yang terpecah dan bermuka dua, mereka menyatakan dirinya sebagai orang yang beriman, tetapi ucapan mereka tidak sesuai dengan apa yang tersimpan di dalam hatinya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 41, QS. Âli 'Imrân [3]: 167, dan QS. Al-Hasyr [59]: 11). Mereka tidak memiliki pendirian yang tetap, terutama di dalam bidang akidah. Bila berada di tengah-tengah umat Islam, mereka tampil seolah-olah seorang Muslim yang taat, tetapi bila berada ditengah-tengah orang kafir, mereka bersikap sebaliknya (QS. Al-Baqarah [2]: 8, 9 dan 14 serta QS. An-Nisâ' [4]: 142 dan 143).

Sikap dan perilaku orang-orang munafik yang bermuka dua diikuti pula oleh berbagai perangai jelek lainnya, seperti mengingkari janji. Mereka tidak segan-segan berdusta dan menyampaikan kebohongan demi tercapainya tujuan mereka. Karenanya orang munafik diberi pula predikat pembohong (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 1). Orang-orang munafik juga mengandalkan kelicikan, tipuan, dan kepandaian bersilat lidah untuk mengambil hati orang lain. Selain itu mereka sangat pandai membuat dalih dan pembenaran atas kesalahan dan kejahatan dengan memutar balik fakta. Kalau niat jahat

mereka terbongkar, mereka pun menyatakan bahwa perbuatan itu hanya sekadar bersenda gurau dan tidak bersungguh-sungguh (QS. At-Taubah [9]: 65).

Ciri lain orang munafik ialah ingkar janji. Sifat ini berkaitan erat dengan sifat-sifat lainnya seperti dusta dan khianat (QS. At-Taubah [9]: 75 dan 78). Karena itu, orang munafik sangat sulit dipercaya dan diberi tanggung jawab mengemban amanat sebab kepercayaan dan tanggung jawab yang diberikan kepada mereka pasti akan disalahgunakan.

Untuk menghilangkan prasangka buruk orang lain terhadap mereka, orang munafik selalu mendasarkan perbuatannya atas *riyâ'* (QS. An-Nisâ' [4]: 142). Karena itu mereka tidak bersungguh-sungguh untuk mencapai kebajikan. Mereka juga tidak mau menanggung risiko dan kesulitan. Oleh mereka agama dijadikan sarana dalam mendapatkan kenikmatan duniawi. Karena pandangan mereka hanya terbatas kepada kehidupan duniawi dan tidak mau melihat jauh ke depan, hedonisme dan kesenangan sementara menjadi prioritas sehingga mereka selalu berusaha mencari dalih agar tidak terlibat di dalam perjuangan yang mengandung risiko berat (QS. At-Taubah [9]: 44-49, 81–83). Mereka juga lebih suka menjadi penonton karena menghindari kemungkinan timbulnya kesulitan yang dihadapinya di dalam perjuangan; akan tetapi, jika perjuangan itu membawa hasil, mereka lebih dulu tampil dan menyatakan dirinya sebagai pejuang untuk mendapatkan keuntungan material (QS. Al-'Ankabût [29]: 10-12).

Ciri lain dari orang munafik adalah sering menyebarkan berita bohong dan membuat fitnah untuk mengacaukan stabilitas umat Islam. Bahkan, mereka sampai berburuk sangka kepada Allah dan Rasul-Nya. (QS. Al-Ahzâb [33]: 12). Fitnah dan penyebaran berita bohong adalah senjata ampuh mereka untuk menghancurkan Islam dari di dalam sebab mereka tidak berani secara terang-terangan menghadapi umat Islam.

Karena perilaku mereka yang jelek, Al-Qur'an mengecam keras dan mengancam mereka dengan siksaan yang amat berat di hari kemudian (QS. At-Taubah [9]: 68, QS. Al-Ahzâb [33]: 68–72, QS. An-Nisâ' [4]: 138, 140, 145, dan QS. Al-Fath [48]: 6). Pada bagian lain, Al-Qur'an memperingatkan orang Islam agar berhati-hati terhadap mereka. Bahkan, Al-Qur'an memerintahkan agar melakukan jihad terhadap mereka (QS. At-Taubah [9]: 73 dan QS. At-Tahrîm [66]: 9). Akan tetapi, mereka secara formal adalah umat Islam dan mereka tidak mengadakan aksi secara terang-terangan untuk menghancurkan Islam; maka, jihad terhadap mereka adalah berupaya semaksimal mungkin untuk membendung pengaruh jelek mereka. Tindakan tegas terhadap mereka baru bisa diambil apabila terbukti secara terang-terangan atau ada bukti yang kuat bahwa mereka berbuat makar terhadap umat Islam. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## MUNÎR ( مُنِيْر )

Kata *munîr* ( مُنِيْر ) berasal dari kata *anâra* ( أَنَارَ ), kemudian dijadikan *ism fâ'il, munîr* ( مُنِيْر = yang memberi cahaya). Menurut Ibnu Faris, kata tersebut berakar pada huruf *nûn* ( ن ), *wâw* ( و ), dan *râ*( ر ) yang artinya menunjuk kepada 'cahaya', 'dinamis' dan 'sedikit memberi bekas'. Demikian kata *an-nâr* ( النَّارُ = api) dan *an-nûr* ( النُّوْرُ = cahaya) dari jalan yang sama karena sama-sama memberikan penerangan. Juga mengandung kedinamisan karena cepat gerakannya.

Menurut Al-Ashfahani, kata *an-nûr* ( النُّوْرُ ) berarti 'cahaya yang memancar yang dapat dilihat dengan mata'. Penggunaannya boleh untuk dunia dan boleh juga untuk akhirat. Kemudian, *an-nûr* ( النُّوْرُ ) untuk dunia juga dapat digunakan kepada dua hal, yakni: (1) terkait dengan pandangan rasional yang disertai dengan mata yang melihat; yakni terkait dengan urusan Tuhan, seperti cahaya akal dan cahaya Al-Qur'an (QS. Al-Mâ'idah [5]: 15), dan (2) pandangan yang dirasakan dengan mata penglihatan; yakni pandangan yang berhubungan dengan fisik, seperti bulan dan bintang (QS. Yûnus [10]: 5).

Kata *nawwara* ( نَوَّرَ ) yang di-*isim fail*-kan menjadi *munîr* ( مُنِيْر ) di dalam Al-Qur'an di-

sebutkan sebanyak enam kali, yakni QS. Âli 'Imrân [3]:184; QS. Al-Hâjj [22]: 8; QS. Luqmân [31]: 20; QS. Fâthir [35]: 25; QS. Al-Furqân [25]: 61; dan QS. Al-Ahzâb [33]: 46.

Kata-kata *munîr* ( مُنِيْر ) di atas tampaknya mengandung dua makna pengertian: 'yang memberi penjelasan yang sempurna; dan 'yang bercahaya'. Kata *munîr* tersebut senantiasa dijadikan sifat dari kata yang sebelumnya. Di dalam hal ini terbagi kepada tiga bagian, yaitu: (1) dijadikan sifat kepada *kitâb* ( كِتَاب ), baik Al-Qur'an maupun kitab-kitab sebelumnya, sebanyak tiga kali, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]:184, dan (2) dijadikan sifat dari bulan *qamaran munîran* ( قَمَرًا مُنِيْرًا = bulan yang bercahaya) satu kali (QS. Al-Furqân [25]: 61), dan [3) dijadikan sifat kepada Nabi Muhammad saw. ( سِرَاجًا مُنِيْرًا = lampu yang menerangi) pada QS. Al-Ahzâb [33]: 46.

Kata *munîr* ( مُنِيْر ) yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 184 bertopik balasan kebakhilan dan kedustaan umat-umat terdahulu. Di dalam ayat ini, lafalnya (*munîr*) bermaknakan 'penjelasan yang sempurna'. Di dalamnya, diinformasikan kepada Nabi Muhammad saw. bahwa bukan saja umatmu yang mendustakanmu, melainkan juga umat-umat terdahulu. Mereka membawa mukjizat-mukjizat yang nyata dan kitab-kitab yang sempurna, tetapi mereka tetap tidak memercayai nabi-nabi mereka. Bahkan, ada umat tedahulu berkeinginan membunuh nabi mereka tanpa alasan yang benar (QS. Âli 'Imrân [3]: 21). Menurut Ath-Thabarsi, yang dimaksud *al-kitâbul munîr* ( الكِتَابُ المُنِيْر ) adalah kitab Taurat dan Injil, karena kaum Yahudi mendustakan Isa as. dan mengubah apa-apa yang datang dari Nabi Musa as. dan mengganti amanat yang dipesankannya. Jadi, *al-munîr* di sini adalah sesuatu yang dapat memberikan penyinaran terhadap orang yang ragu-ragu atau yang dapat memberikan petunjuk kepada kebenaran.

Pada QS. Fâthir [35]: 25, membahas tentang Nabi Muhammad saw. sebagai pembawa kebenaran. Kata *munîr* tersebut juga mengandung arti 'yang memberi penjelasan yang sempurna'. Kedudukan lafal tersebut menurut kaidah bahasa Arab berfungsi sebagai *shifat* yang menyatakan fungsi dari sesuatu yang diterangkannya. Sebagaimana dikemukakan bahwa jika mereka mendustakan kamu maka sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul-rasulnya), padahal mereka juga membawa mukjizat dan kitab-kitab yang memberi penjelasan yang sempurna. Kitab-kitab tersebut dikatakan *munîr* karena ia berfungsi untuk memberikan petunjuk-petunjuk yang jelas terhadap kehidupan umat manusia. Menurut Ibnu Katsir, *al-kitâbul munîr* ( الكِتَابُ المُنِيْر ) adalah penjelasan yang sempurna. Artinya, kitab-kitab yang ada sebelum Nabi Muhammad juga telah memberikan penjelasan yang tuntas, tetapi mereka tetap tidak mangikutinya. Menurut tafsir Dep. Agama R.I. adalah Allah memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya dengan memberi kesanggupan untuk mendengarkan dan menerima keterangan-keterangan. Jadi, pengertian ini tidak terpaku pada *kitâb*, tetapi juga kepada semua yang dapat memberikan penjelasan, sehingga orang tersebut dapat beriman.

Al-Maraghi menambahkan bahwa kata *al-munîr* ( المُنِيْر ) di atas adalah *al-wâdhih* ( أَلْوَاضِح = yang jelas), seperti *al-kitâbul munîr* ( الكِتَابُ المُنِيْر ) adalah kitab yang berfungsi dapat memberikan penjelasan, atau kitab yang dapat memberikan petunjuk ke jalan yang benar. Olehnya itu, pengertian *al-kitâbul munîr* ( الكِتَابُ المُنِيْر ) tidak hanya terbatas pada Al-Qur'an saja, tetapi juga mencakup kitab-kitab yang diturunkan Allah swt. kepada umat-umat terdahulu.

Kata *munîr* yang terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 61 berkaitan dengan benda yang dapat memancarkan sinar. Ayat ini menerangkan tanda-tanda kekuasaan Allah di dalam alam. Di dalamnya dikemukakan bahwa *"Dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya"*. Ayat tersebut menerangkan betapa besar kekuasaan Allah swt. yang menciptakan matahari dan bulan, yang keduanya disebut *munîr* karena dapat memberikan penerangan di

permukaan bumi ini. Ibnu Katsir mengatakan bahwa yang dimaksud *qamaran munîran* ( قَمَرًا مُنِيرًا ) adalah memancarkan cahaya yang lain dari cahaya matahari. Demikian pula kata *munîr* ( مُنِيرٌ ) QS. Al-Ahzâb [33]: 46 mengemukakan bahwa Muhammad adalah rasul yang diutus untuk segenap umat manusia. Di dalam teks ini, kata *munîr* menyatakan fungsi dari seorang penyeru, yakni harus menjadi penerang kepada umatnya.

Kata *al-munîr* di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 46 dijadikan sifat dari Nabi Muhammad saw., sebagaimana firman Allah swt.: *"wa dâ'iyan ilallâhi bi'idznihî wa sirâjan munîran"* ( وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا = dan untuk jadi penyeru kepada agama Allah dengan izin-Nya dan untuk jadi cahaya yang menerangi). Ayat sebelumnya menerangkan fungsi seorang nabi di dunia, salah satu di antaranya adalah menjadi *sirâjan munîran*. Yang dimaksudkan adalah menyampaikan kepada makhluk untuk menyatakan keesaan Allah, memberitakan semua sifat sempurna, menyembah-Nya dan senantiasa dekat di waktu terang dan rahasia. Jadi, Nabi saw. diserupakan dengan lampu, sebab ia dapat berfungsi menerangi atau menunjuki jalan benar. Menurut Ath-Thabarsi, lafal *sirâjan munîran* adalah yang memberi petunjuk kepada agama sebagaimana lampu dapat menunjuki, di dalam hal ini, Al-Qur'an pun dapat dikategorikan demikian.

❖ *Abustani Ilyas* ❖

## MUNTAHÂ ( مُنْتَهَى )

*Muntahâ* adalah bentuk *ism maf'ûl* kata *intahâ – yantahî* ( إِنْتَهَى – يَنْتَهِي ), turunan huruf *nûn, hâ'*, dan *yâ'* yang memiliki dua makna denotatif, yaitu *ghâyah* ( غَايَة= ujung) dan *bulûgh* ( بُلُوْغ= sampai). Makna yang pertama 'ujung' berkembang menjadi, antara lain: 'akhir' karena merupakan ujung dari sesuatu; 'selesai' karena telah sampai pada ujung perbuatan; 'tujuan' karena merupakan akhir yang akan dicapai; 'melarang atau mencegah' karena menghendaki suatu perbuatan diakhiri; 'akal' karena mencegah dari perbuatan jelek; 'meninggalkan' karena tuntutannya sudah berakhir (sampai), baik terpenuhinya tuntutan maupun tidak; 'anak sungai' karena merupakan ujung (hulu) sungai besar; 'puncak' karena merupakan ujung tertinggi; 'ultimatum' karena merupakan ancaman terakhir. Makna dasar yang kedua 'sampai' juga berkembang menjadi, antara lain: 'memberi tahu' karena menyampaikan informasi. Jadi, meskipun maknanya berkembang sesuai dengan konteksnya, namun tetap mengacu pada makna denotatifnya.

Kata *muntahâ* ( مُنْتَهَى = akhir) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 56 kali dan *muntahâ* sendiri terulang tiga kali (QS. An-Nâzi'ât [79]: 44 dan QS. An-Najm [53]: 14, 42). Dan pecahannya digunakan di dalam berbagai bentuk, yaitu di dalam bentuk kata kerja yang terulang 49 kali, *ism fâ'il* disebutkan satu kali dan dua kali di dalam bentuk kata benda, yang akan dibahas di dalam entri ini.

Kata *muntahâ* yang dikaitkan dengan kata *sidrah* ( سِدْرَة ) di dalam QS. An-Najm [53]: 54 sehingga menjadi *sidratul muntahâ* ( سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى = sidratul muntaha) mengandung tiga pengertian: (1) berarti 'pohon sidrah di tempat pemberhentian', yakni tempat yang tidak dapat dilewati oleh malaikat atau suatu tempat yang tidak dapat dilewati oleh ruh-ruh; (2) menunjukkan pada sesuatu 'keadaan', seperti dinyatakan *sidratun 'inda muntahal 'ulûm* ( سِدْرَةٌ عِنْدَ مُنْتَهَى الْعُلُوْمِ = sidrah pada ilmu pengetahuan); dan (3) mengandung 'penyandaran sesuatu pada pemiliknya', seperti dinyatakan "sidrahnya Allah swt." Ulama berbeda pendapat mengapa dinamakan *sidratul muntahâ*. Menurut Ibnu Mas'ud, dikatakan *sidratul muntahâ* karena ia merupakan tempat berhentinya segala apa yang datang dari bumi dan langit. Menurut Ibnu Abbas, karena ia merupakan akhir atau tempat berhentinya ilmu para nabi. Kata Al-Dahhak, karena ia merupakan tempat berhentinya segala amal perbuatan. Kata Ka'ab, karena ia merupakan tempat berhentinya para malaikat dan para nabi. Kata Ar-Rabi bin Anas, karena ia merupakan tempat berhentinya arwah para syuhada dan orang-orang yang mengikuti sunnah Rasul. Kata Qatadah, karena ia merupakan tempat berhentinya arwah orang-

orang yang beriman. Sementara itu, sebagian ulama mengatakan bahwa karena ia merupakan pohon yang mencapai Arasy yang di dalamnya terhenti segala ilmu pada makhluk dan sebagian ulama lainnya mengatakan bahwa barang siapa yang mencapai tempat itu, maka ia telah sampai pada kemuliaan.

Adapun kata *muntahâ* di dalam QS. An-Najm [53]: 42 berarti 'tempat kembali' atau 'tempat yang dituju'. Artinya, Allah, di akhirat kelak, akan memberi balasan kepada setiap manusia yang berbuat baik mendapat pahala dan yang berbuat buruk mendapat siksa, demikian kata Al-Qurthubi. Di dalam riwayat Ubay bin Ka'ab dinyatakan bahwa maksud ayat *"Dan kepada Tuhanmulah (Muhammad) menjadi tempat kembali"*, adalah tidak boleh memikirkan (zat) Allah. Riwayat ini sejalan dengan riwayat Abu Hurairah yang menyatakan, *"Pikirkanlah ciptaan dan jangan memikirkan pencipta karena ia tidak terjangkau oleh pikiran"*. Di dalam hadits lain dinyatakan, *"Setan akan datang kepada salah seorang di antara kalian yang akan menanyakan tentang siapa yang menciptakan ini dan itu, dan apabila telah sampai menanyakan siapa yang menciptakan Tuhanmu, maka berlindunglah kepada Allah atas pertanyaan itu dan berhentilah membicarakannya"*. (H.R. Bukhari dan Muslim).

Di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 44, kata *muntahâ* berarti 'keputusan akhir', yakni Allah-lah yang menentukan keputusan akhir mengenai kapan terjadinya hari kiamat. Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir menafsirkannya dengan 'tempat akhir untuk mengetahui waktu terjadinya kiamat'. Pendapat ini didukung oleh firman Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 187, *"Katakanlah Muhammad, bahwa yang mengetahui hari kiamat adalah Tuhanku"* dan QS. Luqmân [31]: 34, *"Sesungguhnya di sisi Allah-lah pengetahuan tentang hari kiamat"*.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MUNTAQIMÛN ( مُنْتَقِمُوْنَ )

Kata *muntaqimûn* ( مُنْتَقِمُوْنَ ) adalah bentuk jamak dari kata *muntaqim* ( مُنْتَقِم ), yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *nûn, qâf,* dan *mîm*. Maknanya berkisar pada *tidak menyetujui sesuatu karena menilainya buruk*. Dari sini kemudian lahir makna *menyiksa*, karena yang tidak menyetujui dan menilai buruk sesuatu dapat mengancam, bahkan marah yang mengundangnya menyiksa.

Pakar bahasa Az-Zajjaj menulis bahwa kata *niqmat* yang terangkai dari ketiga huruf di atas, berarti *tidak menyenangi sesuatu disertai dengan kemarahan*. Dari sini kata *niqmat* ( نِقْمَة ) diartikan sebagai antonim *ni'mat* ( نِعْمَة ). Yang membalas kejahatan orang lain, sering kali dinamai *muntaqim*, dan karena biasanya yang demikian dilakukan setelah berlalunya kejahatan itu, maka *muntaqim* diartikan sebagai *Pembalas dendam*. Makna ini tentu mustahil bagi Allah swt.

Dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *muntaqim* (berbentuk tunggal). Yang ditemukan adalah bentuk jamak, yakni *muntaqimûn*, sebanyak tiga kali, juga kata kerja masa lalu sebanyak 6 kali ( نَقَمُوْا [*naqamû*]), dan sekali dalam bentuk kata kerja yang menunjuk masa datang ( يَنْتَقِم [*yantaqimu*]), yang merupakan berita ancaman bahwa Allah akan membalas. Semua yang disebut di atas mengacu kepada Allah swt. Baca misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 95). Di samping itu ditemukan dua ayat selain disebut di atas yang menunjuk kepada Allah dengan istilah *Dzû intiqâm* ( ذُو انْتِقَام [Pemilik Pembalasan]).

Penggunaan bentuk-bentuk jamak—tanpa adanya bentuk tunggal itu—memberi kesan bahwa Allah enggan/tidak suka menunjuk diri-Nya sendiri sebagai *Muntaqim*. Penggunaan bentuk jamak itu, mengisyaratkan bahwa pembalasan atau penyiksaan yang terjadi melibatkan, bahkan dilakukan oleh selain-Nya, walaupun diakui-Nya bahwa Dia *Dzû intiqâm* (Pemilik Pembalasan). Memang, penggunaan bentuk jamak yang menunjuk kepada Allah mengandung makna keterlibatan pihak lain bersama Allah dalam aktivitas yang ditunjuk, atau penugasan pihak lain untuk melakukan-Nya.

Hal lain yang perlu dicatat dalam rangka memahami sifat Allah ini adalah bahwa ayat-ayat yang menggunakan kata *muntaqimûn* semuanya berkaitan dengan pembalasan pada

Hari Kemudian. Perhatikan QS. As-Sajadah [32]: 22, QS. Az-Zukhruf [43]: 41, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 16). Memang, patron kata seperti *muntaqim*, menunjuk pelaku yang merencanakan melakukan sesuatu dan belum melakukannya.

Ancaman yang dikandung ayat-ayat di atas disampaikan setelah mereka berulang kali melakukan kejahatan, dan berulang kali pula Allah memaafkan mereka. Perhatikan kembali QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 di atas.

Jika demikian, Allah *al-Muntaqim*, adalah Dia yang tidak menyetujui kejahatan, tidak menyenanginya, serta benci dan murka terhadap pelakunya yang telah berulang-ulang kali diperingatkan. Allah mengancamnya dengan siksa, menugaskan pihak lain menyiksanya. Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUQARRABÎN ( مُقَرَّبِيْنَ )

Kata *muqarrabîn* berarti 'orang-orang yang didekatkan', jamak dari kata *al-muqarrab* ( الْمُقَرَّب ), bentuk *ismul-maf'ûl* ( إِسْمُ الْمَفْعُوْلِ ) dari kata *qarraba* ( قَرَّبَ ). Kata dasarnya adalah *qaruba – yaqrubu – qurb* dan *qurbân* ( قَرُبَ – يَقْرُبُ – قُرْبٌ و قُرْبَانٌ ), berarti 'dekat, mendekati, berdekatan dengan'. Kedekatan yang terkandung pada arti asalnya meliputi kedekatan dari segi tempat, waktu, nisbat, kedudukan, pemeliharaan, penjagaan, dan kemampuan. Kata-kata lain yang berkata dasar sama dengan *qaruba* di antaranya ialah *qarraba* ( قَرَّبَ ) yang berarti 'mendekatkan, mempersembahkan', *taqarraba* ( تَقَرَّبَ ) yang berarti 'berusaha mendekat kepada', *al-qurbah* ( الْقُرْبَة ), jamaknya adalah *qurubât* ( قُرُبَات ), *al-qarâbah* ( قَرَابَة ) yang berarti 'nasab/garis keturunan, kekerabatan, dan juga berarti seluruh amal kebaikan dan ketaatan yang dilakukan manusia untuk mendekatkan diri kepada Tuhan'. *Dzawul-qurbâ* ( ذَوُو الْقُرْبَى ) yang berarti 'famili dekat', *al-qarîb* ( الْقَرِيْب ), jamaknya *aqribâ'*, *aqârib* ( أَقْرِبَاءُ ، أَقَارِب ), 'yang dekat, baik dari segi tempat maupun waktu', *qurbân* ( قُرْبَان ) yang berarti 'yang dipersembahkan kepada Tuhan berupa binatang sembelihan atau lainnya', dan *qurbânul-malik* ( قُرْبَانُ الْمَلِكِ ), jamaknya *qarâbînuh* ( قَرَابِيْنُهُ ) yang berarti 'menteri-menteri raja atau orang-orang dekatnya'.

Arti lain dari kata yang berakar *q-r-b* ( ق – ر – ب ) adalah 'mencari dan mendatangi sumber air di malam hari', *qaraba – yaqrabu – qarab* ( قَرَبَ – يَقْرُبُ – قَرَبٌ ), 'mencari air di malam hari', sedangkan orang yang mencari air di malam hari disebut *qârib* ( قَارِب ). *Qârib* juga berarti 'sampan' dan 'perahu kecil'. Ada kata yang berakar sama tetapi maknanya lain, yaitu kata *qirab* ( قِرَب ) yang berarti 'gagang pedang'. Mungkin dapat dikembalikan kepada makna asal, yaitu dekat: gagang pedang itu berdekatan dengan mata pedangnya.

Kata *muqarrabîn* ( مُقَرَّبِيْن ) dan *muqarrabûn* ( مُقَرَّبُوْن ) di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 45, QS. An-Nisâ' [4]: 172, QS. Al-A'râf [7]: 114, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 42, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 11 dan 88, serta QS. Al-Muthaffifîn [83]: 21 dan 28.

Penyebutan *muqarrabîn* di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada arti asal, yaitu 'dekat, kedekatan', sama dengan penyebutan kata-kata lainnya yang berakar sama di dalam Al-Qur'an yang keseluruhannya disebut 96 kali.

*Muqarrabîn* di dalam Al-Qur'an menunjuk pada mereka yang didekatkan, dari segi kedudukan kepada yang mendekatkannya. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan *muqarrabîn* pada dua macam pengertian yaitu mereka yang dianggap dekat dengan Allah, dan mereka yang dekat dengan raja.

Mereka yang didekatkan pada Tuhan terbagi menjadi dua kelompok, yaitu malaikat dan manusia yang beriman yang taat kepada Tuhan. Para malaikat disebut *muqarrabîn* (QS. An-Nisâ' [4]: 172 dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 21) karena kedudukan mereka yang dekat dengan Tuhan, tidak membangkang dan takabur kepada Allah, melainkan tunduk dan taat menjalankan perintah Allah dan selalu menyembah-Nya. Kelompok manusia pilihan di kalangan orang yang beriman yang disebut *muqarrabûn* adalah mereka yang didekatkan pada Allah, pada pahala Allah dan kemulian-Nya, diangkat kedudukan

mereka melebihi makhluk lainnya, seperti Nabi Isa (QS. Âli 'Imrân [3]: 45) dan orang-orang Mukmin angkatan pertama *as-sâbiqûnal-awwalûn* ( السَّابِقُوْنَ الأَوَّلُوْنَ ) yang didekatkan pada Allah di sisi-Nya (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 11) pada hari Akhirat, berada di tempat kemuliaan-Nya, dan *muqarrabîn* juga menunjuk pada mereka yang didekatkan kepada Allah yang bersenang-senang minum dari mata air *tasnim* ( تَسْنِيْم ) di dalam surga (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 28).

Selain itu, *muqarrabîn* pada dua ayat yaitu QS. Al-A'râf [7]: 114 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 42 menunjuk pada tukang-tukang sihir raja Firaun. Kedua ayat tersebut menyebutkan upaya Firaun untuk dapat mengalahkan mukjizat Nabi Musa dengan menawarkan kepada tukang-tukang sihir jabatan tinggi dan upah besar. Firaun berjanji menjadikan tukang-tukang sihir itu sebagai *muqarrabîn*, orang-orang yang didekatkan kepada Firaun bila sihir mereka dapat menang melawan mukjizat Nabi Musa.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## MUQÎM ( مُقِيْم )

Kata *muqîm* adalah kata benda pelaku ( إِسْم فَاعِل = *ism fâ'il*) dari kata kerja *aqâma – yuqîmu – iqâmah* ( أَقَامَ – يُقِيْمُ – إِقَامَة ). Bersama dengan kata-kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 659 kali.

Di dalam pengertian bahasa, kata *muqîm* mungkin berasal dari *al-qiyâm* ( القِيَام ) dan mungkin juga dari *al-iqâmah* ( الإِقَامَة ). *Al-qiyâm* berarti 'tegak lurus', bisa juga berarti 'berhenti' dan 'tetap', sedangkan *al-iqâmah* artinya 'melanggengkan/mengabadikan' (*idâmah* = إِدَامَة ). Apabila arti bahasa dikaitkan dengan kata *muqîm* artinya 'orang yang menetap', memelihara kelangsungan suatu perbuatan. Sementara itu, *mustaqîm* ( مُسْتَقِيْم ) dari kata *istiqâmah* ( إِسْتِقَامَة ) berarti 'berdiri tegak atau lurus'. Maka, apabila dikatakan hidup dengan *istiqâmah*, maksudnya adalah 'tetap lurus mengikuti jalan Allah (taat asas)'.

Kata *aqâma – yuqîmu* ( أَقَامَ – يُقِيْمُ ) menurut Imam Al-Qurthubi, berarti 'menjalankan dengan bersinambung kewajiban shalat dengan memenuhi syarat dan rukunnya serta sunah-sunahnya secara tepat di dalam waktu yang telah ditentukan'. Penggunaan kata *aqâma – yuqîmu* yang banyak diikuti kata-kata *shalâh* ( صَلَاة ), *syahâdah* ( شَهَادَة ), *wazn* ( وَزْن ) artinya 'berusaha menjalankannya secara terus-menerus dan memeliharanya'. Juga ada kata *qâma* ( قَامَ ) yang berkaitan dengan shalat; konotasinya menunjukkan 'orang yang mendirikan shalat dengan malas' (QS. An-Nisâ' [4]: 142). Ayat ini menggambarkan sifat-sifat orang munafik karena mereka melakukannya dengan tujuan agar dilihat dan diperhatikan oleh orang lain (*riyâ'* = رِيَاء ).

Kata *qâma – yaqûmu* ( قَامَ – يَقُوْمُ ) artinya 'berdiri', lawannya duduk *qa'ada* ( قَعَدَ ) (QS. An-Naml [27]: 39). Ini menggambarkan kemampuan jin Ifrit ketika berhadapan dengan Nabi Sulaiman as. untuk mendatangkan singgasana Ratu Balqis dari negeri Saba' ke Palestina. Menurut Al-Ashfahani, "berdiri" ada beberapa macam. **Pertama**, berdirinya seseorang/pepohonan. Berdiri bisa karena ditundukkan (*taskhîr* = تَسْخِيْر ), seperti berdirinya pohon kurma adalah karena ditundukkan Allah. Artinya, semua itu atas izin dan kehendak-Nya. **Kedua**, berdiri karena ikhtiar atau usaha memilih, dan ini hanya berlaku bagi manusia. Seperti pertanyaan Allah sebagai sindiran kepada orang musyrik, "Apakah kamu hai orang musyrik yang lebih beruntung ataukah orang yang beribadah di waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedangkan ia takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhan-Nya" (QS. Âli 'Imrân [3]: 191, QS. An-Nisâ' [4]: 34, dan QS. Al-Furqân [25]: 64). Selanjutnya, berdiri untuk memelihara sesuatu, seperti menegakkan kebenaran karena Allah dengan cara menjadi/memberi kesaksian yang adil (QS. Âli 'Imrân [3]: 18, 75 dan 113, serta QS. Ar-Ra'd [13]: 33).

**Ketiga**, *qiyâm* ( قِيَام ) berarti 'menyengaja (*'azam* = عَزْم ) berbuat sesuatu', seperti QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, yang menjelaskan orang yang akan melakukan shalat, hendaknya berwudhu, atau tayamum jika tidak menemukan air.

Kata *muqîm* yang merupakan kata sifat dari kata *'adzâb* ( عَذَاب ) artinya 'kekal' atau 'abadi'.

Ini menunjukkan bahwa azab yang akan diterima orang-orang yang ingkar, kufur, zalim, dan musyrik adalah selama-lamanya. Demikian juga sebaliknya. Kata *muqîm* yang menjadi sifat dari kata *na'îm* ( نَعِيْم ) berarti 'kenikmatan yang kekal abadi'. Kenikmatan ini disediakan kepada orang-orang yang beriman, taat, dan beramal saleh. Adapun kata *muqîm* yang menjadi sifat dari kata *sabîl* ( سَبِيْل ) artinya 'tetap, tidak berubah-ubah'.

Di dalam bentuk kata *qayyim/qayyimah* ( قَيِّم/قَيِّمَة ), kata itu searti dengan kata *mustaqîm* yang penggunaannya lebih banyak berkaitan dengan kata *shirâth* ( صِرَاط= jalan) artinya lurus. *Ash-shirâtal-mustaqîm* ( الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ) artinya 'jalan yang lurus'. Jika pemeluknya konsisten mengikutinya maka mereka akan sampai kepada tujuan hidupnya. Kata *maqâm* ( ) artinya tempat berdiri (QS. Al-Baqarah [2]: 125, dan QS. Âli 'Imrân [3]: 97). Juga berarti kedudukan (QS. Al-Furqân [25]: 58, QS. Ash-Shaffât [37]: 164, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 26). Ada kalanya berarti kebesaran (QS. Ar-Rahmân [55]: 46 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 40).

Di dalam bentuk *qiyâmah* ( قِيَامَة ) yang disebut 70 kali, kata itu berarti 'peristiwa hari kiamat'. Menurut Al-Ashfahani, kiamat adalah bangkitnya manusia secara serentak (*duf'ah wâhidah* = دُفْعَة وَاحِدَة ). Kata yang semakna adalah *as-sâ'ah* ( السَّاعَة ) —bisa juga berarti 'masa'— disebut 48 kali di dalam Al-Qur'an.

Kata *taqwîm* ( تَقْوِيْم ) biasanya diartikan 'bentuk'. Kata ini menunjukkan arti kekhususan yang terdapat di dalam diri manusia dibanding hewan, yaitu berupa akal, kemampuan memahami, dan kemampuan berdiri tegak. Kemudian, kata *qaum* ( قَوْم ) pada mulanya berarti 'sekumpulan orang laki-laki, tidak termasuk orang perempuan'. Namun, penggunaannya sering berlaku untuk umum (QS. Al-Hujurât [49]: 11, QS. An-Nahl [16]: 64, 107, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 74, QS. Al-Mu'minûn [23]: 41, 44, 94, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 10). Selanjutnya di dalam bentuk *al-qayyûm* ( القَيُّوْم ) disebut 3 kali, artinya 'memelihara secara mandiri, tanpa memerlukan bantuan yang lain'. Kata ini menjadi sifat Allah, yang artinya 'Allah mengurus makhluk-Nya, yang meliputi ajal, amal, rezeki, dan lain-lain yang menjadi kebutuhan hidup manusia' (QS. Al-Baqarah [2]: 225, QS. Âli 'Imrân [3]: 2, dan QS. Thâhâ [20]: 111).

Kata *iqâmah* ( إِقَامَة ) lazim digunakan untuk panggilan pelaksanaan shalat yang dikumandangkan setelah azan. Artinya, dengan dikumandangkannya iqamat berarti shalat jamaah siap dilaksanakan. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## MUQÎT, AL ( المُقِيْت )

Kata *Muqît* ( مُقِيت ) terambil dari akar kata yang rangkaian huruf-hurufnya mengandung arti *genggaman, pemeliharaan, kekuasaan,* dan *kemampuan.* Dari sini, lahir makna-makna lain seperti *makanan* karena dengannya makhluk memiliki kemampuan serta dengannya pula terlaksana pemeliharaan atas dirinya.

Dalam Al-Qur'an kata *Muqît* hanya ditemukan sekali, yakni dalam firman-Nya:

مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا

*"Barang siapa yang memberikan syafa'at yang baik, niscaya dia akan memperoleh (pahala) darinya. Dan barang siapa memberi syafa'at yang buruk niscaya dia akan memikul bagian (dosa) darinya. Allah Muqîtâ (Mahakuasa) atas segala sesuatu."* (QS. An-Nisâ' [4]: 85).

Berbeda pendapat ulama tentang makna kata ini sebagai sifat Allah. Ada yang memahaminya dalam arti *Pemberi Rezeki,* yang mengantar kepada pemeliharaan jiwa raga makhluk, baik rezeki untuk jasmani maupun ruhani. Penganut pendapat ini, membedakannya dengan sifat *ar-Razzâq* ( الرَّزَّاق ) dengan berkata bahwa pada makna sifat *Muqît* terdapat penekanan dalam sisi *jaminan rezeki, bayak atau sedikit,* sedangkan tekanan pada sifat *ar-Razzâq* adalah pada berulang dan banyaknya penerima rezeki. Ada juga yang menyatakan bahwa Allah *al-Muqît* adalah Yang Mahakuasa memberi rezeki yang mencukupi seluruh makhluk-Nya. Pendapat ini

menggabung dua makna dari akar kata ini, yaitu makanan dan kekuasaan.

Ada lagi yang memahami kata *muqît* dalam arti *memelihara* dan *menyaksikan,* karena siapa yang memberi makan sesuatu, maka dia telah memeliharanya dari rasa lapar, sekaligus menyaksikannya.

Imam Ghazali mengemukakan dua kemungkinan arti. Yang pertama adalah *Pencipta, Pemberi serta Pengantar makanan ke jasmani dan ke ruhani.* Menurutnya kata ini berbeda dengan *ar-Razzâq,* dari sisi bahwa rezeki dapat mencakup makanan dan selainnya, seperti pakaian, kedudukan, dan lain-lain; sedang *al-Muqît* khusus pada makanan jasmani atau ruhani. Kemungkinan arti kedua adalah *Yang mengenggam, menguasai, lagi mampu.* Penguasaan mengharuskan adanya kudrat dan ilmu. Makna ini menjadikan sifat *al-Muqît* berbeda dengan kudrat dan ilmu, serta lebih luas cakupan maknanya dari masing-masing karena sifat *al-Muqît* adalah gabungan keduanya.

QS. An-Nisâ' [4]: 85, yang merupakan satu-satunya ayat yang menggunakan kata *al-Muqît,* dapat menampung pendapat-pendapat di atas.

Al-Biqa'i dalam tafsirnya mengemukakan bahwa ayat QS. An-Nisâ' [4]: 85 yang dikutip di atas, berbicara tentang janji Allah memberi bagian dari pahala bagi yang memberi syafa'at yang baik dan dosa untuk yang memberi syafa'at yang buruk; karena Allah Maha Menyaksikan, Maha Memelihara dan Mahakuasa untuk memberi makanan ruhani bagi jiwa dan kalbu, serta makanan lahir dan segala yang dibutuhkan oleh jasmani. Itu diberi-Nya kepada masing-masing sesuai kadar yang berhak mereka terima sebagai imbalan syafa'at masing-masing, yang baik atau yang buruk. Al-Qaffal juga berpendapat demikian. Allah kuasa memberi dan menyampaikan balasan ganjaran atau sanksi kepada yang melakukan syafa'at, sebagaimana yang bersangkutan memberi jasa yang baik atau sebaliknya kepada yang diberinya syafa'at. Allah juga Maha Menyaksikan, Maha Mengetahui keadaan yang memberi syafa'at–baik atau buruk–kemudian *memelihara* ganjaran dan balasan tersebut. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUQSITHÎN ( مُقْسِطِين )

Kata *muqsithîn* ( مُقْسِطِين ) adalah bentuk jamak dari *muqsith* ( مُقْسِط ); sebuah kata yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *qâf, sîn,* dan *thâ'.* Maknanya berkisar pada dua hal yang bertolak belakang. *Al-qisth* ( القِسْط ) berarti *adil,* dari sini lahir makna *bagian,* sedang *al-qasth* ( القَسْط ) antonim *adil,* yakni *aniaya.* Jika Anda berkata *qasatha* ( قَسَط ) maka ini berarti mengambil hak orang lain, dan dengan demikin pelakunya *qâsith* ( قاسِط ), yakni *berlaku aniaya* atau *menyimpang dari kebenaran.* QS. Al-Jinn [72]: 15 menegaskan bahwa "( وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا = *Adapun* al-qâsithûn, *maka mereka menjadi kayu api neraka Jahanam.*)"

Adapun jika Anda memberi bagian orang lain —yang memang merupakan haknya, atau yang sewajarnya ia terima— maka kata yang digunakan adalah *aqsatha* ( أقْسَط ), dan pelakunya dinamai *muqsith* dalam arti *pelaku keadilan.*

Dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *al-muqsith* (dalam bentuk tunggal), yang ditemukan adalah bentuk jamaknya, yaitu *muqsithîn,* sebanyak tiga kali, kesemua pelakunya adalah manusia. Tetapi walaupun kata *al-muqsith* tidak ditemukan, namun salah satu nama Allah ini, diisyaratkan oleh Al-Qur'an dengan firman-Nya:

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ

*"Allah menyatakan bahwa tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Qâ'iman bi al-qisth (Yang menegakkan keadilan). Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan demikian)"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 18).

Jika kata *al-muqsith* terambil dari kata *al-qasth,* yang berarti *bagian,* maka dipahami bahwa Allah *al-Muqsith* adalah Dia yang memberikan bagian/rezeki yang sesuai untuk tiap makhluk-Nya. Ada yang dilapangkan ada juga yang disempitkan. Makna ini sama dengan kandungan makna sifat *ar-Razzâq* ( الرَّزَّاق ). Ibnu al-Arabi

dalam tafsirnya *Ahkâm Al-Qur'ân* ketika menafsirkan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 yang menggunakan kata *tuqsithû* ( تُقْسِطُوا ), memahami kata tersebut dalam arti *memberi sebagian (rezeki yang diperoleh)*, bukan dalam arti *berlaku adil* sebagaimana populer diterjemahkan:

*"Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan* tuqsithû *(memberi sebagian hartamu) terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."*

Kebanyakaan ulama memahami kata *al-qisth* pada sifat yang menyandang nama-Nya ini dalam arti *adil*, hanya saja ada ulama yang mempersempit maksudnya, ada juga yang memperluasnya. Yang mempersempit, memahaminya dalam arti *syariat dan hukum-hukum yang ditetapkan Allah*, sama dengan maksud firman-Nya:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ

*"Sesungguhnya Kami telah mengutus para rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata, dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan al-qisth (keadilan)"* (QS. Al-Hadîd [57]: 25).

Allah *al-Muqsith* adalah Dia yang menetapkan hukum yang adil, dan Dia yang mengutus para nabi dan rasul agar keadilan dapat dirasakan dalam kehidupan nyata. Makna ini dikemukakan oleh Al-Qurthubi dalam bukunya *al-Asnâ'*. Tetapi pakar hukum ini, tidak mengemukakan alasan mempersempit makna sifat itu.

Makna lain dikemukakan oleh Imam Ghazali. *Hujjatul Islâm* ini, walau memahami kata *al-Muqsith* dalam arti Yang Maha Adil, tetapi membedakanya dengan sifat *al-'Adl* ( الْعَدْل ), yang juga disandang Allah swt.

Al-Ghazali menulis, *al-Muqsith* adalah "Yang memenangkan/membela yang teraniaya dari yang menganiaya. Kesempurnaan sifat ini adalah dengan menjadikan yang teraniaya dan menganiaya sama-sama rela. Ini tidak dapat dilakukan secara sempurna kecuali oleh Allah swt."

*Hujjatul Islâm* itu memberi ilustrasi dengan mengutip riwayat yang menyatakan bahwa kelak di Hari Kemudian, seorang teraniaya datang mengadukan seseorang kepada Allah, sambil menuntut haknya. Tetapi karena yang diadukan tidak memiliki ganjaran amal kebajikan yang dapat dialihkan kepada yang teraniaya, dia meminta agar dosa yang teraniaya dipikul oleh yang menganiayanya. Allah swt. memerintahkan sang penuntut melihat ke atas, yang ternyata adalah istana-istana dengan berlian dan mutu manikam. Ia bertanya: *Untuk siapa istana-istana itu?* Allah menjawab: *Untuk yang mampu membayar harganya!* Dia kembali bertanya: *Siapa yang mampu?* Allah menjawab: *Engkau dengan memaafkan saudaramu ini.* Demikian Allah swt. yang bersifat *al-Muqsith* itu memutuskan perselisihan dengan hasil yang menyenangkan kedua pihak.

Pandangan Al-Ghazali ini—hemat penulis—didukung oleh penggunaan kata *al-qisth* yang berarti *adil*. Perhatikan lah antara lain QS. Al-Hujurât [49]: 9.

Menengahi/mendamaikan dua kelompok Mukmin yang bertikai adalah wajib. Tetapi apabila satu pihak enggan mengikuti ketentuan Ilahi, maka penengah dapat menindaknya, dan jika mereka patuhi, maka penengah harus menengahi mereka lagi—tapi harus diingat, kali ini ditekankan agar upaya tersebut dilakukan secara adil —karena si penengah sebelumnya telah terlibat dalam memaksanya memenuhi ketentuan. Perlu diingat juga, bahwa upaya menengahi mereka pertama kali, walaupun juga harus dengan adil, tetapi tidak dikemukakan secara tersurat. Upaya kedua amat perlu untuk dikemukakan secara tersurat, karena penengah telah terlibat langsung menindak mereka yang enggan patuh. Selanjutnya, setelah perintah berbuat adil itu, ditekankan lagi perintah *wa aqsithû* ( وَأَقْسِطُوا ). Kata ini tentu berbeda dengan perintah adil pertama. Ia dapat diartikan dengan perintah berlaku adil dalam segala hal, termasuk upaya إِصْلَاح *(ishlâh)*/mendamaikan, tetapi lebih

baik jika dipahami seperti dikemukakan Al-Ghazali di atas, yakni mencari dan menemukan apa yang dinamai *win-win solution* sehingga keduanya puas dengan hasil penengahan (mediasi) itu. Memang berlaku adil dapat ditetapkan, tetapi belum tentu diterima secara baik dan menyenangkan pihak-pihak yang berselisih.

Perhatikan juga firman-Nya menyangkut perlakuan terhadap anak-anak yatim: (QS. An-Nisâ' [4]: 3). Anda baca bahwa perlakuan yang dituntut adalah perlakuan atas dasar *qisth,* yakni perlakuan yang menyenangkan semua pihak. Demikian juga (QS. Al-Baqarah [2]: 282). Ayat ini menggunakan kata *aqsath,* karena keadilan yang dihasilkannya adalah keadilan yang memuaskan kedua belah pihak yang bertransaksi itu. Hal serupa ditemukan pada QS. Al-Ahzâb [33]: 5, serta Ar-Rahmân [55]: 9.

Memutuskan perselisihan, atau bertindak adil yang memuaskan semua pihak, adalah sesuatu yang amat sempurna lagi amat terpuji, karena itu pula Rasul saw. diperintahkan agar jika orang Yahudi datang kepada beliau meminta diputuskan perselisihan mereka, maka beliau dapat menerima atau menolak permintaan itu, tetapi bila memilih untuk menerima:

فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ

*"Maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan al-qisth (adil) dan diterima baik oleh kedua belah pihak) sesungguhnya Allah menyukai al-muqsithîn (orang-orang yang adil)"* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 42).

Allah Maha Adil, tetapi di samping itu Dia juga *Muqsith,* ketika menghadapi sekian banyak hamba-hamba-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUQTADIR ( مُقْتَدِر )

Kata *muqtadir* ( مُقْتَدِر ) seakar dengan kata *Qâdir* ( قَادِر ). Kandungan maknanya pun sejalan dengan *qâdir,* tetapi karena ia memiliki huruf yang berlebih dari kata *qâdir,* maka para pakar bahasa—berdasarkan kaidah "penambahan huruf menunjukkan penambahan makna"—menyatakan bahwa makna yang dikandung oleh kata *muqtadir* lebih dalam dan kuat dibandingkan dengan kata *qâdir.*

Kata *muqtadir* ditemukan sebanyak tiga kali dalam Al-Qur'an, dan dalam bentuk jamak, *muqtadirûn* ( مُقْتَدِرُوْن ), satu kali. Kesemuanya menunjuk kepada Allah swt., dan konteksnya pun dapat dikatakan—sebagaimana kata *qâdir*—berkaitan dengan kekuasaan-Nya menjatuhkan sanksi kepada para pembangkang. Perhatikan firman-firman-Nya dalam QS. Al-Qamâr [54]: 42) dan Al-Kahfi [18]: 45).

Hanya sekali kata *muqtadir* dikemukakan dalam konteks orang-orang bertakwa, tetapi ini untuk kehidupan ukhrawi nanti, dan agaknya tertuju kepada mereka yang tadinya tertindas di dunia ini, sebagaimana terbaca pada ayat-ayat yang mendahuluinya. (Baca QS. Al-Qamar [54]: 54-55).

Pakar tafsir al-Biqa'i ketika menafsirkan ayat ini menjelaskan bahwa *Muqtadir* bermakna: "Dia yang memiliki kekuasaan menyeluruh yang mencapai batas yang tidak mungkin diraih oleh selain Allah swt." Nama mulia ini—tulisnya—memiliki rahasia khusus dalam mengatasi orang-orang yang berlaku aniaya.

Dari ayat-ayat yang menggunakan kata ini dapat diambil beberapa kesimpulan, antara lain bahwa *muqtadir* (demikian juga *Qâdir* dan *Qâdirûn* [ قَادِرُون ]) adalah sifat-sifat Allah Yang Mahakuasa itu, tetapi kodrat dan kekuasan yang ditunjuk oleh sifat ini, lebih banyak ditujukan kepada para pembangkang dan orang tidak beriman, sebagai ancaman atau siksa kepada mereka, atau untuk menghalangi niat buruk dan penindasan terhadap orang-orang lemah. Ini sejalan dengan sifat *al-Qawiyy* ( اَلْقَوِيّ ).

Tentu saja kekuasaan Allah meliputi segala sesuatu, dan dapat dianugerahkan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Dia Mahakuasa, sehingga jika khayalan melepas busur panahnya untuk mencapai ujung kekuasaan-Nya, atau pikiran dipusatkan mengembara menuju angkasa kodrat-Nya, atau hasrat hati dipicu guna mendalami hakikat sifat kekuasan-Nya, maka semua akan gagal dan kembali tak berdaya.

Segala sesuatu menyerah kepada-Nya, semua berada dalam genggaman tangan-Nya. Tetapi Dia adalah kepuasan bagi yang miskin dan lemah, kemulian bagi mereka yang dipandang hina dan rendah. Dia tenaga dan daya bagi yang lemah serta pertolongan dan perlindungan bagi yang tertindas. Betapa agung kekuasan-Nya yang kita lihat, tetapi betapa kecil yang terlihat itu dibanding yang dimiliki-Nya. Betapa menakjubkan kodrat-Nya yang kita rasakan, tetapi itu hanya sekelumit dari hakikat kodrat yang disandang-Nya. (Baca juga entri *Qâdir*). Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ M. Quraish Shihab ❖

## MÛSÂ ( مُوسَى )

Musa adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah swt. yang bergelar *ulû al-'azm* ( أُولُو الْعَزْم ). Nama Musa di dalam Al-Qur'an disebut 136 kali. Namanya disebut di dalam berbagai konteks, tetapi yang paling banyak adalah di dalam konteks pembicaraan mengenai Firaun, salah seorang penguasa Mesir yang amat dikenal keangkuhan dan kekejamannya.

Berbeda dengan penjelasan tentang nabi-nabi dan rasul-rasul lainnya, Al-Qur'an menjelaskan kisah Nabi Musa as. di dalam banyak ayat dan penjelasannya pun lebih rinci.

Secara garis besar kisah Musa di dalam Al-Qur'an meliputi penjelasan mengenai hal-hal berikut.

**Pertama**, keterangan mengenai latar belakang keadaan masyarakat ke tempat Musa akan diutus, yakni masyarakat Bani Israil yang tertindas akibat perlakuan sewenang-wenang dan tindakan diespotisme dari penguasa mereka yang bergelar Firaun, serta janji Allah memberikan pertolongan kepada Bani Israil tersebut (QS. An-Naml [27]: 12, QS. Al-'Ankabût [29]: 39, QS. An-Nâzi'ât [79]: 17, dan QS. Al-Qashash [28]: 4–6).

**Kedua**, keterangan tentang Nabi Musa as. tidak berapa lama setelah dilahirkan, oleh ibunya ia dimasukkan ke dalam peti dan dihanyutkan ke dalam sungai Nil agar terhindar dari kekejaman Firaun yang ketika itu memerintahkan untuk membunuh setiap bayi laki-laki yang lahir di kalangan Bani Israil. Akan tetapi, dengan kuasa Tuhan, Musa selamat dan dipungut oleh istri Firaun yang merasa iba kepadanya sehingga memohon kepada suaminya, Firaun, agar diperkenankan mengasuh Musa. Demikianlah, akhirnya Musa diasuh dan dididik di lingkungan istana Firaun, tetapi tetap disusui oleh ibunya karena ia sama sekali tidak ingin menyusu pada ibu-ibu susu yang disediakan oleh Firaun (QS. Al-Qashash [28]: 7–13 serta QS. Thâhâ [20]: 37–41).

**Ketiga**, Musa diberi ilham dan hikmah sebagai persiapan untuk menjadi nabi dan rasul (QS. Al-Qashash [28]: 14).

**Keempat**, Musa secara tidak sengaja membunuh salah seorang dari pengikut Firaun yang berbuat aniaya terhadap kaumnya. Akibat perbuatan itu Musa amat menyesal dan memohon taubat kepada Tuhannya (QS. Al-Qashash [28]: 15–19).

**Kelima**, Musa meninggalkan Mesir menuju Madyan dan di sana ia bertemu dengan dua orang gadis penggembala yang menurut ahli tafsir adalah dua orang putri Nabi Syuaib as. Ketika itu keduanya sedang mengambil air untuk memberi minum ternak mereka, lalu Musa membantunya. Sebagai upah membantu kedua putri tersebut, ayah kedua wanita itu, Syuaib as. menikahkan Musa dengan salah seorang putrinya itu (QS. Al-Qashash [28]: 20–28).

**Keenam**, Musa menerima wahyu dari Allah swt. di Bukit Thûr. Kumpulan wahyu itu kemudian diberi nama Kitab Taurat untuk didakwahkan kepada Bani Israil, termasuk kepada golongan Firaun yang sesat (QS. Al-Qashash [28]: 29, 30, dan 43 serta QS. Thâhâ [20]: 9–16).

**Ketujuh**, sebagai seorang rasul, Musa juga mendapat mukjizat dari Allah swt. mukjizat yang diterimanya ada dua macam, yaitu [1] berupa tongkat yang bisa berubah menjadi ular dan [2] tangannya yang dapat bersinar putih cemerlang tanpa cacat sebagai obat bila ia merasa takut (QS. Al-Qashash [28]: 31–32 serta QS. Thâhâ [20]: 17–23).

**Kedelapan**, permohonan Musa kepada Allah agar Harun, saudaranya, diangkat menjadi pembantunya dalam melaksanakan dakwah. Selanjutnya, keduanya pergi menjumpai Firaun dan di antara mereka terjadi dialog tentang Tuhan yang hasilnya membuat murka Firaun (QS. Al-Qashash [28]: 33–37, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 32–51, dan QS. Thâhâ [20]: 42–56).

**Kesembilan**, uraian mengenai keangkuhan dan kesombongan Firaun. Firaun mengaku bahwa dirinya Tuhan dan menyuruh pembesar-pembesarnya membangun untuk dirinya sebuah menara yang tinggi agar dapat melihat Tuhannya Musa (QS. Al-Qashash [28]: 38–42, QS. Al-Mu'minûn [23]: 26, QS. Az-Zukhruf [43]: 51–54, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 29).

**Kesepuluh**, Musa ternyata mampu menundukkan tukang-tukang sihir Firaun melalui mukjizatnya, yang berupa tongkat itu; bahkan, mereka pada akhirnya beriman kepada Allah dan mengikuti ajaran Musa as. (QS. Al-A'râf [7]: 116–123, QS. Al-Qashash [28]: 57–76, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 32–51).

**Kesebelas**, setelah mampu mengalahkan ahli-ahli sihir Firaun, Musa dan pengikutnya semakin mendapat tekanan dari pihak Firaun. Akan tetapi, Musa tak henti-hentinya menyuruh kaumnya bersabar menghadapi penganiayaan Firaun. Karena kesewenang-wenangan Firaun sudah melampaui batas, Musa as. memanjatkan doa agar Firaun dan pengikutnya diberi azab dan Allah swt. pun mengabulkan doa tersebut. Kerajaan Firaun dilanda krisis keuangan, negeri Mesir ditimpa berbagai bencana berupa musim kemarau yang panjang lalu diikuti banjir besar, kemudian wabah penyakit. Pengikut Firaun mendatangi Musa as. memohon agar azab yang mereka derita segera berakhir dengan janji mereka akan beriman. Musa as. pun mengabulkan permintaan pengikut Firaun, memohonkan agar Allah swt. mencabut azab-Nya. Akan tetapi, setelah azab mereka dicabut, mereka pun kembali ingkar (QS. Al-Mu'minûn [23]: 26, QS. Az-Zukhruf [43]: 51–54, QS. Yûnus [10]: 88–89, dan QS. Al-A'râf [7]: 130–135).

**Kedua belas**, melihat orang-orang yang berpihak kepada Musa semakin hari semakin bertambah banyak, termasuk ahli-ahli sihirnya, Firaun menjadi semakin murka kepada Musa dan pengikutnya. Oleh karena itu, Firaun melakukan pengejaran terhadap Musa dan pengikutnya, tetapi Allah menyelamatkan mereka dengan membuat laut terbelah dua sehingga mereka dapat berjalan di tengahnya. Ketika Musa dan pengikutnya selamat sampai ke seberang sementara Firaun dan tentaranya masih berada di tengah laut, Allah pun menyatukan kembali laut tersebut sehingga mereka semua mati tenggelam (QS. Thâhâ [20]: 77–79, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 63–68, dan QS. Yûnus [10]: 90–92).

**Ketiga belas**, setelah selamat dari pengejaran Firaun dan tentaranya, Musa as. membawa pengikutnya menuju *Bait Al-Maqdis* di Palestina. Di tengah perjalanan, yaitu ketika mereka berada di Gurun Sinai yang tandus dan gersang, para pengikutnya meminta Musa as. agar memohon kepada Allah swt. untuk menaungi mereka dari teriknya panas matahari. Allah pun menaungi mereka dengan awan sehingga terhindar dari sengatan matahari selama dalam perjalanan itu. Selain itu, pengikutnya juga meminta Musa as. agar berdoa memohon makanan dan minuman. Permintaan ini pun dikabulkan Allah swt. seperti dikisahkan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 160 dan QS. Al-Baqarah [2]: 61.

**Keempat belas**, Musa as. memohon agar Allah swt. mengizinkan dirinya melihat zat-Nya. Allah swt. mengatakan bahwa ia tidak akan sanggup melihat-Nya. Kemudian Allah swt. menyuruh Musa memandang ke arah sebuah bukit; jika bukit itu tetap tegak, itu berarti Musa dapat melihat-Nya. Namun, begitu Musa memandang ke bukit yang ditunjukkan Tuhan, bukit itupun hancur berkeping-keping. Bahkan, Musa sendiri pingsan beberapa saat. Setelah itu, Musa memohon ampun kepada Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 143). Selanjutnya, Allah swt. menyatakan telah memilih Musa sebagai penyampai risalah dan kepadanya diberikan batu

tulis yang berisi pelajaran (QS. Al-A'râf [7]: 144–145).

Selain dikaitkan dengan Firaun, kisah Musa di dalam Al-Qur'an juga disebut di dalam pembicaraan tentang Qarun, salah seorang dari Bani Israil yang memiliki harta kekayaan yang berlimpah. Meskipun kaya, Qarun dikenal sangat kikir di dalam mengeluarkan sedekah untuk fakir miskin sehingga Allah swt. menjadi murka kepadanya. Qarun dengan seluruh hartanya musnah ditelan bumi melalui bencana yang ditimpakan Allah swt., sebagaimana dikisahkan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 76–82.

Nama Musa juga diungkap di dalam pemberitaan mengenai Nabi Khidir as. Nabi Khidir adalah orang yang banyak dianugerahi ilmu dan hikmat oleh Allah swt. Oleh karena itu, Allah swt. menyuruh Musa datang kepadanya untuk banyak belajar, seperti diuraikan di dalam QS. Al-Kahfi, surah ke-18. ❖ *Musda Mulia* ❖

## MUSAMMÂ ( مُسَمًّى )

Kata *musammâ* ( مُسَمًّى ) adalah *ism maf'ûl* dari *sammâ* ( سَمَّى ) – *yusammî* ( يُسَمِّي ) – *tasmiyatan* ( تَسْمِيَةً ) yang menunjuk pada makna 'menamai', 'menetapkan' atau 'menentukan'. Kata itu berasal dari akar kata *samâ* ( سَمَى ) – *yasmû* ( يَسْمُوْ ) – *sumuwwan* ( سُمُوًّا ) yang menunjuk pada makna dasar 'tinggi'. Langit, awan, atap, dan semua yang memanjang di ketinggian disebut *samâ'* ( سَمَاء ). Hujan juga disebut *samâ'* ( سَمَاء ) karena turun dari tempat yang tinggi. Kemudian kata *ism* ( إِسْم ) dan segala bentuk *tashrif*-nya yang asalnya—menurut umumnya para ahli bahasa— dari *simwun* ( سِمْوٌ ), huruf *waw* di akhir kata dibuang, kemudian ditambah *hamzah washal* di awalnya, dipakai dalam arti 'nama'. Dinamai demikian karena nama itu merupakan atribut dan tanda bagi yang memiliki nama tersebut, sehingga dengan nama itu ia mudah diketahui sebagaimana sesuatu itu sangat mudah dilihat dan diketahui karena berada di ketinggian.

Di dalam Al-Qur'an, kata *sammâ* ( سَمَّى ) dan semua kata bentukannya ditemukan sebanyak 381. Kata *musammâ* ( مُسَمًّى ) sendiri terulang sebanyak 21 kali, semuanya didahului oleh kata *ajal* ( أَجَل ) sebagai rangkaian *shifat-maûshûf*, *ajal musammâ* ( أَجَل مُسَمًّى ) dan semuanya menunjuk pada makna 'waktu yang telah ditentukan' dengan konteks pembicaran yang berkisar pada hal-hal berikut:

1. Menunjuk pada perjanjian muamalah yang tidak tunai seperti jual-beli, utang piutang dan sewa-menyewa untuk jangka waktu tertentu. Jika orang-orang Mukmin melakukan transaksi muamalah semacam itu maka diperintahkan untuk mencatatnya. Namun, perintah itu menurut umumnya mufasir bukan bersifat wajib, tetapi hanya sifatnya *irsyâdiy* ( إِرْشَادِي = 'himbauan') supaya dapat menguatkan persaksian dan lebih menghilangkan keraguan.
2. Menunjuk pada umur makhluk yang telah ditentukan seperti umur manusia, umur dunia, umur langit, umur peredaran matahari dan bulan yang semuanya memiliki waktu yang telah ditentukan, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 2. Said bin Jubair meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa yang dimaksud *ajalan* ( أَجَلاً ) adalah 'kematian' dan *ajalan musammâ* ( أَجَلاً مُسَمًّى ) adalah 'akhirat'. Pendapat senada juga diriwayatkan dari Mujahid, Ikrimah, Al-Hasan, Qatadah, Ad-Dahhak, Zaid bin Aslam, Atiyyah, As-Suddi, Muqatil bin Hayyan, dan lain-lain. Di samping itu, Al-Hasan juga mengemukakan riwayat lain yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *ajalan* ( أَجَلاً ) adalah masa antara kelahiran dan kematian; sedangkan, *ajalan musammâ* ( أَجَلاً مُسَمًّى ) adalah masa antara kematian dan kebangkitan. Dengan kata lain, kedua penafsiran itu menunjuk secara khusus pada umur manusia dan secara umum pada umur dunia yang telah ditentukan. Selanjutnya, yang khusus berkaitan dengan ajal manusia dapat dilihat pada QS. Al-An'âm [6]: 60, QS. Hûd [11]: 3, QS. Ghâfir [40]: 67, dan lain-lain. Yang berkaitan dengan langit dan bumi serta peredaran matahari dan bulan yang akan

berhenti dan hancur pada waktu yang telah ditentukan dapat dilihat pada QS. Ar-Rûm [30]: 8, QS. Al-Ahqâf [46]: 3, QS. Ar-Ra'd [13]: 2, QS. Luqmân [31]: 29, dan lain-lain.

3. Menunjuk pada ganjaran siksaan atas dosa-dosa manusia yang tidak segera diterima oleh pelakunya di dunia, tetapi diberi tempo sampai batas waktu yang telah ditentukan, yakni hingga manusia meninggal dunia. Misalnya, disebutkan di dalam firman-Nya QS. An-Nahl [16]: 61, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Thâhâ [20]: 129, dan sebagainya.
4. Menunjuk pada proses kejadian manusia yang tinggal di dalam perut ibunya selama jangka waktu tertentu sesuai yang dikehendaki oleh Allah swt. sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5.
5. Menunjuk pada kebolehan memanfaatkan binatang *al-hadyu* ( الْهَدْيَ ) seperti mengendarai dan mengambil air susunya hingga waktu yang ditentukan, yaitu pada hari nahar atau hari penyembelihan, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 33. Yang dimaksud *al-hady* adalah binatang (unta, lembu, kambing, biri-biri) yang dibawa ke Ka'bah untuk mendekatkan diri kepada Allah, disembelih di Tanah Haram dan dagingnya dihadiahkan kepada fakir miskin dalam rangka ibadah haji.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MUSAWWAMAH ( مُسَوَّمَة )

Kata *musawwamah* ( مُسَوَّمَة ) adalah *ism maf'ûl* dari *sawwama–yusawwimu–taswîm* ( تَسْوِيْم – يُسَوِّمُ – سَوَّمَ ). Kata tersebut terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – wâw – mîm*. Makna dasar akar kata tersebut, ada yang mengatakan 'menjauh untuk mengembala'. Ada juga yang mengatakan 'tanda' kemudian dipakai dalam arti 'menggembala' karena gembalaan itu meninggalkan tanda atau bekas. Ibnu Faris, mengatakan makna dasar akar kata tersebut adalah 'menuntut sesuatu' dari makna ini kemudian dipakai dalam arti 'tawar menawar dalam jual beli', dan 'mengembala' karena di dalamnya mengandung makna tuntutan. Menuntut sesuatu dari seseorang berarti membebaninya, sehingga kata ini juga mengandung makna 'beban' dan dari sini juga lahir makna 'tanda' karena tanda itu adalah sesuatu yang melekat, sehingga seolah-olah menjadi beban bagi yang memilikinya. Kemudian dari makna 'beban' lahir makna 'siksaan' lalu berkembang lagi dan lahir makna 'mati', seperti dalam ucapan orang-oran Yahudi kepada Nabi Muhammad saw., *assâmu 'alaikum* ( السَّامُ عَلَيْكُم = kematian atas kamu atau mudah-mudahan kamu mati).

Di dalam Al-Qur'an, segala bentuk derivasi akar kata ini terulang sebanyak 15 kali dengan bentuk *fi'l mudhâri'* sebanyak 6 kali, bentuk *ism maf'ûl, musawwamah* ( مُسَوَّمَة ) sebanyak 3 kali, bentuk *ism fâ'il, musawwimîn* ( مُسَوِّمِيْنَ ) satu kali, dan sisanya dalam bentuk *sîmâ* ( سِيْمَى ) yang *mudhâf* kepada *dhamîr hum, sîmâhum* ( سِيْمَاهُم ) sebanyak 5 kali.

Penggunaan dalam bentuk *fi'il* menunjuk pada dua makna. **Pertama**, makna siksaan. Makna ini dipakai di dalam konteks siksaan yang ditimpakan Firaun kepada Bani Israil, seperti membunuh anak laki-laki mereka, mempermalukan wanita-wanita mereka dan sebagainya dan bentuk yang digunakan adalah *"yasûmûnakum sûal 'adzâbi"* ( يَسُوْمُوْنَكُم سُوْءَ الْعَذَابِ = Ia [Firaun] menimpakan/menyiksa kalian dengan azab yang seburuk-buruknya), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 49. Juga, di dalam konteks siksaan kepada Bani Israil secara umum hingga akhir zaman di mana disebutkan bahwa Allah mengutus orang yang akan menimpakan azab yang paling buruk hingga akhir zaman (QS. Al-A'râf [7]: 167), azab yang dimaksud ada yang mengatakan pajak yang dipungut oleh Nabi Musa as. selama 7 tahun atau 13 tahun menurut salah satu pendapat. Setelah itu, mereka berada di bawah kekuasaan dan tekanan raja-raja Yunani, kemudian raja-raja Kasydani, kemudian raja-raja Kaldani lalu di bawah kekuasaan Nasrani, kemudian ketika Islam datang, di masa Nabi Muhammad saw. mereka dibawa *dzimmah* Islam dengan dikenakan pembayaran *jizyah* (pajak keamanan).

Musawwamah

**Kedua**, makna 'menggembala ternak' sebagaimana terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 10. Ayat tersebut berbicara dalam konteks nikmat Allah yang di antaranya adalah diturunkannya hujan yang menyebabkan tumbuhnya, rerumputan, pepohonan dan tumbuh-tumbuhan lainya yang kemudian menjadi makanan bagi binatang ternak.

Selanjutnya, penggunaan dalam bentuk *ism maf'ûl musawwamah* ( مُسَوَّمَةً ) dipakai di dalam dua konteks. **Pertama**, dalam konteks kesenangan syahwat yang menghiasi manusia berupa wanita, anak-anak, harta yang banyak berupa emas, perak, *al-khailul musawwamah* ( الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ = kuda yang memiliki tanda), binatang ternak, dan kebun (QS. Âli 'Imrân [3]: 14). **Kedua**, dalam konteks siksaan yang ditimpakan kepada kaum Luth dengan dibalik negerinya, yang di atas ke bawah, dan dihujani dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi. Batu tersebut *musawwamah* ( مُسَوَّمَةً = memiliki tanda) di dalam QS. Hûd [11]: 83 dan QS. Adz-Dzâriyât [51]: 34.

Ada beberapa penafsiran dari *al-khailul musawwamah* ( الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ = kuda yang memiliki tanda) di dalam QS. Âli 'Imrân tersebut. Ada yang menafsirkan dengan 'kuda yang gemuk dan baik', ada juga dengan 'kuda yang terlatih yang diberi tanda khusus', ada juga dengan 'kuda yang dilepas untuk merumput', yang lain dengan 'kuda yang berbintik putih di kaki dan dahinya', yang lain lagi dengan 'kuda yang terkenal di berbagai kota', dan sebagainya. Yang jelas, semua penafsiran tersebut menunjukkan pada kuda yang baik atau kuda pilihan.

Adapun *"hijâratan musawwamah"* ( حِجَارَةً مُسَوَّمَةً = batu bertanda) yang menghujani kaum Nabi Luth as. sebagai azab baginya atas kedurhakaannya. Ada yang menafsirkannya dengan 'batu yang memiliki tanda berupa cap stempel', ada juga yang mengatakan di atas batu-batu itu tertulis nama masing-masing orang yang menjadi sâsarannya dan jenis batu itu tidak sama dengan jenis batu yang ada di atas bumi. Adapun, Al-Farra' mengatakan tanda batu itu adalah warna merah dan hitam. Sedangkan, Ka'ab mengatakan tanda itu berupa warna merah dan putih.

Kemudian bentuk *ism fâ'il, musawwimîn* ( مُسَوِّمِيْنَ ) yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 125, berkaitan dengan malaikat yang membantu orang-orang yang beriman di dalam peperangan melawan musuh, disebutkan bahwa jika mereka sabar dan bertaqwa lalu musuh datang menyerbu secara tiba-tiba maka bukan saja hanya dibantu dengan 3000 malaikat sebagaimana disebutkan pada ayat sebelumnya, bahkan 5000 malaikat yang *musawwimîn* ( مُسَوِّمِيْنَ = memakai tanda). Kata *musawwimîn* ( مُسَوِّمِيْنَ ) dengan wazan *ism fâ'il* tersebut adalah menurut *qirâah* (bacaan) Abu Amr, Ibnu Katsir, dan Asim. Sedangkan, menurut *qirâah* Ibnu Amir, Hamzah, Al-Kasaiy, dan Nafi dibaca dengan wazan *ism maf'ûl, musawwamîn* ( مُسَوَّمِيْنَ ). Ulama berbeda dalam menafsirkan kata tersebut, ada yang menafsirkan bahwa malaikat tersebut, dirinya dikenal dengan memakai tanda khusus dan kudanya juga diberi tanda khusus, ada juga yang menafsirkan *musawwimîn* ( مُسَوِّمِيْنَ ) dengan *mursalîn* ( مُرْسَلِيْنَ = terlepas) dalam arti kuda-kuda mereka terlepas dan tergiring ke tengah-tengah pertempuran. Yang menafsirkan dengan "tanda" mengatakan bahwa tanda yang dipakai oleh para malaikat tersebut adalah serban putih yang terurai di antara kedua bahunya, kecuali Malaikat Jibril, ia memakai serban kuning sebagaimana warna serban yang dipakai oleh sahabat Nabi saw., Zubair bin Awwam ketika berperang.

Selanjutnya, bentuk *sîmâ* ( سِيْمَى ) yang *mudhâf* kepada *dhamîr hum, sîmâhum* ( سِيْمَاهُمْ ) digunakan pada konteks pembicaraan:

1. Orang-orang yang diprioritaskan untuk dibantu, di antaranya orang-orang fakir yang tidak meminta-minta, sehingga orang-orang yang tidak mengenal mereka menyangkanya sebagai orang kaya. Orang-orang fakir tersebut dapat diketahui melalui tanda-tanda atau sifat-sifat khusus yang mereka miliki (QS. Al-Baqarah [2]: 273). Mujahid mengatakan tanda-tanda tersebut adalah mereka memiliki sifat

khusyuk dan tawadhu'. Menurut Ibnu Zaid adalah kesederhanaan di dalam berpakaian. Selanjutnya, menurut As-Suddi adalah kesan yang tergambar di wajahnya sebagai orang yang kekurangan. Al-Qurthubi menambahkan, kesan itu berupa warna kekuning-kuningan di mukanya yang menggambarkan kurang tidur pada malam hari karena beribadah dan banyak berpuasa pada siang hari.

2. Tanda-tanda yang dimiliki oleh sahabat-sahabat Nabi saw., yaitu di antaranya tercermin bekas sujud di wajah mereka (QS. Al-Fath [48]: 29). Ulama juga berbeda dalam menafsirkan tanda bekas sujud tersebut. Ada yang menafsirkannya bahwa di akhirat wajahnya putih berseri-seri. Ada juga yang mengatakan bahwa tanda itu bukan hanya di akhirat, tetapi juga di dunia. Ciri tersebut ada yang mengatakan muka mereka kekuning-kuningan, ada juga yang mengatakan muka mereka kelihatan seperti orang sakit padahal tidak sakit, tetapi itu pengaruh kurang tidur dan banyak shalat pada malam hari. Ada lagi yang mengatakan bahwa tanda itu adalah sifat khusyu' dan tawadhu' yang mereka miliki, ini merupakan pendapat Mujahid. Ibnu Mansur pernah bertanya kepada Mujahid bahwa apakah tanda itu berupa bekas yang ada antara kedua matanya? Mujahid menjawab bahwa bukan itu dan boleh jadi ada orang yang bekas semacam itu terdapat dimukanya sebesar lutut kambing, tetapi ia memiliki hati yang keras bagaikan batu. Jadi tanda itu berupa *nûr* yang tercermin di mukanya yang lahir dari kekhusyukannya. Ini sejalan dengan Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah di dalam Sunannya *"man katsurat shalâtuhû bil laîli hasuna wajhuhû bin nahâri"* ( مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ = barang siapa yang banyak shalatnya pada malam hari maka mukanya baik/berseri-seri di siang hari).

3. Tanda-tanda orang munafik, di mana diisyaratkan bahwa mereka itu memiliki tanda-tanda khusus (QS. Muhammad [47]: 30). Menurut Anas, setelah ayat ini turun maka tidak ada lagi orang munafik yang tidak diketahui oleh Nabi saw.

4. Tanda-tanda orang-orang berdosa dan penghuni neraka di akhirat nanti dan tanda-tanda penghuni surga (QS. Al-A'râf [7]: 46 dan 48 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 41). Tanda-tanda tersebut sebagaimana disebutkan pada ayat lain ialah muka penghuni neraka berwarna hitam; sedangkan, muka penghuni surga putih berseri-seri. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## MUSHALLÂ ( مُصَلًّى )

Kata *mushallâ* berasal dari kata *shallâ – yushallî – shalâh* ( صَلَّى – يُصَلِّي – صَلَاةٌ ) yang menurut bahasa berarti 'doa', sedangkan menurut istilah (agama Islam) berarti 'perbuatan dan ucapan tertentu yang dimulai dengan *takbîratul-ihram* dan diakhiri dengan salam'. Kata *mushallâ* adalah *ismul-makân* ( إِسْمُ الْمَكَانِ ) yang di dalam pemakaian bahasa Arab berarti tempat. Kata itu telah masuk ke dalam bahasa Indonesia dan berarti tempat shalat kaum Muslim yang ukurannya lebih kecil dari masjid.

Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125 yang artinya "...jadikanlah sebagian makam Ibrahim itu tempat shalat...."

Terkait dengan QS. Al-Baqarah [2]: 125 yang memuat kata *mushalla* di atas, di dalam sebuah hadits riwayat Abu Hatim dari Jabir bin Abdullah dikatakan, ketika Rasulullah saw. mengerjakan haji, dia didampingi oleh Umar bin Al-Khaththab. Ketika thawaf di Ka'bah dan sampai di makam Ibrahim, Umar bertanya kepada Rasululah saw., apakah boleh shalat di makam Ibrahim as. tersebut. Rasulullah saw. menjawab bahwa ia mengharapkan tidak demikian. Pada hari itu juga, sebelum terbenam matahari, turunlah ayat di atas, menjelaskan shalat di sekitar makam Ibrahim tersebut. Setelah Rasulullah saw. selesai melaksanakan thawaf, beliau menuju makam Ibrahim dan melaksanakan shalat dua rakaat dekatnya. Setelah itu, barulah ia membacakan ayat yang baru turun tersebut dan bagi orang-orang yang

telah selesai melaksanakan thawaf disunatkan untuk melaksanakan shalat dua rakaat di dekat makam Ibrahim tersebut.

Terhadap esensi makam Ibrahim itu sendiri terdapat perbedaan pendapat di antara ulama. Ada yang mengatakan, makam Ibrahim tersebut adalah sebuah batu tempat berdirinya Ibrahim as. ketika membangun Ka'bah. Sampai saat ini batu tersebut tetap berada di samping Ka'bah. Umat Islam disunatkan untuk melaksanakan shalat sunat dua rakaat di sekitarnya setiap selesai melaksanakan thawaf. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Abbas, Ibnu Jarir, Qatadah, dan lain- lain. Riwayat lain menjelaskan bahwa makam Ibrahim itu adalah tanah haram seluruhnya. Menurut Atha, makam Ibrahim adalah tempat wukufnya para jamaah haji, yaitu 'Arafah, Muzdalifah, serta tempat melontar (Mina). Terlepas dari perbedaan pendapat para sahabat di atas, yang pasti, Rasulullah saw. senantiasa melaksanakan shalat sunat di dekat makam Ibrahim sehabis melaksanakan thawaf. Bahkan, diperkuat oleh sabda beliau, pada rakaat pertama di dalam shalat sunat tersebut dibaca Surah Al-Ikhlâsh dan pada rakaat kedua dibaca Surah Al-Kâfirûn. Shalat sunat ini dilakukan oleh para sahabat dan generasi Muslim berikutnya, sesuai dengan petunjuk beliau, sampai sekarang.

Dengan demikian, makam Ibrahim yang dimaksudkan oleh ayat di atas lebih tepat diartikan sebagai makam (tempat berdirinya) Ibrahim as. waktu membangun Ka'bah. Oleh Al-Qur'an dianjurkan agar tanah di sekitar tempat itu dijadikan *mushallâ* (tempat shalat). Dianjurkannya makam Ibrahim itu dijadikan *mushallâ*, didasarkan pada ayat di atas yang menurut sebab turunnya ayat diawali oleh pertanyaan Umar bin Khaththab.

❖ *Abd. Karim Hafid* ❖

## MUSHAWWIR ( مُصَوِّر )

*Mushawwir* ( مُصَوِّر ) adalah *isim fail* dari kata *shawwara – yushawwiru – tashwiran* ( صَوَّرَ – يُصَوِّرُ – تَصْوِيْرًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata yang berasal dari akar kata *shawara* ( صَوَرَ ) disebut 28 kali dalam Al-Qur'an, yakni kata *shawwara* ( صَوَّرَ ) disebut tiga kali (QS. Al-A'râf [7]: 11, QS. Ghâfir [40]: 64 dan QS. At-Taghâbun [64]: 3), *yushawwiru* ( يُصَوِّرُ ) satu kali (QS. Âli 'Imrân [3]: 6), *shûrah* ( صُوْرَة ) satu kali (QS. Al-Infithâr [82]: 8), *al-mushawwir* ( المُصَوِّر ) satu kali (QS. Al-Hasyr [59]: 24), *shuwar* ( صُوَر= jamak dari *shûrah*) dua kali (QS. Ghâfir [40]: 64 dan QS. At-Taghâbun [64]: 3), dan *ash-shur* ( الصُّوْر ) 10 kali (QS. Al-An'âm [6]: 73, QS. Al-Kahfi [18]: 99, QS. Thâhâ [20]: 102, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, dan sebagainya).

Secara leksikal, *shûrah* berarti "bentuk, sifat, dan jenis". Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *shûrah* adalah sesuatu yang dapat dilukiskan oleh penglihatan, yang membedakannya dengan sesuatu yang lain. *shûrah* ada dua macam. **Pertama**, *shûrah* yang dapat diindra, baik oleh manusia maupun hewan, seperti *shûrah* manusia, kuda, himar, dan unta. **Kedua**, *shûrah* yang abstrak, yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang tertentu, seperti gambaran manusia dari segi kemampuan akal, kreativitas, dan imajinasinya. Kedua macam *shûrah* ini diisyaratkan di dalam firman Allah berikut ini, yakni: pada QS. Al-A'râf [7]: 11, yang menginformasikan tentang penciptaan manusia dan pembentukannya (di dalam rahim); pada QS. Ghâfir [40]: 64, disebutkan tentang pembentukan manusia dengan sebaik-baik bentuk dan penganugerahan rezeki kepadanya, yang harus disyukurinya. Selanjutnya di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 8 disebutkan bahwa "Allah bisa saja jika Ia menghendaki menyerupakan bentuk kamu sesuai dengan bentuk yang di kehendaki." *Mushawwir* adalah salah satu dari nama dan sifat Allah swt. (*asmâ'ul-husnâ*). Maksudnya adalah bahwa Allah swt. adalah penyusun bentuk-bentuk segala yang ada dengan sebaik-baiknya dan keadaan yang khas yang membedakannya dengan yang lain. Kata ini disebut berangkai dengan *asmâul-husnâ* yang lain, yakni *Khâlik*, dan *Bâri'*. Al-Ghazali di dalam *Al-Maqshad Al-Asna, fi Syarhil-Asmâil-Husnâ* menyebutkan bahwa *khâlik*, *bâri'* dan *mushawwir* adalah sinonim yang semuanya berarti "pen-

cipta". Namun, ketiga nama itu ada perbedaannya: *khâlik* adalah Tuhan sebagai perencana, *bâri'* adalah Tuhan sebagai yang mewujudkan sesuai dengan rencana itu, dan *mushawwir* adalah Tuhan sebagai pembentuk wujud tersebut. (lihat entri KHÂLIQ, -AL, BÂRÎ, -AL, MUSHAWWIR, -AL.

Adapun kata *ash-shûr* yang secara bahasa berarti "sangkakala" (*al-qarnu*), menurut Al-Ashfahani adalah sejenis tanduk yang ditiup. Kata ini digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan situasi dan kondisi manusia pada saat sangkakala ditiup yang menandai datangnya Hari Kiamat. Al-Qur'an menggambarkan situasi dan kondisi saat itu sebagai berikut:

a). Semua penghuni langit dan bumi terkejut (QS. An-Naml [27]: 87). Menurut para ahli tafsir, ini adalah tiupan pertama yang dinamakan *nafkhatul-faza'* ( نَفْخَةُ الْفَزَعِ = tiupan menakutkan), kemudian diikuti dengan *nafkhatush-sha'q* ( نَفْخَةُ الصَّعْقِ = tiupan kematian), kemudian setelah itu *nafkhatun-nusyûr minal-qubûr* ( نَفْخَةُ النُّشُوْرِ مِنَ الْقُبُوْرِ = tiupan kebangkitan dari kubur).
b). Tidak ada lagi pertalian nasab pada hari itu yang berguna karena hilangnya rasa kasih sayang akibat dahsyatnya ketakutan, serta tidak lagi sempat saling bertanya karena masing-masing sibuk dengan dirinya masing-masing (QS. Al-Mu'minûn [23]: 101).
c). Manusia datang berkelompok-kelompok (QS. An-Naba' [78]: 18).
d). Orang-orang yang berdosa dikumpulkan di padang Makhsyar dengan muka yang biru muram (QS. Thâhâ [20]: 102). ❖ *Salahuddin* ❖

## MUSHÎBAH ( مُصِيْبَةٌ )

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, asal makna kata *mushîbah* ( مُصِيْبَةٌ ) adalah lemparan *ar-ramyah* ( رَمْيَةٌ ), kemudian digunakan untuk pengertian bahaya, celaka, atau bencana dan bala. Al-Qurthubi mengatakan, *mushîbah* ialah apa saja yang menyakiti dan menimpa diri orang Mukmin, atau sesuatu yang berbahaya dan menyusahkan manusia meskipun kecil. Untuk menguatkan pengertian tersebut, Al-Qurthubi

*Apa saja yang menyakiti orang Mukmin disebut musibah dan harus dihadapi dengan kesabaran.*

mengemukakan hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ikrimah bahwa lampu Nabi saw. pernah mati pada suatu malam. Lalu, beliau membaca: *innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn* ( إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ = Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan sesungguhnya kepada-Nyalah kami kembali). Para sahabat bertanya: 'Apakah ini termasuk musibah hai Rasulullah?' Nabi menjawab, "Ya, apa saja yang menyakiti orang Mukmin disebut musibah."

Kata *mushîbah* ( مُصِيْبَةٌ ) di dalam Al-Qur'an disebut 10 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156, QS. Âli 'Imrân [3]: 165, QS. An-Nisâ' [4]: 62, 72, QS. Al-Mâ'idah [5]: 106, QS. At-Taubah [9]: 50, QS. Al-Qashash [28]: 47, QS. Asy-Syûrâ [42]: 30, QS. Al-Hadîd [57]: 22, dan QS. At-Taghâbun [64]: 11.

Kata *mushîbah* ( مُصِيْبَةٌ ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156 disebut oleh Allah sesudah menyebutkan bermacam-macam cobaan yang diberikan-Nya kepada umat manusia berupa ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan.

Adapun kata *mushîbah* ( مُصِيْبَةٌ ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 165 berhubungan dengan *mushîbah* (kekalahan) yang dialami oleh orang-orang Mukmin pada peperangan Uhud. Pada firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 62, berhubungan dengan musibah yang menimpa orang-orang munafik akibat perbuatan mereka sendiri. Kata

*mushîbah* ( مُصِيبَة ) pada Ayat 72 di dalam surah yang sama berkaitan dengan sikap sebagian orang Islam yang suka berlambat-lambat pergi ke medan pertempuran. Bila ternyata pasukan kaum Muslimin mengalami *mushîbah* (kekalahan), mereka berkata, "Sesungguhnya Tuhan telah menganugerahkan nikmat kepada saya karena saya tidak ikut berperang bersama-sama mereka."

Firman Allah di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 106 berhubungan dengan musibah kematian yang menimpa seseorang di dalam perjalanan. *Mushîbah* ( مُصِيبَة ) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 47 berhubungan dengan musibah (azab) yang menimpa orang-orang kafir akibat perbuatan mereka sendiri. Jadi, kata *mushîbah* ( مُصِيبَة ) di sini lebih tepat diartikan dengan azab. Kata *mushîbah* ( مُصِيبَة ) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 30 berkaitan dengan musibah yang menimpa diri seseorang akibat perbuatan mereka sendiri. Namun, ditekankan pada akhir ayat itu bahwa Allah memaafkan sebagian besar kesalahan mereka, sementara di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 22 Tuhan menjelaskan bahwa musibah (bencana) yang terjadi di bumi atau menimpa diri seseorang telah dicatat Allah di dalam kitab (*lauh mahfûzh* = لَوْحٌ مَحْفُوظٌ ) sebelum musibah itu terjadi. Jadi, sudah lebih dahulu diketahui Allah. Adapun di dalam QS. At-Taghâbun [64]: 11 Allah menjelaskan bahwa suatu musibah tidak akan terjadi kecuali dengan izin Allah. ❖ *Hasan Zaini* ❖

## MUSHTHAFAIN ( مُصْطَفَيْن )

Kata *mushthafain* ( مُصْطَفَيْن ) adalah bentuk jamak dari *mushthafâ* ( مُصْطَفَى ); *ism maf'ûl* ( إِسْمُ مَفْعُوْلٍ = kata objek) dari *ishthafâ-yashthafî-ishthifâ'an* ( اِصْطَفَى-يَصْطَفِي-اِصْطِفَاء ). Maknanya adalah 'jernih' atau 'bersih dari campuran'; lawan kata dari *kadar* ( كَدَر = keruh). Makna dasar tersebut, kemudian berkembang menjadi, antara lain 'memilih' karena di dalamnya terdapat sesuatu yang bersih atau karena mengandung kegiatan memisahkan sesuatu dari yang lain sehingga tidak bercampur. Dalam kata bersayap, disebutkan:

يَا اِبْنَ مُلُوْكٍ وَرَثُوْا الْأَمْلَاكَا ؛ خِلَافَةَ اللهِ الَّتِي أَعْطَاكَا ؛ لَكَ اصْطَفَاهَا وَلَهَا اصْطَفَاكَا

*(yâ ibna mulûkin waratsûl amlâkâ * khilâfatallâhil latî a'thâkâ * lakash thafâhâ wa lahash thafâkâ)*

*"Wahai putra para raja ahli waris kerajaan * Allah telah memberikan khilâfah kepada Anda * Anda dipilih untuk mendapatkannya dan khilâfah itu dipilih untuk Anda."*

Salah satu artinya yang lain lagi adalah 'sahabat karib' karena merupakan teman pilihan dari sejumlah teman yang lain; juga 'bahagia' karena bersih dari berbagai kesulitan; 'cerah' karena bersih dari awan yang menghalangi sinar matahari, seperti kalau dikatakan *yaumun shafwân* ( يَوْمٌ صَفْوَان ); 'rampasan perang yang khusus bagi panglima' karena pillihan dari harta rampasan; 'unta yang banyak susunya' karena merupakan pilihan pemiliknya; 'induk ayam yang tidak bertelur lagi' karena seolah-olah bersih dari beban untuk bertelur.

Dalam Al-Qur'an, *ishthafâ* dan kata-kata lain yang seakar dengannya, terulang 18 kali; dalam bentuk *mushthafain* satu kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 47; dalam bentuk *ishthafâ* ( اِصْطَفَى= memilih) sebelas kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 130, 132 dan 247, QS. Âli 'Imrân [2]: 33 dan 42 (dua kali), QS. Al-A'râf [7]: 144, QS. An-Naml [27]: 59, QS. Fâthir [35]: 32, QS. Ash-Shâffât [35]: 153, dan QS. Az-Zumar [39]: 3; dalam bentuk *yashthafî* ( يَصْطَفِي = memilih) sekali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 75; dalam bentuk *ashfâ* ( أَصْفَى = memilihkan) dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 40 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 16; dalam bentuk *mushaffâ* ( مُصَفًّى = yang jernih) sekali, yaitu pada QS. Muhammad [47]: 15; *ash-shafâ* ( الصَّفَا =bukit Safa) sekali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158; dan dalam bentuk *shafwân* ( صَفْوَان = batu licin), yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264.

*Mushthafain* ( مُصْطَفَيْن = orang-orang pilihan) di dalam QS. Shâd [38]: 47 berkaitan dengan Nabi Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub. Mereka adalah *mushthafain* ( مُصْطَفَيْن =orang-orang pilihan) karena, sebagaimana disebutkan pada ayat

sebelumnya, pada diri mereka terdapat sesuatu yang *shafiy* ( صَفِيٌّ = suci), yaitu perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu-ilmu yang tinggi. Kecuali itu, mereka juga telah disucikan Allah dan diberi akhlak yang tinggi dengan selalu mengingatkan manusia akan kehidupan akhirat. Di dalam ayat itu, mereka juga disebut sebagai *al-akhyâr* ( الأَخْيَارُ = orang-orang pilihan) karena pada diri mereka terdapat *khair* ( خَيْرٌ =kebaikan).

Untuk lebih jauh memahami pengertian kata *mutsthafain,* dapat dilihat penggunaan kata kerjanya, yaitu *ishthafâ yashthafi* ( اِصْطَفَى يَصْطَفِي ) di dalam Al-Qur'an. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 130 dan 132, *ishthafâ* digunakan berkaitan dengan Nabi Ibrahim dan anak-anaknya, yaitu Nabi Ismail dan Nabi Ishaq, serta cucunya yaitu Nabi Ya'qub as. Mereka dipilih secara khusus oleh Allah karena ketika disuruh patuh (*islâm*) kepada Allah, mereka langsung memenuhinya dan berpesan kepada anak-cucu mereka agar selalu menyembah dan tidak mati kecuali dalam keadaan berserah diri kepada-Nya. *Ishthafâ* juga digunakan berkaitan dengan Thalut yang dipilih Allah menjadi raja bagi Bani Israil (QS. Al-Baqarah [2]: 247). Alasan pemilihan Thâlut sebagai raja adalah keluasan ilmunya dan kekuatan fisiknya. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 33, *ishthafâ* digunakan berkaitan dengan Nabi Adam, Nuh, keluarga Ibrahim, dan keluarga 'Imrân. Di dalam lanjutan ayat, disebutkan, istri 'Imrân bernazar akan mempersembahkan putra yang sedang dikandungnya untuk mengabdi di Baitul Maqdis. Setelah lahir, anaknya diberi nama Maryam dan ia mendoakan agar Maryam dan keturunannya terhindar dari godaan setan. Selanjutnya, pada Ayat 42 QS. Âli 'Imrân [3] disebutkan, bahwa malaikat datang kepada Maryam dan menyampaikan bahwa Allah memilihnya untuk mengandung Nabi Isa as. meskipun tidak memunyai suami. Tampaknya, Maryam menjadi manusia pilihan Allah karena memiliki kelebihan dari segi ibadah, yaitu sebagai pengkhidmat di Baitul Maqdis. Adapun penggunaan *ishthafâ* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 144 berkaitan dengan Nabi Musa as. Di dalam QS. Fâthir [35]: 32, *ishthafâ* berkaitan dengan orang-orang yang mewarisi kitab Allah, yang menurut jumhur ulama seperti disebutkan Al-Qurthubi, adalah umat Islam, umat Muhammad. Allah memilih salah satu dari tiga kategori, yaitu *sâbiqu bil-khairât.* Ketiga kelompok itu adalah yang berikut. **Pertama,** disebut *zhâlim li nafsihî* ( ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ = orang yang menganiaya dirinya) karena di samping melaksanakan ajaran agama, juga lebih banyak melakukan perbuatan yang melanggar. **Kedua,** disebut *muqtashid* ( مُقْتَصِدٌ = tengah-tengah) karena pelaksanaan ajaran agamanya berimbang. **Ketiga,** disebut *sâbiqun bil-khairât* ( سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ = bersegera di dalam melakukan kebaikan). Bahkan, *itsthafâ* juga digunakan untuk malaikat, yaitu yang secara khusus dipilih Allah sebagai utusan-Nya dalam menyampaikan wahyu kepada para nabi dan rasul-Nya (S. Al-Hajj [22]: 75).

Di dalam pemaparan ayat-ayat di atas, tampaknya penggunaan kata *ishthafâ* selalu digunakan Allah untuk hamba-hamba-Nya yang memiliki sifat-sifat yang suci dan baik, baik dari golongan manusia maupun malaikat, golongan manusia biasa maupun para rasul Allah. Satu-satunya umat yang dipilih Allah dengan menggunkan kata *ishthafâ* di dalam Al-Qur'an hanyalah umat Muhammad saw., seperti disebutkan di atas. Nabi Muhammad saw. juga adalah *mushthafâ* (orang pilihan) Allah sebagaimana diriwayatkan Al-Laits:

النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَفْوَةُ اللهِ وَمُصْطَفَاهُ وَالْأَنْبِيَاءُ الْمُصْطَفَوْنَ

*(An-Nabiy shallallâhu 'alihî wasallam shafwatullâh wa mushthafâhu wal-anbiyâ' al-mushtafûn)*
*Nabi saw. adalah sahabat karib Allah dan orang pilihan-Nya dan para nabi juga adalah orang-orang pilihan Allah).* ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## MUSTA'ÂN ( مُسْتَعَانٌ )

Kata *musta'ân* adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata *ista'âna – yasta'înu - istî'ân/istî'ânah – musta'în – musta'ân* ( اسْتَعَانَ – يَسْتَعِيْنُ – إِسْتِعَانٌ/إِسْتِعَانَةٌ – مُسْتَعِيْنٌ – مُسْتَعَانٌ ), turunan dari huruf-huruf *'ain, wâw,* dan *nûn* ( ع – و – ن ) yang menunjukkan makna

'menolong' atau 'membantu'. Makna ini kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'pelayan' ( عَوْنٌ/مُعِيْنٌ ) karena memberikan bantuan; 'tanah yang disirami hujan' *al-'awân* ( العَوَان ) karena membantu untuk menumbuhkan tanaman; dan sebagainya. Menurut Al-Ashfahani, di dalam *Al-Mufradât fî Gharîbil-Qurân*, ada sejumlah kata yang seakar dengan *musta'ân*, tetapi memunyai makna yang berbeda, yaitu *'awân* ( عَوَان= umur sedang); *'awânah* ( عَوَانَة= pohon kurma yang tinggi); *'ânah* ( عَانَة= sekawanan keledai liar, rambut di bawah perut). Kata *'awân* ( عَوَان = umur sedang) juga sering dikonotasikan dengan perang yang selalu bergolak seakan-akan diremajakan terus-menerus.

Penggunaan kata *musta'ân* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an ditemukan 11 kali dan *musta'ân* sendiri terdapat di dua tempat, yakni QS. Yûsuf [12]: 18 dan Al-Anbiyâ' [21]: 112. Kata lain yang seakar dengan *musta'ân* di dalam Al-Qur'an adalah di dalam bentuk kata kerja, yaitu sekali di dalam bentuk lampau (*mâdhi*), *a'âna* ( أَعَانَ = menolong) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 4; satu kali di dalam bentuk sekarang (*mudhâri'*), *nasta'în* ( نَسْتَعِيْنُ = Kami memohon pertolongan) di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5; tiga kali di dalam bentuk perintah (*amr*]: *ista'înû* ( اسْتَعِيْنُوْا = kalian mintalah pertolongan) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 45 dan 153, Al-A'râf [7]: 128; *ta'âwanû* ( تَعَاوَنُوْا = saling tolong menolonglah) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2; *a'înû* ( أَعِيْنُوْا = kalian tolonglah) di dalam QS. Al-Kahf [18]: 95; dan *'awân* ( عَوَان= setengah umur) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 68.

Kata *ista'ân* ( اسْتَعَان = permintaan pertolongan), sebagai kata dasar dari *musta'ân*, di dalam Al-Qur'an seluruhnya digunakan untuk meminta pertolongan kepada Allah. Karena itu, untuk meminta pertolongan selain kepada Allah tidak digunakan *ista'ân* ( اسْتَعَان ), tetapi yang digunakan adalah *a'âna* ( أَعَانَ ), seperti di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 95. Karena itu pulalah pihak yang pantas disebut sebagai *musta'ân* (yang dimintai pertolongan) hanyalah Allah swt. Hal ini didasarkan pada dua kali kata *musta'ân* di dalam Al-Qur'an yang semuanya berkedudukan sebagai kata sifat bagi Allah. Hal tersebut senada pula dengan firman Allah di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5, *"Iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în"* ( إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ = Hanya Engkaulah yang kami sembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan). Allah memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk selalu meminta pertolongan kepada-Nya ketika menghadapi tantangan yang berat, khususnya di dalam menyampaikan ajaran-Nya kepada umat manusia. Cara yang diperintahkan Allah untuk memohon pertolongan-Nya ketika menghadapi berbagai tantangan itu adalah dengan penuh kesabaran dan melalui shalat meskipun hal itu sangat berat kecuali bagi orang-orang yang benar-benar tunduk kepada-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 45, 163 dan Al-A'râf [7]: 128).

Kata *musta'ân* di dalam Al-Qur'an digunakan berkaitan dengan kisah Nabi Ya'qub as., ayah Nabi Yusuf as. (QS. Yusuf [12]: 18) dan Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 112). Kaitannya dengan Nabi Ya'qub adalah ketika itu beliau sangat menyayangi anaknya, Yusuf, melebihi kasih sayangnya kepada putranya yang lain sehingga membuat iri mereka. Karena iri, mereka berusaha mencelakakan Yusuf. Pada suatu ketika, mereka meminta izin kepada ayahnya untuk mengajak Yusuf dengan maksud mencelakainya. Mereka lalu membawa Yusuf ke suatu daerah yang jauh dan memasukkannya ke dalam sumur yang dalam. Setelah itu, mereka kembali melapor kepada ayahnya dengan membawa baju Yusuf yang berlumuran darah dan mengatakan bahwa Yusuf telah meninggal diterkam binatang buas. Karena tidak percaya, Nabi Ya'qub mengatakan, *"Wallâhul musta'ânu 'alâ mâ tashifûn"* ( وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ = Hanya Allah yang dimintai pertolongan untuk mengetahui kebenaran berita apa yang kalian [putra-putraku] sampaikan).

Adapun pemakaian *musta'ân* bagi Nabi Muhammad saw. adalah ketika menyampaikan ajarannya kepada orang kafir. Beliau hanya sebagai penyampai bahwa tidak ada tuhan selain Allah; ia tidak mengetahui kapan orang

yang mengingkarinya akan diazab dan tidak memaksa mereka untuk mengikutinya. Kalaupun mereka mempertanyakan dan meminta lebih dari tugasnya, Nabi saw. hanya dapat memohon pertolongan kepada Allah terhadap perlakuan kepada dirinya.

Dari pemaparan ayat-ayat di atas dapat dinyatakan bahwa kata *musta'ân* merupakan salah satu sifat Allah, yaitu sebagai yang dimintai pertolongan satu-satunya, meskipun tidak termasuk di dalam *al-asmâ'ul-husnâ*. Sifat itu harus diyakini sepenuhnya oleh orang-orang yang beriman sehingga selalu tegar di dalam menghadapi setiap tantangan dan cobaan. Apalagi bagi orang yang beriman, pernyataan menjadikan Allah sebagai satu-satunya tempat meminta pertolongan, selalu diikrarkan sekurang-kurangnya tujuh belas kali dalam sehari, yaitu ketika menunaikan shalat lima waktu.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## MUSTAKBIR ( مُسْتَكْبِر )

Kata *mustakbir* adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *istakbara yastakbiru istikbâran mustakbirun* ( اِسْتَكْبَرَ يَسْتَكْبِرُ اِسْتِكْبَارًا مُسْتَكْبِرٌ ), berakar dari huruf-huruf: *kâf, bâ',* dan *râ'* menunjukkan arti 'besar' lawan dari 'muda dan kecil'. Namun, sebagian ulama berpendapat bahwa makna asal dari kata ini adalah 'keengganan' dan 'ketidaktundukan'. Jadi, Allah yang bersifat *mutakabbir* ( مُتَكَبِّر ) adalah Dia yang enggan menganiaya hamba-hamba-Nya. Makna denotatif itu kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'agung', karena memiliki kedudukan yang besar; dan 'anak sulung', karena ia adalah anak tertua atau terbesar; "pemimpin" karena memiliki kekuasaan yang besar. *Al-mustakbir* berarti orang yang memiliki sifat *kibr* (kesombongan), yakni manusia yang merasa pada dirinya terdapat keistimewaan lebih daripada orang lain, atau orang yang memandang dirinya lebih besar daripada orang lain. Perbuatan *al-mustakbir* disebut *istikbâr* ( اِسْتِكْبَار ) dan kata yang menunjukkan perbuatan itu disebut *istakbara* ( اِسْتَكْبَرَ ). Al-Qurthubi mengatakan bahwa yang dinamakan *mustakbir* (orang sombong) adalah orang yang sengaja tidak mau tahu perintah Allah dan rasul-Nya. Bahkan, mereka lebih memilih memperturutkan hawa nafsunya. Orang yang enggan menaati Allah dan menyembah-Nya.

Kata *mustakbir* ( مُسْتَكْبِر ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 161 kali dan kata *mustakbir* sendiri terulang enam kali, yakni QS. An-Nahl [16]: 22 dan 23; QS. Al-Mu'minûn [23]: 67; QS. Luqmân [31]: 7; QS. Al-Jâtsiyah [45]: 8; dan QS. Al-Munâfiqûn [63]: 5. Yang berakar dari kata *istakbara* berulang 29 kali, antara lain QS. Al-Baqarah [2]: 34.

Penggunaan kata *mustakbir* dan kata *istakbara* di dalam Al-Qur'an ditujukan kepada Iblis dan manusia. Sifat *istikbâr* yang dimiliki oleh Iblis digambarkan di dalam Al-Qur'an ketika Allah memerintahkan semua makhluk tunduk (sujud) kepada Adam as. perintah itu dilaksanakan oleh mereka kecuali Iblis, ia enggan bersujud (QS. Al-Baqarah [2]: 34 dan QS. Shâd [38]:74). Keengganan dan *istikbâr* Iblis diperlihatkan kerena ia merasa lebih mulia (lebih besar kedudukannya) daripada Adam as. dengan berkata: *"Aku diciptakan dari api, sedangkan Adam diciptakan dari tanah"* (QS. Shâd [38]: 75).

Sifat *istikbâr* yang dimiliki manusia, pada umumnya ditujukan kepada orang yang enggan dan mendustakan rasul Allah dan ajaran yang dibawanya, yakni: [1) sikap *istikbâr* orang kafir dan orang munafik terhadap Rasulullah Muhammad saw. dan Al-Qur'an, seperti mengingkari hari akhirat dan ke-Esaan Allah (QS. An-Nahl [16]: 22), berpaling dari Al-Qur'an dan mengucapkan perkataan keji terhadapnya (QS. Al-Mu'minûn [23]: 67; QS. Luqmân [31]: 7; QS. Al-Jâtsiyah [45]: 8, 31; QS. Al-Munâfiqûn [63]: 5; QS. Az-Zumar [39]: 59; dan QS. Fushshilat [41]: 38); [2) sikap *istikbâr* orang Yahudi terhadap rasul-rasul Allah dan kitab-kitab yang dibawanya (QS. Al-Baqarah [2]: 87); [3) sikap *istikbâr* orang Nasrani yang enggan menjadi hamba Allah Yang Maha Esa dan menganggap bahwa Tuhan itu tiga (QS. An-Nisâ' [4]: 173); [4) sikap *istikbâr* kaum 'Ad terhadap Nabi Shaleh as. yang mendustakan

bukti kerasulannya (sapi betina) dengan membunuh sapi tersebut (QS. Al-A'râf [7]: 75 – 76 dan QS. Fushshilat [41]: 15); [5) sikap *istikbâr* kaum Madyan terhadap Nabi Syu'aib yang tidak mengindahkan ajarannya untuk bersikap adil di dalam takaran (QS. Al-A'râf [7]: 88); dan [6) sikap *istikbâr* Firaun yang mengangkat dirinya sebagai Tuhan, yang memiliki kerajaan dan kekuasaan yang besar dan para pemuka-pemukanya, seperti Qarun yang menganggap dirinya paling kaya dan Haman yang menganggap dirinya memiliki kekuatan yang besar terhadap kerasulan Musa as. dan saudaranya (Harun as.). Sikap *istikbâr* tersebut menjadikan mereka ditimpa angin topan, belalang, kutu, katak, darah, dan pada akhihrnya mereka ditenggelamkan di Laut Merah (QS. Al-A`râf [7]: 133; QS. Yûnus [10]: 75; QS. Al-Mu'minûn [23]: 46; QS. Al-Qashash [28]: 39 dan QS. Al-Ankabût [29]: 39).

*Istikbâr* merupakan salah satu sifat tercela. Hal ini dipahami dari ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa Allah tidak menyukai *al-mustakbir* (QS. An-Nahl [16]: 23); pelaku perbuatan itu akan dimasukkan ke dalam neraka, misalnya QS. Al-A'râf [7]: 36; dan doa dan amal mereka tidak diterima Allah serta pintu surga tertutup atasnya (QS. Al-A'râf [7]: 40). Bahkan, *mustakbir* dan orang lemah yang dipengaruhinya sewaktu di dunia bersama-sama masuk neraka dan tidak dapat keluar, meskipun saling menyalahkan untuk mendapatkan ampunan (QS. Ghâfir [40]: 47 – 48). Dengan demikian, sifat *istikbâr* menurut Al-Qur'an adalah sangat tersela, karenanya orang yang sombong termasuk orang yang berdosa (QS. Yûnus [10]: 75, QS. Al-A'râf [7]: 133, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 31). Dalam hadits disebutkan bahwa tidak akan masuk surga orang yang dalam hatinya terdapat sifat sombong, walaupun sebesar biji sawi. Juga seperti dalam QS. Al-A`râf [7]: 36. Karena orang yang takabur termasuk orang kafir (QS. Al-Baqarah [2]: 34, QS. An-Nahl [16]: 32). Dalamb hadits lain disebutkan bahwa Rasulullah saw. memerintahkan untuk memiliki akhlak Allah terkecuali sifat takabur.

Menurut Al-Ashfahani, *istikbâr* ada dua macam, yaitu: (1) *istikbâr* yang terpuji, yakni kesombongan yang dituntut pada waktu dan tempat yang tepat dan (2) *istikbâr* yang tercela, yakni kesombongan yang menampakkan dari dirinya apa yang tidak dimilikinya atau apa yang dianggap istimewa dari dirinya, seperti firman Allah: "*..., ia (Iblis) enggan dan takabbur....*" (QS. Al-Baqarah [2]: 34).

Dapat disimpulkan bahwa *mustakbir* menurut Al-Qur'an adalah yang enggan menerima dan melaksanakan ajaran Allah swt. Sikap *istikbâr* jika dikaitkan dengan manusia menunjukkan keengganan manusia menerima Rasul Allah dan ajaran yang dibawanya. Sikap *istikbâr* dalam Al-Qur'an berkaitan dengan keyakinan dan tidak ada yang menunjukkannya sebagai sifat yang terpuji. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## MUSTAQÎM ( مُسْتَقِيْم )

Kata *mustaqîm* di dalam Al-Qur'an disebut 37 kali di dalam 24 surah, dan yang terbanyak pada QS. Al-An'âm [6), yaitu lima ayat. Dari jumlah tersebut, 33 kali kata *mustaqîm* didahului oleh kata *shirâth* ( صِرَاط ). sehingga berbunyi *ash-shirâthal-mustaqîm* ( الصِرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ). Selainnya, dua kali didahului kata *qisthâs* ( قِسْطَاسٍ ), satu kali kata *hudan* ( هُدًى ) dan satu kali kata *tharîq* ( طَرِيْق ). Namun, empat macam kata yang mendahului *mustaqîm* tersebut memunyai makna yang hampir sama, yaitu jalan atau petunjuk.

*Mustaqîm* adalah bentuk *ism fâ'il* ( إِسْمُ فَاعِلٍ ) dari kata *istiqâmah* ( إِسْتِقَامَة ) yang berasal dari kata dasar *qawama* ( قَوَمَ ), *qâma* ( قَامَ ) berarti 'berdiri'. Jika kata *qawama* ini dikaitkan dengan suatu pekerjaan, maknanya 'melaksanakan secara sempurna'. *Mustaqîm* sendiri berarti 'benar', 'lurus', dan 'ikhlas'. Akan tetapi, bila diperuntukkan bagi seseorang, maka kata *mustaqîm* merupakan pujian. Di dalam bentuk *istiqâmah* selalu dipahami sebagai sikap teguh pada pendirian atau konsekuen, tidak condong atau menyeleweng ke kiri atau ke kanan, dan tetap berjalan pada garis lurus yang telah diyakini kebenarannya. Di dalam bahasa Indonesia, padanan kata ini disebut taat-asas, yakni selalu setia dan taat kepada asas. Siap sedia

dan tanpa ragu-ragu menanggung semua risiko yang diakibatkan oleh pendirian dimaksud di dalam bentuk apa pun, seperti celaan, kritikan, bahkan bahaya sekalipun. Sebagai contoh, *istiqâmah* tercermin di dalam perilaku Bilal bin Rabah—budak hitam yang memeluk Islam—yang siap dan sabar dijemur di tengah terik panas padang pasir dan dihimpitkan batu besar di dadanya agar ia kembali mengakui tuhan Lâta, 'Uzzâ, dan Manât. Akan tetapi, ia tetap pada pendiriannya sambil berucap, *"Ahad, ahad, ahad* ( أَحَدٌ – أَحَدٌ – أَحَدٌ = satu)."

Di dalam hadits Nabi, kata *istiqâmah* diiringkan sebagai 'iman kepada Allah' *qul âmantu bi Allâh tsumma istaqim* ( قُلْ آمَنْتُ بِاللهِ ثُمَّ اسْتَقِمْ = Katakanlah, saya beriman kepada Allah; kemudian, ber-*istiqâmah*-lah). Setidaknya, ada dua pengertian yang dikandung di dalam kata itu, yaitu (1) terkait pada ajaran Allah, dan (2) meninggalkan segala bentuk kemusyrikan.

Al-Qur'an menggunakan kata *mustaqîm* di dalam beberapa pengertian, yaitu

1. Agama Allah. Semua kata *mustaqîm,* baik didahului kata *shirâth,* yaitu antara lain di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 6, QS. Al-Baqarah [2]: 142, QS. Âli 'Imrân [3]: 51, QS. Al-Mâ'idah [5]: 16, dan QS. Al-An'âm [6]: 39 maupun didahului oleh kata *hudan* ( هُدًى ), yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67 telah menjadi kata majemuk yang secara harfiah berarti 'jalan lurus' atau 'petunjuk yang benar'. Namun, pengertian konotatifnya adalah 'ajaran agama yang diturunkan Allah kepada manusia'. Adapun kata *tharîq* ( طَرِيْق ) yang mendahuluinya, sebagai termaktub pada QS. Al-Ahqâf [46]: 30, ditujukan kepada para jin agar mereka mengikuti kebenaran dan 'jalan yang lurus' yang mengantarkan iman kepada Allah, yakni Al-Qur'an yang dibacakan Muhammad saw. kepada mereka.
   Di dalam isyarat Al-Qur'an, *ash-shirâth al-mustaqîm* adalah jalan yang luas dan lurus, yakni agama yang benar (Islam) atau pahala yang mengantarkan seseorang ke surga. Dapat juga dipahami sebagai bentuk jalan ketiga yang mengandung kebenaran dan keadilan yang hakiki. Tidak dijumpai di dalamnya unsur-unsur syirik dan kemaksiatan. Sebaliknya, dua jalan lainnya, yaitu jalan *al-maghdhûb* ( الْمَغْضُوْب = orang yang dimurkai, yakni Yahudi) dan jalan *adh-dhâllîn* ( الضَّالِّيْنَ = orang yang tersesat, yakni Nasrani) membawa manusia kepada syirik dan kesesatan. Beberapa hadits Nabi menyebutkan bahwa *ash-shirâth al-mustaqîm* adalah suatu jalan atau jembatan yang terletak di atas punggung neraka jahanam yang akan dilalui oleh semua manusia sekembali mereka dari tempat *mîzân* ( مِيْزَان = timbangan) dan *hisâb* ( مِيْزَان = perhitungan) di padang mahsyar. Orang Mukmin dengan mudah melewatinya sampai ke ujung dan terus menuju surga. Sebaliknya, orang-orang kafir tidak bisa melaluinya dan akan terjerumus ke dalam neraka.
2. Menimbang dengan adil. Di dalam hal ini kata *mustaqîm* didahului kata *al-qisth* ( الْقِسْط = adil), seperti pada QS. Al-Isrâ' [17]: 35 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 182. Kedua ayat yang merangkaikan kata *al-qisth* dengan *al-mustaqîm* ini agaknya menyatakan bahwa melakukan tindakan ekonomi haruslah dengan perhitungan yang cermat dan benar. Hal itu dipertegas oleh ayat berikutnya yang melarang mengikuti atau melakukan sesuatu transaksi ekonomi tanpa memunyai pengetahuan tentang itu. Senada dengan pernyataan tersebut, tidak kurang dari lima ayat lain menyebutkan perbuatan 'menimbang' atau 'menakar'—lambang dari tindakan ekonomi—harus dilakukan dengan benar dan jujur. Segala bentuk kecurangan dan kejahatan, termasuk menakar dan menimbang dengan tidak benar, amat dibenci di sisi Allah.

❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

## MUSYFIQÛN ( مُشْفِقُوْنَ )

*Musyfiqûn* adalah bentuk *ism fâ'il* (bentuk pelaku) derivasi dari kata kerja *asyfaqa – yusyfiqu – isfâq* ( أَشْفَقَ – يُشْفِقُ – إِشْفَاق ) yang tersusun dari huruf-huruf *syîn, fâ',* dan *qâf* yang menunjukkan arti

'lemah lembut'. Dari makna dasar ini berkembang menjadi, antara lain: 'belas kasih' karena sifat itu merupakan sifat lemah lembut yang dimiliki oleh seseorang; 'mega merah' karena warnanya lembut yang merupakan perpaduan antara terang (siang) dan gelap (malam); 'takut', 'waspada', 'khawatir' dan 'hati-hati', karena keadaannya yang lemah, antara yakin/percaya dan tidak; 'bakhil' karena takut hartanya habis. Menurut Al-Ashfahani, kata *asyfaqa* mengandung arti 'perhatian yang penuh rasa khawatir karena orang yang dikasihi sangat tidak ingin terjadi apa-apa padanya'.

Kata *musyfiqûn/musyfiqîn* ( مُشْفِقُوْنَ/مُشْفِقِيْنَ ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebelas kali dan *musyfiqûn/musyfiqîn* sendiri terulang delapan kali. Kata *musyfiqûn* dan *musyfiqîn* pada dasarnya sama, tetapi karena dalam kalimat memunyai kedudukan yang berbeda maka bacaannya pun berlainan. Pecahan lainnya berbentuk: kata kerja lampau, *asyfaqa* ( أَشْفَقَ = menghawatirkan), seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 13 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 72 dan bentuk kata benda, *al-syafaq* ( الشَّفَقَ = mega merah di waktu senja) sebagaiaman terdapat di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 16.

Kata *musyfiqûn/musyfiqîn* ( مُشْفِقُوْنَ/مُشْفِقِيْنَ = orang-orang yang khawatir, takut) di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan kehidupan akhirat. Pemakaian kata tersebut dapat dibagi dalam dua kategori. (a) Kekhawatiran atau ketakutan manusia terhadap azab yang dijanjikan Allah bagi orang-orang yang jahat di Hari Kiamat, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 28. Karena kekhawatiran itu, mereka melakukan perintah-perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Mereka itulah, yang menurut Ibnu Abbas, akan mendapatkan syafaat (permohonan ampun) dari para malaikat. Bahkan, di dalam *Shahîh Muslim* disebutkan bahwa tidak hanya di akhirat mendapatkan syafaat, tetapi juga di dunia berupa perlindungan dari kemudaratan. Di samping karena khawatir terhadap azabnya Allah di akhirat, mereka juga beriman dan bertakwa, sehingga bagi mereka diberikan kemuliaan dan dijanjikan kenikmatan surga, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 57. Menurut Hasan Al-Basri, ketakutan akan azab di akhirat merupakan bagian dari keimanan dan ketakwaan. Pendapat itu sangat beralasan karena dengan takut akan azab Allah manusia akan menjaga dirinya dari melakukan hal-hal yang dapat membawa kepada siksaan itu. Dengan perbuatan itu, pantaslah mereka itu dijadikan Allah sebagai calon penghuni surga yang dimuliakan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 27 dan QS. Ath-Thûr [52]: 26 dan akan mendapatkan pertolongan (inayat) dari Allah di akhirat (QS. Asy-Syûrâ [42]: 18);

(b) berkaitan dengan orang-orang yang khawatir dan takut akan mendapat azab Allah setelah mereka melihat catatan amal perbutan mereka, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 49 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 22. Ketakutan dan kekhawatiran mereka terhadap azab Allah itu tidak akan membantu mereka untuk menghindar dari padanya.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## MUSYRIK ( مُشْرِك )

Kata *musyrik* merupakan bentuk *ism al-fâ'il* ( إِسْمُ الْفَاعِلِ = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata *asyraka – yusyriku – isyrâk – musyrik* ( أَشْرَكَ – يُشْرِكُ – إِشْرَاكٌ – مُشْرِكٌ ), dan perbuatannya disebut dengan *syirk* ( شِرْكٌ ). Secara bahasa, Ibnu Manzhur mengartikan kata *syirk* sebagai 'persekutuan' dan 'bagian'. Sementara Al-Ashfahani mengartikan dengan 'percampuran dua pemilikan tentang harta' atau 'sesuatu yang diperoleh untuk dua hal atau lebih, baik secara substansi atau secara makna', seperti kongsi dagang atau bersama-sama melakukan tugas tertentu. Karena *musyrik* merupakan pelaku *syirk* maka secara bahasa kata itu berarti 'orang yang melakukan persekutuan/perserikatan atau membagi bagian tertentu'.

Secara istilah, *syirk* berarti 'menjadikan sesuatu bersama Allah sebagai tuhan untuk disembah'. 'Sesuatu' yang dimaksud bisa berbentuk benda hidup seperti binatang, pohon,

atau benda mati seperti patung. Dengan kata lain, bisa di dalam bentuk materi seperti matahari, bangunan, maupun immateri, yaitu ruh, jin, dan sebagainya. Dengan demikian, orang musyrik pada hakikatnya adalah orang yang mengingkari keesaan Tuhan, apakah dari segi zat, sifat, maupun perbuatan-Nya. Pengingkaran terhadap tiga segi tersebut konsekuensinya membawa kepada pengingkaran terhadap kemahakuasaan Tuhan sebagai pencipta dan pengendali alam semesta; namun, orang musyrik itu tidak mengingkari Allah sebagai Tuhan.

Kata *syirk* yang bermakna 'mempersekutukan Tuhan' di dalam Al-Qur'an disebut 161 kali. Di samping itu, pada beberapa ayat lain ditemukan juga kata *syirk* dengan makna lain, seperti 'kongsi' atau 'teman di dalam melaksanakan suatu urusan' (QS. Thâhâ [20]: 32); 'berserikat di dalam harta warisan' (QS. An-Nisâ' [4]: 12); 'pembolehan memakan janin hewan yang induknya disembelih, baik bagi laki-laki maupun perempuan' (QS. Al-An'âm [6]: 139); 'berserikat di dalam harta' (QS. Al-Isrâ' [17]: 64); 'sama-sama menerima siksaan' (QS. Ash-Shâffât [37]: 33, QS. Az-Zukhruf [43]: 39); dan 'perumpamaan berserikat di dalam pemilikan budak' (QS. Az-Zumar [39]: 29). Akan tetapi, pemakaian kata *syirk* pada umumnya digunakan oleh Al-Qur'an terhadap perbuatan mempersekutukan Tuhan dengan makhluk-Nya. Perbuatan ini telah dipraktikkan oleh umat sebelum kerasulan Muhammad saw.: kaum Nabi Nûh as. menyembah patung berhala yang bernama *wadd* ( وَدًّ ), *suwâ'* ( سُوَاع ), *yaghûts* ( يَغُوث ), *ya'ûq* ( يَعُوق ), dan *nasr* ( نَسْرً ), lalu diajak oleh Nûh untuk hanya menyembah Allah (QS. Nûh [71]: 3 dan 23); Nabi Ibrahim as. menentang kaum penyembah berhala (QS. Al-An'âm [6]: 74); kaum musyrik Mekah, kendati mengakui Allah sebagai Tuhan, mereka menjadikan patung berhala seperti *hubal* ( حُبَلٌ ), *lâta* ( اللاَّت ), *'uzzâ* ( عُزَّى ), dan *manat* ( مَنَاة ) sebagai perantara untuk mencapai keridhaan Allah (QS. An-Najm [53]: 19 - 23).

Pada ayat lain, pengertian kata *musyrik* juga mencakup orang kafir, sebab secara hakikat mereka telah tergolong mengingkari kemahakuasaan dan kemahasempurnaan Tuhan sebagai satu-satunya yang wajib disembah kendati tetap tidak mengingkari Tuhan sebagai pencipta. Penjelasan kesamaan antara musyrik dengan kafir dapat dilihat ketika kata *syirk* dengan *kufr* dihubungkan di dalam satu ayat, seperti ayat yang mengatakan bahwa Allah memasukkan rasa takut kepada orang kafir karena mereka mempersekutukan-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 151). Hal senada juga bisa dilihat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 1, QS. Ar-Ra'd [13]: 33, QS. Ghâfir [40]: 12 dan sebagainya. Allah telah menjelaskan bahwa orang-orang musyrik yang menyembah selain Allah tidak akan bermanfaat dan tidak pula dapat menimpakan bahaya bagi mereka (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 66).

Mempersekutukan Allah, dengan arti menjadikan tuhan-tuhan kecil sebagai objek sembahan bersama Allah, dibedakan menjadi dua, yaitu *syirk rubûbiyyah* ( شِرْك رُبُوْبِيَّة ) dan *syirk ulûhiyyah* ( شِرْك أُلُوْهِيَّة ). Di dalam *syirk rubûbiyyah,* sebagaimana dikemukakan oleh Rasyid Ridha, Tuhan adalah pencipta, pemelihara, dan pengendali alam semesta, sedangkan *syirk ulûhiyyat* melihat Tuhan sebagai zat yang wajib disembah dan dipuja, dimintai pertolongan, serta sebagai obyek kepasrahan diri. Oleh karena itu, *syirk rubûbiyyat* berarti 'pengakuan adanya kekuatan lain selain Allah di dalam penciptaan, pemeliharaan, dan pengendalian alam semesta', sedangkan *syirk ulûhiyyah* berarti 'pengakuan tentang adanya kekuatan dan kekuasaan selain Allah yang wajib disembah, dipuja, dimintai pertolongan, serta sebagai obyek kepasrahan diri'. Penjelasan ini juga ditemukan pada uraian Yusuf Al-Qardawi di dalam bukunya *Haqîqatut-Tauhîd*. Maka wajarlah Allah memasukkan perbuatan *syirk* sebagai dosa yang sangat besar dibandingkan dengan semua dosa yang diperbuat manusia dan *syirk* merupakan dosa yang tak berampun (QS. An-Nisâ' [4]: 48).

Muhammad Husain Ath-Thabathabai lebih jauh mengemukakan bahwa setiap jalan yang sesat (*dhalâl* = ضَلاَل ) dengan arti tidak mengikuti

ketentuan-ketentuan ajaran Islam adalah *syirk*, karena menukar keimanan dengan kekafiran (QS. Al-Baqarah [2]: 108 dan QS. Yâsîn [36]: 62). Al-Qur'an juga memandang zalim (*zhulm* = ظُلْمٌ ) terhadap Allah sebagai *syirk* (QS. Ibrahim [14]: 22; QS. Al-An'âm [6]: 81,82). Oleh karena itu, menurut Ath-Thabathabai, kata *zhulm, dhalâl* dan *syirk* bermakna satu dan ketiga kata tersebut merupakan kebalikan dari iman. Jadi, ketika menjelaskan makna 'jalan yang lurus' (*ash-shirâth al-mustaqîm* = الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ) di dalam QS. Al-Fâtihah [1], Ath-Thabathabai mengartikannya sebagai 'jalan orang yang beriman, bukan jalan orang yang mempersekutukan Tuhan dan samasekali bukan pula jalan orang yang zalim dan sesat'.

Kaum *musyrikîn* ( مُشْرِكِيْنَ = orang-orang yang mempersekutukan Allah) secara terang-terangan adalah orang yang mengambil tuhan lain bersama Allah sebagai pencipta dan objek sembahan (*rubûbiyyah* dan *ulûhiyyah*). Ini berarti pengingkaran terhadap keagungan dan kesucian zat, sifat, dan perbuatan Tuhan. Kaum yang tidak terang-terangan atau tidak secara langsung berbuat syirk misalnya *ahlul-kitâb* ( أَهْلُ الْكِتَابِ ) yang kafir terhadap kenabian Muhammad saw. Contoh konkretnya, orang Yahudi mengatakan, 'Uzair anak Allah', orang Nasrani mengatakan, "Al-Masih anak Allah" (QS. At-Taubah [9]: 30), lalu "Kami adalah anak Allah dan yang dikasihi-Nya" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 18). Dikatakan secara tidak langsung karena Al-Qur'an tidak menegaskan status *ahlul-kitâb* dari sisi akidah mereka, cuma dikatakan ada yang beriman dan ada yang fasik (QS. Âli 'Imrân [3]: 110).

Berdasarkan QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116 maka para ulama pada umumnya menyepakati bahwa dosa *syirk* merupakan dosa yang tidak berampun dari Allah. Hal ini sesuai dengan latar belakang turunnya ayat ini yang didahului oleh turunnya QS. Az-Zumar [39]: 53 tentang semua dosa dapat ampunan dari Allah; Ayat ini dibacakan oleh Rasulullah di hadapan para sahabat. Salah seorang sahabat bertanya kepada Rasulullah apakah dosa *syirk* termasuk dosa yang terampuni. Pertanyaan ini terulang sampai tiga kali sehingga kemudian Allah menurunkan QS. An-Nisâ' [4) di atas. Karena itu, Ibnu Katsîr mengemukakan, dosa yang diampuni Allah swt. itu adalah dosa orang Mukmin, bukan dosa orang musyrik. Pada sisi lain, Az-Zamakhsyarî, sebagaimana Ath-Thabathabai dan umumnya kelompok Mu'tazilah, mengatakan bahwa semua dosa tanpa kecuali, termasuk *syirk*, dapat diampuni Allah swt., asal bertaubat. Bahkan, Az-Zamakhsyarî, dengan mengutip pendapat Imâm Ahmad bin Hambal, mengatakan bahwa dosa *syirk* dapat diampuni Allah swt. jika pelakunya bertobat, sedangkan dosa lainnya dapat diampuni Allah swt. kendati tanpa tobat.

Walaupun demikian, para ulama membagi *syirk* menjadi dua bagian, yakni *syirk akbar* ( شِرْكٌ أَكْبَرُ = syirik besar) dan *syirk ashghar* ( شِرْكٌ أَصْغَرُ = syirik kecil). Termasuk syirk besar atau syirik terang-terangan bila perbuatan atau keyakinan tentang adanya kekuatan dan sembahan selain Allah swt. itu terlihat dengan jelas, sedangkan syirik kecil atau syirik tersembunyi umumnya terdapat di dalam ibadah yang dikerjakan tidak karena mengharap ridha Allah swt., seperti *riya* dan munafik. Di dalam Al-Qur'an tidak diungkapkan secara jelas bentuk syirik kecil ini, cuma para mufasir, seperti Az-Zamakhsyari, Al-Baidawi dan Ath-Thabathabai, mengartikan kata *syirk* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110, QS. Yûsuf [12]: 106, dan QS. Al-A'râf [7]: 190 sebagai syirik kecil di dalam bentuk *riya*. Akan tetapi, yang paling banyak dibicarakan oleh Al-Qur'an adalah jenis syirik besar, khususnya di dalam bentuk *watsaniyyah* (paganisme) atau penyembah patung berhala. Syirik di dalam bentuk inilah yang telah lama muncul di kalangan umat sebelum kerasulan Nabi Muhammad saw. Sejak Nabi Nuh as. sampai kepada Nabi Muhammad saw., pada umumnya dijumpai umat seperti ini. Oleh karena itu, seruan pertama yang terpenting dari para rasul adalah bagaimana mengajak umat manusia menanamkan akidah yang benar di dalam dirinya, yakni akidah tauhid, dan menjauhkan diri dari paham paganisme tersebut.

Adanya ayat yang mengatakan bahwa

dosa syirik tidak diampuni Allah swt., ditafsirkan secara filosofis oleh Rasyid Ridha, bahwa syirik itu berdampak kepada jiwa seseorang. Agama diturunkan Allah swt. dengan tujuan untuk membersihkan jiwa dan mengangkat derajat akal pikiran manusia. Jika jiwa dan akal itu tidak bersih, berbagai kejahatan dan pelanggaran bisa terjadi sebab pada prinsipnya orang musyrik itu menempatkan sesuatu selain Allah swt. pada posisi yang suci, lalu disembah dan diyakini punya kekuatan sebagaimana yang dimiliki Allah swt. Syirik tidak saja durhaka terhadap Allah swt., tetapi juga menghambat ikhtiar manusia untuk bebas berbuat dan berpikir sebab terlalu banyak yang dipuja dan tempat menghambakan diri. ❖ *Yaswirman* ❖

## MUTA'ÂL, AL- ( الْمُتَعَال )

Kata *al-Muta'âl* ( الْمُتَعَال ) terambil dari akar kata yang seakar dengan kata *al-'aliy* ( الْعَلِيّ ) (Rujuklah ke entri tersebut!). Tetapi, kata *muta'âl* mengandung makna yang lebih luas, dalam, dan kuat daripada *al-'aliy*.

Hanya satu ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan kata *muta'âl*. Kata ini dirangkai dengan sifat *al-Kabîr* ( الْكَبِير ), yakni firman-Nya:( عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ) = "[Allah] *Yang mengetahui semua yang gaib dan yang nampak; al-Kabîr al-Muta'âl"* (QS. Ar-Ra'd [13]: 9).

*Al-Muta'âl* di samping menunjukkan ketinggian Allah swt., juga mengandung makna ketidakmampuan selain-Nya untuk mencapai-Nya, yang dibuktikan oleh kuatnya dalil. Memang ada saja makhluk yang merasa dirinya menyandang kebesaran atau ketinggian kedudukan dengan berbagai dalih atau *waham* ( وَهم ), tetapi itu semua adalah palsu, dan tidak lama bertahan.

*Al-Muta'âl* adalah sifat Allah yang diperhadapkan kepada mereka yang menduga dirinya tinggi, kemudian dibuktikan kekeliruan dugaan itu dengan bukti-bukti yang membungkam. Demikian Ibrahim Al-Biqa'i ketika menafsirkan ayat tersebut dalam tafsir *Nazhm ad-Durâr.*

Salah satu yang dapat dikemukan sebagai contoh, adalah Firaun yang sifat dan tindakannya dilukiskan Allah dengan menggunakan akar kata yang sama dengan sifat Allah ini.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ

*"Sesungguhmya Firaun 'alâ (meninggi/melampaui batas/sewenang-wenang) di muka bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dengan menindas segolongan dari mereka, menyembelih anak lelaki mereka, dan membiarkan hidup anak perempuan mereka. Sesungguhnya Firaun termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan"* (QS. Al-Qashash [28]: 4).

Bahkan Firaun seperti dikisahkan Al-Qur'an: ( فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ) = *"Mengumpulkan (pembesar-pembesar masyarakatnya) lalu berseru (kepada mereka) menyatakan: Akulah Tuhanmu* al-A'lâ *(Yang Maha Tinggi)"* (QS. An-Nâzi'ât [79]: 23-24).

Allah membiarkan Firaun—dan orang-orang yang serupa dengannya—menduga dirinya seperti itu, tetapi tidak lama kemudian, dibuktikan-Nya bahwa dalih mereka sangat rapuh, sambil memaparkan bukti nyata yang membungkam dan meruntuhkan dalil dan *waham* itu. Firaun, ketika telah hampir tenggelam di laut Merah, menyadari dosa dan kelemahannya seraya berkata:

ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ

*"Aku percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil dan aku termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)"* (QS. Yûnus [10]: 90).

Demikian Allah *al-Muta'âl* membungkan Firaun.

Seperti dikemukan di atas, tidak ditemukan dalam Al-Qur'an kata *muta'âli* kecuali sekali yang menjadi sifat Allah, tetapi ditemukan kata kerjanya yang ditujukan kepada manusia, yaitu

kata *ta'âlau*. Kata ini berarti *ajakan untuk naik meninggi*. Dengan memerhatikan ayat-ayat tersebut, seseorang dapat meneladani Allah dalam sifat ini, sesuai dengan kemampuan dan kedudukannya sebagai makhluk. Kata *ta'âlau* ditemukan sebanyak tujuh kali, semuanya dikemukakan dalam konteks ajakan kepada manusia. Ajakan meninggi itu berkaitan dengan;

a) Upaya pembuktian kebenaran ajaran agama, walau *"taruhannya adalah kebinasaan anak-anak tersayang, istri tercinta, dan diri sendiri"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 61);
b) Ajakan kepada kalimat *sawâ'/kata sepakat* untuk *"tidak menyembah kecuali Allah dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 64);
c) Ajakan berjuang di jalan Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 167);
d) dan e) Ajakan menuju kepada tuntunan dan ketetapan kitab suci (QS. An-Nisâ' [4]: 61 dan Al-Mâ'idah [5]: 104);
f). Ajakan untuk dibacakan apa yang diharamkan Allah, dan
g) Ajakan untuk beristighfâr (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 5).

Itulah yang dapat mengantar manusia menyandang ketinggian sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk. Mereka yang berpaling dari ajakan ini, paling tidak adalah orang-orang munafik, karena firman-Nya:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا

*"Apabila dikatakan kepada mereka: "Ta'âlau/marilah kamu (tunduk) kepada hukum yang Allah telah turunkan dan kepada hukum Rasul," niscaya kamu lihat orang-orang munafik menghalangi (manusia) dengan sekuat-kuatnya dari (mendekati) kamu."* (QS. An-Nisâ' [4]: 61).

Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUTAHAYYIZ ( مُتَحَيِّز )

Kata ini disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Anfâl [8]: 16 dengan *lafazh mutahayyizan* ( مُتَحَيِّزًا ).

Kata tersebut adalah bentuk *ism fâ'il* ( إسْم فَاعِل = pelaku) dari kata kerja *hayyaza* atau *hawaza* yang terdiri dari huruf *ha, wa,* dan *za*. Karena suatu sebab, huruf *wa* diganti dengan *ya* sehingga menjadi *hayaza* dan kemudian huruf *ya*-nya digandakan dan muncullah *hayyaza*. Secara terminologi kata tersebut bermakna 'berkumpul' atau 'mengumpulkan sesuatu'.

Dalam Al-Qur'an kata *hayyaza* merujuk pada sikap prajurit yang ingin menggabungkan diri dengan kelompok pasukan lain. Ini disebut dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16. Sikap menukar kelompok dalam peperangan ini ditolerir dalam hukum Islam kalau hal itu dianggap sebagai suatu siasat di dalam menghadapi musuh, tetapi Islam mengharamkan seorang prajurit lari dari pertempuran atau membelot di saat berkecamuknya pertempuran.

Jadi, dengan demikian kata *hayyaza* tidak sama pengertiannya dengan *inqalaba* ( اِنْقَلَبَ ) karena kata yang terakhir ini memberikan pengertian 'mundur atau kabur tanpa punya niat untuk membantu pasukan/kelompok lain untuk memerangi musuh', sementara kata *hayyaza* berarti 'mundur untuk menyatukan barisannya kembali dengan kelompok lain yang melakukan pertempuran'. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## MUTAKABBIR, AL- ( اَلْمُتَكَبِّر )

*Al-Mutakabbir* ( اَلْمُتَكَبِّر ) terambil dari akar kata *kabura* ( كَبُرَ ) yang mengandung makna *kebesaran* serta *lawan dari kemudahan* atau *kekecilan*. *Mutakabbir* biasa diterjemahkan dengan *angkuh*. Sementara ulama berpendapat bahwa makna asal dari kata ini adalah *keengganan* dan *ketidaktundukan*.

Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa *Mutakabbir* adalah yang memandang selainnya hina dan rendah, bagi pandangan raja kepada hamba sahayanya, bahkan merasa bahwa keagungan dan kebesaran hanya miliknya. Sifat ini tidak mungkin disandang kecuali oleh Allah swt., karena hanya Dia yang berhak dan wajar bersikap demikian. Setiap yang memandang keagungan dan kebesaran hanya miliknya secara khusus tanpa selainnya, maka pandangan tersebut salah kecuali Allah swt.

Demikian Al-Ghazali.

Kata *al-mutakabbir* sebagai sifat Allah hanya sekali ditemukan dalam Al-Qur'an yaitu pada QS. Al-Hasyr [59]: 23.

Biasanya huruf *ta'* bila disisipkan pada satu kata seperti *mutakabbir,* maka ia mengandung makna *takalluf* ( تَكَلُّف ), kesengajaan atau membuat-buat sesuatu yang tidak disandang oleh yang bersangkutan. Manusia yang tidak memiliki sifat yang menjadikannya enggan dan tunduk maka sikap itu adalah membuat-buat dirinya besar dan angkuh sehingga dia dinamai *mutakabbir.*

Tentu saja huruf *tâ'* pada sifat yang disandang Allah ini tidak demikian, karena Allah swt. Mahasuci dari sifat kesengajaan membuat-buat kebesaran. Mengapa pula Dia bertakalluf atau membuat-buatnya, padahal pada hakikatnya Dia Mahabesar lagi Mahaagung, serta menyandang *kibriyâ'* ( كِبْرِيَاء )? Karena itu hanya manusia yang takabbur, bukan Allah, karena manusia ketika angkuh dan menyombongkan dirinya, maka pada hakikatnya dia membuat-buat kebesaran itu untuk dirinya. Bukankah kebesaran tidak dimilikinya?

Jadi Allah yang bersifat *Mutakabbir* dipahami dalam arti Dia yang enggan untuk menganiaya hamba-Nya. Namun perlu dicatat bahwa sifat *kibriyâ'* ini ditujukan oleh-Nya kepada mereka yang angkuh, yang memandang serta memperlakukan selainnya hina dan rendah.

Manusia yang *mutakabbir* menggabungkan dalam dirinya kebodohan dan kebohongan. Kebodohan karena dia tidak mengetahui bahwa kebesaran hanya milik Allah sehingga akibat kebodohannya dia menduga dirinya besar. Selanjutnya dia melakukan kebohongan, karena dengan takabburnya dia membohongi dirinya sendiri sebelum orang lain. Bukankah takabbur membuat-buat kebesaran kepada diri yang pada hakikatnya tidak pernah wujud?

Manusia yang takabbur menciptakan keburukan di atas keburukan. Takabburnya sendiri telah merupakan keburukan, selanjutnya dengan sikap takabbur sesungguhnya dia memaksa orang lain memendam rasa dendam dan antipati terhadapnya, bahkan menghina dan mencaci makinya. Kalau itu tidak di hadapannya (si *mutakabbir*) dan dengan suara keras, maka di belakangnya dengan suara sayup atau di dalam hatinya.

Hanya di satu tempat dibenarkan seseorang bertakabbur, membuat-buat kebesaran pada diri sendiri, yakni di hadapan orang lain yang bertakabbur terhadapnya. *"Bertakabbur atas orang-orang yang bertakabbur adalah sedekah."*

Bertakabbur terhadap mereka dimaksudkan agar yang bersangkutan menyadari dirinya dan tidak berlarut dalam keangkuhannya. Itu pula sebabnya berjalan dengan angkuh saat menghadapi peperangan, dibenarkan oleh Rasulullah saw. Beliau sambil memperhatikan seorang yang berjalan "angkuh" menjelang berkecamuknya peperangan bersabda: *"Sesungguhnya ini adalah cara jalan yang dibenci Allah, kecuali dalam situasi seperti ini."*

Tapi sekali lagi itu adalah takabbur, atau membuat-buat kebesaran pada dirinya sendiri, bukannya lahir dari *kibr* (keangkuhan) yang ada dalam hati, karena sabda Nabi saw.: *"Tidak akan masuk surga seseorang yang terdapat di dalam hatinya sebesar zarrah keangkuhan."* Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## MUTASYÂBIHÂT ( مُتَشَابِهَات )

Secara bahasa, kata *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ), merupakan kata turunan dari akar kata *syabaha* yang berarti 'serupa/sama'. Sesuatu yang memunyai kesamaan atau keserupaan dengan yang lain sehingga sulit membedakannya dinamakan *syubhat* ( شُبْهَة ). Demikian juga masalah yang belum jelas halal atau haramnya. Dari sinilah kata *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) diartikan sebagai 'sesuatu yang tidak jelas', dan 'ayat-ayat *mutasyabihat'* diartikan sebagai 'ayat-ayat yang tidak jelas artinya'.

Al-Qur'an menyebut kata itu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7 yang artinya 'Dialah yang menurunkan Alkitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang *muhkamât*

( مُحْكَمَات ) dan yang lain ayat-ayat *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ).

Di sisi lain, dapat juga dikatakan bahwa semua ayat Al-Qur'an *muhkam*, dapat diterima selama yang dimaksud dengan *muhkam* adalah 'kuat, kokoh, indah, dan tidak mengandung kelemahan'. Ini diterima berdasarkan QS. Hûd [11]: 1, 'Inilah suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan dengan rinci.' Dapat juga dikatakan semua ayat Al-Qur'an *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ), dengan arti 'kesamaan ayat-ayatnya dari segi keindahan, sastra bahasanya, serta fungsinya sebagai petunjuk'. Ini berdasarkan QS. Az-Zumar [39]: 23, 'Allah telah menurunkan tutur kata yang paling baik, yaitu Al-Qur'an yang serupa dan berulang...'.

Ayat-ayat *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) yang dimaksud di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7 bukan persamaan dari segi tersebut di atas, tetapi persamaan dari beberapa makna yang dikandungnya, sehingga timbul kesulitan memahaminya. Dari sini pulalah munculnya beraneka ragam pendapat tentang pengertian *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) tersebut sebagaimana diuraikan oleh Az-Zarqani di dalam *Manâhilul-'Irfân*, di antaranya

a. *Mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) ialah ayat yang samar maknanya (*al-khafî* = الْخَفِي ) sehingga tidak dapat diketahui maknanya oleh nalar manusia. Allahlah yang dapat mengetahui artinya, misalnya saat terjadinya hari kiamat, huruf-huruf terpisah yang mengawali surah. Pendapat ini menjadi pilihan banyak kalangan Ahlu Sunnah.
b. Ibnu Abbas mengatakan bahwa ayat *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) ialah ayat yang mengandung beberapa arti yang semuanya bisa benar.
c. Imam Ahmad berpendapat bahwa *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) ialah ayat yang tidak dapat dipahami maksudnya secara berdiri sendiri. Untuk mengetahui maksudnya dibutuhkan keterangan dari yang lain.

Selain dari pendapat yang dikemukakan di atas, masih banyak pendapat lain yang tidak jauh berbeda dengan itu dan pada prinsipnya semuanya menekankan ketidakjelasan makna yang dikandung oleh ayat-ayat *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) tersebut.

Sementara ulama, semacam Ar-Raghib Al-Ashfahani, membagi ayat-ayat *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) menjadi tiga. **Pertama**, ayat-ayat yang sama sekali tidak dapat diketahui hakikatnya oleh manusia, seperti waktu terjadinya Hari Kiamat, kata *dâbbatul-ardhi* ( دَابَّةُ الأَرْضِ = sejenis binatang yang akan muncul menjelang hari kiamat, (QS. An-Naml [27]: 82). **Kedua**, dapat diketahui setelah melakukan penelitian sederhana, seperti *lafaz-lafaz* yang aneh (*gharîb* = غَرِيْب ), misalnya ayat *wa fâkihatan wa abban* ( وَفَاكِهَةً وَأَبًّا = Dan buah-buahan serta rumput-rumputan, QS. 'Abasa [80]: 32 ). **Ketiga**, yang hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang dalam ilmunya.

Salah satu jenis ayat *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) adalah ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Allah yang terkesan memunyai persamaan dengan makhluk; misalnya di dalam QS. Thâhâ [20]: 5, yang artinya 'Allah Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas Arasy'. Demikian juga ayat-ayat yang berbicara tentang 'wajah Tuhan, tangan Tuhan, mata Tuhan, dan sebagainya'.

Mazhab Salaf (para ulama di kalangan generasi sahabat Nabi sampai abad ke-3) mengatakan bahwa ayat-ayat tersebut tidak dapat diberi interpretasi. Mereka menyerahkan maknanya kepada Allah tanpa membahasnya lebih jauh. Mazhab ini tidak menerima antropomorfisme, di dalam arti bahwa Tuhan memunyai sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat manusia. Sungguhpun demikian, mereka tetap mengatakan bahwa Tuhan, sebagai disebut di dalam ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Tuhan, memunyai mata, muka, tangan, tempat duduk, dan sebagainya, tetapi itu semua tidak sama dengan yang ada pada makhluk. Bagaimana bentuk/keadaannya, tidak dapat diketahui manusia.

Mazhab Khalaf (para ulama generasi pasca abad ke-3 H) mengatakan bahwa ayat-ayat yang

menggambarkan Tuhan memunyai sifat-sifat jasmani harus diberi interpretasi lain agar tidak ada kesan persamaan Tuhan dengan makhluk. Dengan demikian, kata *yad* ( يَدٌ = tangan) diartikan sebagai 'kekuasaan', *wajh* ( وَجْهٌ = muka) dengan 'esensi', *'ain* ( عَيْنٌ = mata) sebagai 'pengetahuan', *istawâ* ( اِسْتَوَى = bersemayam) sebagai 'tahta kerajaan' dan seterusnya.

Termasuk juga ke dalam kategori *mutasyâbihât* ialah huruf-huruf terpisah yang mengawali surah Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an terdapat huruf-huruf awal surah di dalam bentuk yang berbeda-beda. Ada yang sederhana, terdiri dari satu huruf, seperti kata *Shâd* di dalam QS. Shâd [38), kata *qâf* di dalam QS. Qâf [50), dan kata *nûn* di dalam QS. Al-Qalam [68); ada yang diawali dengan dua huruf seperti kata *thâhâ* di dalam QS. Thâhâ [20); ada yang diawali dengan tiga huruf, seperti kata *alif lâm mîm* ( الم ) di dalam QS. Al-Baqarah [2), ada yang diawali dengan empat huruf, seperti *alif lâm mîm shâd* ( المص ) di dalam QS. Al-A'râf [7); dan ada yang diawali dengan lima huruf, seperti *kâf hâ yâ 'ain shâd* ( كهيعص ) yaitu QS. Maryam [19).

Pendapat para ulama mengenai hal ini hanya berkisar pada hikmah keberadaan huruf-huruf itu, tidak sampai kepada hakikatnya. Ketidakmampuan memahaminya merupakan suatu kenyataan keterbatasan daya nalar manusia. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## MUTHAFFIFÎN ( مُطَفِّفِيْنَ )

Kata *muthaffifin* ( مُطَفِّفِيْنَ ) disebut di dalam Al-Qur'an pada satu tempat, yakni pada QS. Al-Muthaffifin [83]: 1, *wailul lil-muthaffifin* ( وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِيْنَ = celaka besarlah bagi orang-orang yang curang).

Kata *muthaffifin* ( مُطَفِّفِيْنَ ) berasal dari kata *thafafa* ( طَفَفَ ) yang pada mulanya berarti 'sedikit'. Arti tersebut kemudian berkembang sehingga di dalam kamus bahasa Arab dijumpai arti-arti yang beraneka ragam sesuai dengan konteks pemakaiannya. Misalnya, ungkapan 'kikir untuk diri sendiri' digambarkan dengan *thaffafa 'alâ nafsih* ( طَفَّفَ عَلَى نَفْسِهِ ). Demikian itu karena di dalam memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri, ia hanya mengeluarkan sedikit dari miliknya. Ungkapan *thafafat an-nâqah* ( طَفَفَتِ النَّاقَةُ ) diartikan sebagai 'unta yang melahirkan sebelum waktunya' karena waktunya di dalam kandungan kurang dari biasanya.

Dari pengertian bahasa di atas, muncullah kata *muthaffifin* ( مُطَفِّفِيْنَ ) yang diartikan sebagai 'orang-orang yang curang'. Diartikan demikian karena di dalam menyukat dan menimbang ia mengurangi atau melebihi sedikit daripada yang semestinya.

*Al-Muthaffifin* ( المطففين ) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an. Dinamai demikian karena surah itu membicarakan perbuatan orang-orang yang curang serta ancaman Allah kepada mereka. Kalau seseorang mencuri hak orang lain secara besar-besaran, tidak dapat dikatakan *muthaffifîn* ( مُطَفِّفِيْنَ ) karena kata itu sendiri terambil dari *thafîf* ( طَفِيْفٌ ) yang berarti 'mencuri sedikit dari hak orang lain melalui takaran dan timbangan'.

Bentuk kecurangan itu dijelaskan oleh Allah sebagai berikut: orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, minta dipenuhi dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka menguranginya (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 1).

Pada mulanya yang dimaksud dengan *muthaffifin* ( مُطَفِّفِيْنَ ) ialah penduduk Madinah yang mempermainkan sukatan dan timbangan, sesuai dengan peristiwa turunnya ayat-ayat tersebut.
❖ *A. Rahman Ritongan* ❖

## MUTHMA'INNAH ( مُطْمَئِنَّةٌ )

Kata *muthma'innah* ( مُطْمَئِنَّةٌ ) dan derivasinya disebut di dalam Al-Qur'an 13 kali di dalam 12 ayat pada 11 surah. Kata tersebut bervariasi di dalam berbagai bentuk, ada yang berbentuk *fi'l* ( فِعْلٌ ) dan pula *ism* ( إِسْمٌ ). Kata *muthma'innah* ( مُطْمَئِنَّةٌ ) berasal dari *tham'ana* ( طَمْأَنَ ), dan mendapat tambahan *hamzah*. Secara etimologis, kata *tham'ana* berarti 'tenang' (*sakana* = سَكَنَ ) dan biasa dipergunakan untuk menunjukkan perasaan senang setelah melalui kebimbangan atau kebingungan. Dengan demikian, kata *sakînah*

( سَكِينَة ) merupakan sinonim dari kata *muthma'innah* ( مُطْمَئِنَّة ).

Di dalam delapan dari tiga belas ayat yang disebut di atas, kata *muthma'innah* ( مُطْمَئِنَّة ) dikaitkan dengan kondisi kejiwaan. Bahkan, tujuh kali diungkapkan berdampingan dengan kata *qalb* ( قَلْب ), dan sekali berpasangan dengan kata *nafs* ( نَفْس ) (QS. Al-Fajr [89]: 27). Kedelapan ayat tersebut, QS. Âli 'Imrân [3]: 126, QS. Al-Mâ'idah [5]: 113, QS. Al-Anfâl [8]: 10, QS. Ar-Ra'd [13]: 28, QS. Al-Baqarah [2]: 260, QS. An-Nahl [16]: 106, QS. Al-Hajj [22]: 11, dan QS. Al-Fajr [89]: 27, menyatakan bahwa sumber ketenangan dimaksud adalah Allah swt. dengan jalan beriman dan mengharapkan keridhaan-Nya. Kondisi kejiwaan itu bukan saja akan dialami pada hari akhirat, melainkan juga memberi dampak positif di dalam berbagai aspek kehidupan dunia. Dengan demikian, iman menduduki tempat strategis sebagai motivasi, pengendali, dan sekaligus menjadi tujuan hidup.

Manakala jiwa telah mencapai tingkat ketenangan yang paripurna, Al-Qur'an tidak lagi menyebutnya dengan istilah *qalb*, tetapi dengan *nafs* karena *nafs* mengandung arti totalitas manusia. Kata *nafs* hanya satu kali berdampingan dengan kata *muthma'innah* ( مُطْمَئِنَّة ), sebagai terlihat pada QS. Al-Fajr [89]: 27, dan menyatakan manusia yang sempurna imannya serta mereka dimasukkan ke dalam surga. Jadi, puncak ketenangan jiwa itu hanya ada di surga dan sepanjang kehidupan dunia jiwa orang beriman merupakan rangkaian antara cemas-harap. Cemas, kalau-kalau di dalam pengabdiannya terdapat cela. Harap, apakah ibadah yang dilakukan sudah memenuhi syarat untuk memperoleh ridha Allah. Berkaitan dengan persoalan muamalah, perasaan harap (optimis) berfungsi sebagai motivasi dan menumbuhkan gairah kerja, sedangkan perasaan cemas (pesimis) dapat menimbulkan sikap kehati-hatian atau sebaliknya, tidak percaya diri.

Faktor yang memengaruhi ketenangan jiwa tersebut adalah situasi dan kondisi sekitar, rasionalitas, kesehatan, serta unsur material. Ketika kemampuan yang dimiliki tidak sebanding dengan beban yang dipikul, akan timbul gangguan psikologis yang pada gilirannya menjurus ke pemaksaan atau kompensasi. Apabila berlarut-larut keadaan tersebut, akan dapat menimbulkan kelabilan jiwa dan kurang percaya diri. Berkaitan dengan penggunaan rasio, bila rasio itu digunakan secara berlebihan, dapat timbul kegersangan jiwa karena secara esensial rasio hanya merupakan penemu alternatif, bukan pemberi kepuasan. Keadaan ini yang dialami umat Islam pada Perang Badar dan Perang Uhud; secara rasional di dalam segala hal umat Islam kalah dengan musuh sehingga menimbulkan isu keraguan akan 'pertolongan Allah' (QS. Âli 'Imrân [3]: 126 dan QS. Al-Anfâl [8]: 10). Demikian juga yang dialami Ibrahim yang ingin bukti empiris kemahakuasaan Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 260). Kesehatan juga merupakan prasyarat kesempurnaan ibadah, baik di dalam hal teknis (*kaifiyyah*) maupun di dalam konsentrasi pelaksanaan (QS. An-Nisâ' [4]: 103). Adapun materi, kendatipun bukan menjadi tujuan melainkan sebagai sarana kehidupan, tidak sedikit pelaksanaan ibadah yang tidak dapat dipisahkan dari unsur material. Apabila tidak disadari kedudukan materi di dalam kehidupan dan pelaksanaan ibadah, itu akan menjurus kepada fitnah dan membawa kealpaan untuk mengingat Allah sebagaimana dialami oleh umat Isa as. (QS. Al-Mâ'idah [5]: 113) dan mereka menjadi budak nafsu (QS. Yûnus [10]: 7, QS. An-Nahl [16]: 112, dan QS. Al-Hajj [22]: 11). Dengan demikian, iman yang membentuk jiwa yang tenang itu bukanlah hal yang berdiri sendiri, melainkan terkait dengan banyak hal pendukung. ❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

## MUTRAFÎN ( مُتْرَفِيْن )

Kata *mutrafin* berasal dari *tarifa – yatrafu – tarafan* ( تَرِفَ – يَتْرَفُ – تَرَفًا ). Menurut bahasa, *at-tarf* ( التَّرْف ) berarti *at-tana''um* ( التَّنَعُّم = hidup penuh nikmat) atau *at-tawassu' finni'mah* ( التَّوَسُّع فِي النِّعْمَة = memperoleh nikmat yang banyak), sedangkan *al-mutraf* ( المُتْرَف ), bentuk *mufrad* (tunggal) dari

*mutrafîn* yaitu orang yang sombong karena memperoleh nikmat dan kesenangan hidup. Ibnu Manzhur menyebutkan bahwa *mutrafîn* adalah pemimpin orang-orang yang bergaya hidup mewah di dalam suatu masyarakat dan dengan kemewahannya mereka berbuat jahat.

Kata *mutrafîn* ( مُتْرَفِيْن ) di dalam berbagai derivasinya diungkapkan di dalam Al-Qur'an sebanyak delapan kali. Semuanya terdapat di dalam surah-surah makkiyah, yaitu QS. Hûd [11]: 116, QS. Al-Mu'minûn [23]: 33 dan 64, QS. Al-Isrâ' [17]: 16, QS. Sabâ' [34]: 34, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 45, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 13 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 23. Hal ini mengindikasikan bahwa ayat-ayat tersebut diturunkan untuk merespon perilaku para pembesar kafir Quraisy Mekah yang menolak kerasulan Nabi Muhammad saw.

Dari pengertian dan ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an tergambar bahwa kata *mutrafîn* menunjukkan kepada pengertian yang negatif. Sifat-sifat mereka adalah, **pertama** berpaling dari Al-Qur'an meskipun ayat-ayat Al-Qur'an senantiasa dibacakan kepadanya (QS. Al-Mu'minûn [23]: 64). **Kedua**, kafir kepada Allah, menyembah yang lain dan mendustai Hari Akhir dan mendustai semua risalah yang dibawa oleh rasul-rasul Allah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 33 dan Sabâ', 34: 34). **Ketiga**, mengikuti jejak nenek moyang secara membabi buta (taklid buta), membangkang kepada Allah dan berbuat kefasikan (QS. Az-Zukhruf [43]: 23). **Keempat**, berbuat kezaliman dengan melakukan kerusakan di muka bumi (QS. Hûd [11]: 116).

Menurut Ahmad Mustafa Al-Maraghi, Al-Qur'an membicarakan *mutrafîn* secara khusus, karena orang-orang yang hidup mewah tersebut biasanya menjadi ukuran di dalam suatu masyarakat. Perbuatan mereka lebih cepat diketahui dan dicontoh orang lain. Hal ini diisyaratkan sendiri oleh Al-Qur'an ketika menceritakan tentang Qarun yang memamerkan kekayaannya kepada masyarakat umum. Banyak orang yang silau dengan kekayaannya dan ingin mengikuti jejak Qarun (QS. Al-Qashash [28]: 79).

Di samping itu, dengan kekayaan dan segala fasilitas yang dimiliki, mereka lebih cepat melakukan kejahatan. Kemewahan dan kenikmatan duniawi yang diberikan Allah membuat mereka buta dan lupa daratan. Mereka melakukan maksiat seolah-olah disuruh Allah karena menganggap Dialah yang menyediakan sarana untuk itu.

Akibat dari kedurhakaan mereka, Allah menghancurkan, tidak hanya *mutrafîn* tersebut, tetapi juga penduduk negeri tempat mereka tinggal (QS. Al-Isrâ' [17]: 16), karena pembangkangan mereka telah begitu meluas dan berpengaruh terhadap tatanan kehidupan di dalam masyarakat. Mereka kehilangan rasa solidaritas sosial dan kepedulian terhadap sesamanya. Peringatan yang disampaikan kepada mereka tidak berguna sama sekali. Oleh karena itu, Allah menurunkan azab-Nya tidak hanya kepada mereka, tetapi juga kepada orang-orang yang tidak bersalah. Ini dikuatkan pula dengan ayat lain bahwa kalau Allah menurunkan azab-Nya tidak hanya menimpa orang-orang yang zalim saja (QS. Al-Anfâl [8]: 25).

Di akhirat, mereka pun tidak bisa lari dari azab Allah yang pedih (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 13-14). Mereka termasuk ke dalam golongan kiri *(ashhâbul syimâl)* dan disiksa dengan angin panas, air yang mendidih serta dinaungi dengan asap hitam yang pekat, sehingga meskipun mereka menjerit minta tolong, tak seorang pun yang dapat membebaskan mereka dari siksa tersebut (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 41-45). ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

## MUZZAMMIL ( مُزَّمِّل )

Kata *muzzammil* ( مُزَّمِّل ) terambil dari kata *zaml* ( زَمْل ) tersusun dari huruf-huruf *zâ'* ( زاء ), *mîm* ( ميم ), dan *lâm* ( لام ) yang berarti 'beban yang berat'. Kata *izmîl* ( إِزْمِيْل ) berarti 'orang kuat' karena ia mampu memikul beban yang berat. Kata tersebut juga berarti 'membonceng' atau 'menggandeng'; *zamîl* ( زَمِيْل ) adalah 'teman akrab' yang bagaikan bergandengan; dan *ziml* ( زِمْل ) adalah 'suatu yang dibonceng'. Kata *muzzammil* ( مُزَّمِّل ) juga diartikan sebagai 'menyembunyikan atau menyelubungi badan

dengan selimut'. Kata yang sama digunakan di dalam bahasa kiasan dengan arti 'seorang yang menutupi dan menyembunyikan kelemahan-kelemahannya sehingga ia menjadi penakut, malas dan tidak berani menghadapi kesulitan.' Ada pula yang berpendapat bahwa kata *muzzammil* ( مُزَّمِّل ) berasal dari kata *mutazammil* ( مُتَزَمِّل ), yakni berdasar dari kata-kata mereka, *tazammala bi tsiyâbih* ( تَزَمَّلَ بِثِيَابِهِ ) artinya 'ia berselimutkan dengan pakaiannya'. Kata *muzzammil* ( مُزَّمِّل ) dikenal sebagai nama surah dan ditemukan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Muzzammil [73]: 1, *"Yâ ayyuhal-muzzammil"* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ = Hai orang yang berselimut [Muhammad]).

Mengacu dari berbagai makna kebahasaan di atas, bermunculanlah pendapat-pendapat yang berbeda tentang maksud *"Yâ ayyuhal-muzzammil"* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ), antara lain:

1. Hai orang yang berselimut (di dalam arti harfiah);
2. Hai yang terselubung dengan pakaian kenabian; dan
3. Hai orang yang lesu, malas, dan khawatir menghadapi kesulitan.

Sebagian pakar tafsir mengartikan ayat tersebut seperti arti harfiah, yakni orang yang berselimut. Akan tetapi, mufasir lainnya mengikuti pendapat kedua. Hamka, misalnya, mengutip salah satu riwayat yang mengatakan bahwa arti berselimut di sini bukanlah benar-benar berselimut kain karena kedinginan, melainkan tanggung jawab *nubuwwah* ( نُبُوَّة = kenabian) dan *risâlah* ( رِسَالَة = kerasulan) yang dibri Allah swt. kepada Nabi saw.; saking beratnya, seakan-akan membuat badan jadi "panas dingin". Yaitu suatu perintah dari Allah yang wajib beliau sampaikan kepada manusia terutama dan terlebih dahulu kepada kaumnya yang terdekat, yang masih sangat kuat mempertahankan jahiliah dan kemusyrikan. Dari semula beliau telah merasakan bahwa pekerjaan itu tidaklah mudah. Lantaran itu, beliau dipanggil Allah dengan *"muzzammil"*, yang boleh diartikan sebagai 'orang yang diselimuti seluruh dirinya oleh tugas yang berat'.

Menurut Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an* bahwa beberapa pakar tafsir mengartikan kata *muzzammil* ( مُزَّمِّل ) dengan 'berpakaian sebagaimana mestinya untuk shalat' atau 'berselimutkan sehelai kain karena mau menjauhi dunia fana ini'. Jadi, di sini terdapat pengertian rohani yang lebih dalam. Kodrat manusia memang memerlukan pakaian dan kain selubung yang hangat untuk melindungi badan dari udara dingin, panas atau hujan, tetapi di dalam dunia rohani, kain-kain selubung itu tidak ada gunanya; orang harus telanjang dan terbuka di hadapan Allah swt.

Di dalam pada itu, pendapat mayoritas ulama menjadikan seruan, *"Yâ ayyuhâ al-muzzammil"* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ = Hai orang yang berselimut) sebagai panggilan akrab dan mesra dari Allah terhadap Nabi-Nya; bahkan, sekaligus merupakan salah satu gelar kehormatan Nabi Muhammad saw. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## NABA' ( نَبَأ )

Kata *an-naba'* ( النَّبَأ ) terdiri dari huruf-huruf *nûn, bâ'*, dan *hamzah* ( ن ب أ ), yang berarti 'naik', 'tinggi', dan 'berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain'. *An-naba'* ( النَّبَأ ) juga dapat berarti 'bersuara pelan dan samar'. Selanjutnya, *an-naba'* juga diartikan sebagai 'berita penting' atau 'keterangan'. Terdapat kaitan antara makna *an-naba'* sebagai 'berita' dan 'berpindah dari satu tempat ke tempat lain', karena berita itu sendiri pada dasarnya berpindah dari satu tempat ke tempat lain. Dari kata *an-naba'*, muncul kata *an-nabiy* ( النَّبِيّ ) yang berarti tempat yang tinggi, jalan yang terang. Karenanya, utusan Allah yang membawa risalah dari Allah swt. disebut nabi; mereka menerima pemberitaan dari tempat yang tinggi atau dari alam gaib, sebagai petunjuk kepada umat manusia kepada jalan yang terang. Para nabi menerima pemberitaan dari Allah melalui wahyu dengan cara yang hanya diketahui oleh nabi yang menerima wahyu tersebut. *An-naba'* juga dapat berarti 'menyampaikan berita yang penting' (ajaran agama).

Dari pengertian secara etimologi tersebut diperoleh pengertian bahwa tidaklah semua berita dapat di kategorikan sebagai *an-naba'*. Suatu pemberitaan baru dapat dimasukkan kategori *an-naba'* bila berita tersebut bersumber dari Allah, atau paling tidak, berita tersebut termasuk berita penting. Di dalam hal ini, Ar-Raghib Al-Ashfahani menyatakan bahwa suatu berita baru bisa dikategorikan sebagai *an-naba'* bila berita tersebut memiliki tiga kriteria, yaitu memberi faedah yang besar, membuahkan pengetahuan, atau minimal mengalahkan dugaan.

Di dalam Al-Qur'an kata *an-naba'* ( النَّبَأ ) disebut 29 kali; 17 kali di dalam bentuk *mufrad* ( مُفْرَد [tunggal]) dan 12 kali di dalam bentuk jamak.

Penggunaan istilah *an-naba'* ( النَّبَأ ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya merujuk kepada pemberitaan yang sudah dijamin kebenarannya; bahkan, juga sangat penting untuk diketahui, meskipun berita itu kadang-kadang merupakan berita yang tidak mungkin dibuktikan secara empirik karena keterbatasan kemampuan manusia. *An-naba'* ( النَّبَأ ) yang termasuk di dalam kategori ini mencakup pemberitaan tentang akan datangnya hari berbangkit, QS. An-Naba' [78]: 1–2, *'amma yatasâ'alûn, 'anin-naba'il-'azhîm* ( عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ). Demikian juga pemberitaan dari Allah menyangkut hal-hal yang gaib, QS. Âli 'Imrân [3]: 44, *dzâlika min anbâ'il-ghaibi nûhîhi ilaika* ( ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ); QS. Hûd [11]: 49, *tilka min anbâ'il-ghaibi nûhîhi ilaika* ( تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ) dan QS. Yûsuf [12]: 102, *dzâlika min anbâ'il-ghaibi nûhîhi ilaika* ( ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ).

Di samping itu terdapat pula pemberitaan yang disampaikan Allah dengan menggunakan istilah *an-naba'* yang dapat diketahui manusia sesuai dengan kemampuan ilmu yang dimilikinya. Pemberitaan seperti itu, antara lain, hal-hal yang berkaitan dengan keadaan umat-umat terdahulu yang disampaikan Allah kepada Nabi Muhammad saw., sebagaimana di dalam QS. Al-

Mâ'idah [5]: 27, QS. Al-An'âm [6]: 34, QS. Al-A'râf [7]: 157, QS. At-Taubah [9]: 70, QS. Yûnus [10]: 71, QS. Ibrâhîm [14]: 9, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 69, QS. Al-Qashash [28]: 3, QS. Hûd [11]: 100, 120, QS. Thâhâ [20]: 99, dan QS. Al-A'râf [7]: 101. Berita-berita mengenai keadaan umat terdahulu, dapat diketahui berkat kemajuan ilmu yang dimiliki umat manusia, terutama ilmu sejarah dan arkeologi. Bahkan, sebagian dari berita itu sudah ada yang terungkap, misalnya berita tentang Firaun. Hal ini juga diketahui dari isyarat Al-Qur'an (QS. Al-An'âm [6]: 67) yang menyatakan bahwa berita-berita umat terdahulu kelak akan dapat diketahui, *likulli naba' mustaqarr wa saufa ta'lamûn* ( لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ).

Di dalam kisah Nabi Sulaiman dan burung Hudhud yang berkunjung ke negeri Saba', terdapat kata *naba'un yaqîn* ( نَبَإٍ يَقِينٍ ). Meskipun begitu, Nabi Sulaiman tidak begitu saja percaya akan berita yang disampaikan itu sebelum berupaya membuktikan kebenarannya.

Satu-satunya kata *an-naba'* yang digunakan dengan pelaku orang fasik terdapat di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 6, *yâ ayyuhâl-ladzîna âmanû in jâ'akum fâsiqun bi naba'in fatabayyanû* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ ). *An-naba'* di dalam ayat tersebut tidak memberikan pengertian bahwa berita yang disampaikan itu benar, tetapi lebih menekankan agar umat Islam bersikap berhati-hati terhadap pemberitaan yang disampaikan orang-orang fasik, baik berita dalam arti umum maupun berita yang berkaitan dengan masalah agama. Kasus pemberitaan di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 6 itu tidak berkaitan langsung dengan masalah keagamaan, tetapi lebih merupakan pemberitaan yang berkaitan dengan kehidupan kemasyarakatan, yang kalau tidak ditanggapi dengan berhati-hati, dapat menimbulkan instabilitas dan disharmoni; bahkan, dapat menimbulkan kekacauan di dalam masyarakat. Karena itu, pemberitaan yang berkaitan dengan hal tersebut menjadi sangat penting untuk diketahui walaupun belum tentu benar. Hal itu dimaksudkan sebagai upaya menjaga kemungkinan timbulnya dampak negatif sebagai akibat orang tidak selektif dalam menerima berita. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## NABADZA ( نَبَذَ )

Kata *nabadza* ( نَبَذَ ) adalah *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'*-nya *yanbudzu* ( يَنْبُذُ ) dan *mashdar*-nya *nabdzan* ( نَبْذًا ). Dalam Al-Qur'an, kata *nabadza* ( نَبَذَ ) dan kata-kata yang seakar dengannya disebut dua belas kali; tersebar di dalam sepuluh ayat. Dari dua belas ayat tersebut, lima di antaranya tergolong ayat *Madaniyah*, sedangkan tujuh yang lain termasuk ayat *Makiyah*.

Arti dasar kata *nabadza* ( نَبَذَ ) adalah *tharaha wa alqâ'* ( طَرَحَ و أَلْقَى ), yakni 'melemparkan dan mencampakkan'. Makna dasar ini, kemudian, berkembang menjadi beberapa arti lain, seperti 'anak zina', 'mengasingkan diri', 'sedikit', 'suatu jenis minuman keras yang dibikin melalui proses fermentasi', dan 'menolak atau mengingkari'.

Betapa pun beragamnya arti tersebut, tetap terkait dengan arti dasarnya. 'Anak zina' dikatakan sebagai *al-manbûdz* ( المَنْبُوْذ ) karena anak zina dicampakkan dan/atau ditinggalkan oleh ibunya di jalan. 'Mengasingkan diri' disebut *nabdz* karena seolah-olah yang bersangkutan melemparkan dirinya dari lingkungan masyarakatnya. 'Sedikit' disebut *nabdz* karena yang sedikit itu sering diabaikan. 'Ingkar janji' disebut *nabdz* karena seolah-olah janji tersebut dicampakkan atau ditinggalkan begitu saja. 'Minuman keras' hasil proses fermentasi kurma dan sebagainya disebut *nabîdz* ( نَبِيْذ ) karena di dalam proses pembuatannya bahan-bahannya dicampakkan dan ditinggalkan beberapa saat di dalam bejana. Pemakaian makna-makna tersebut selalu disesuaikan dengan konteks pembicaraannya.

Makna *nabadza* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah 'mengingkari (janji)', 'menolak', 'mengasingkan', dan 'mencampakkan'.

Arti 'mengingkari' dipakai di dalam tiga ayat, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 100 dan QS. Al-Anfâl [8]: 58.

Makna *nabadza* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah yang berikut:

(a) Mengingkari (janji) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 100, *kullamâ 'âhadû 'ahdan nabadzahû farîqun minhum* ( كُلَّمَا عَـٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم = dan setiap kali mereka mengikat janji, segolongan mereka melemparkannya), dan QS. Al-anfâl [8]: 58,

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ

*(Wa immâ takhâfanna min qaumin khiyânatan fanbidz ilaihim 'alâ sawâ')*
*Dan jika kamu khawatir akan [terjadinya] pengkhianatan dari suatu golongan, kembalikanlah perjanjian itu kepada mereka.*

Di dalam kedua ayat ini Allah swt. berbicara tentang orang-orang yang mengingkari janji yang mereka buat sendiri dan bagaimana sikap yang seharusnya diambil oleh kaum Muslim ketika berhadapan dengan orang-orang yang berkhianat.

(b) Menolak atau mencampakkan, dalam hal ini ajaran Allah atau kitab suci-Nya, dipakai di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 101,

وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ كِتَـٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ

*(Wa lammâ jâ'ahum rasûlun min 'indillâh mushaddiqun limâ ma'ahum nabadza farîqun minal-ladzîna ûtul-kitâba kitâballâh warâ'a zhuhûrihim)*
*Dan setelah datang kepada mereka seorang rasul dari sisi Allah yang membenarkan apa [kitab] yang ada pada mereka, sebagian dari orang-orang yang diberi kitab [Taurat] melemparkan kitab Allah ke belakang [punggung]nya.*

Dan QS. Âli 'Imrân [3]: 187,

وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ

*(Wa idz akhadzallâhu mîtsâqal-ladzîna ûtul-kitâba latubayyinunnahu linnâsi walâ taktumûnahu, fanabadzûhu warâ'a zhuhûrihim)*
*Dan ingatlah ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang diberi kitab, yaitu hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan janganlah menyembunyikannya, lalu mereka mencampakkan janji itu ke belakang punggung mereka.*

Pada kedua ayat tersebut Allah swt. menjelaskan sikap penolakan sebagian orang terhadap kitab Allah swt. yang berisi ajaran-Nya.

(c) Mengasingkan diri, digunakan di dalam QS. Maryam [19]: 16,

وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا

*(Wadzkur fil-kitâbi Maryama idz intabadzat min ahlihâ makânan syarqiyyâ)*
*Dan ceritakanlah kisah Maryam di dalam Al-Qur'an, yaitu ketika ia mengasingkan diri dari keluarganya ke suatu tempat di sebelah timur.*

dan Ayat 22, *fa hamalathu fan tabadzat bihî makânan qashiyyâ* ( فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا = Maka Maryam mengandungnya, lalu ia mengasingkan diri dengan kandungannya itu ke suatu tempat yang jauh). Melalui ayat-ayat tersebut Allah swt. menceritakan kisah Maryam yang mengandung 'Isa tanpa ayah. Maryam mengasingkan diri dari keluarganya ke tempat yang jauh di sebelah timur.

(d) Mencampakkan atau melemparkan, digunakan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 40, *fa akhadznâhu wa junûdahu fa nabadznâhum fil-yammi* ( فَأَخَذْنَـٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَـٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ = Maka Kami menghukumnya [Firaun] dan bala tenteranya, lalu Kami lemparkan mereka ke dalam laut) dan QS. Al-Qalam [68]: 49,

لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ

*(lau lâ an tadârakahu ni'matun mir-rabbihî lanubidza bil 'arâ'i wa huwa madzmûm)*
*Kalau sekiranya ia tidak segera mendapat nikmat dari Tuhannya, pasti ia telah dicampakkan ke tanah tandus dalam keadaan tercela.*

Pada ayat-ayat ini Allah menjelas-kan kisah Firaun yang tidak mau menerima kebenaran yang disampaikan oleh Musa as. Lalu Allah menenggelamkan mereka ke dalam laut. Makna 'melemparkan' juga dipakai pada QS. Al-Humazah [104]: 4, *Kallâ layunbadzanna fil-huthamah* ( كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ = Sekali-kali

tidak, sesungguhnya ia benar-benar akan dilemparkan ke dalam ḥuthamah). Di dalam ayat ini dijelaskan Allah swt. tentang akibat yang akan menimpa orang yang menimbun harta dan mengira harta tersebut akan kekal, yaitu akan dilemparkan ke dalam neraka ḥuthamah.

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa kata *nabadza* di dalam Al-Qur'an muncul dalam konteks pembicaraan mengenai (1) Janji, baik di antara sesama manusia maupun di antara manusia dengan Allah swt. (2) Kitab dan ajaran Allah swt. (3) Kisah-kisah para nabi dan keluarganya.

Kata *nabadza* yang berarti 'mencampakkan' atau 'mengabaikan' yang berkaitan dengan janji dan ajaran Allah swt. atau kitab-Nya pada umumnya diikuti dengan kata *warâ'a zhuhûrihim* ( وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ = di belakang mereka). Kata-kata tersebut disebut dengan maksud untuk menyatakan sikap keterlaluan mereka.

Menurut Al-Qurthubi, mencampakkan atau mengabaikan ajaran Allah swt. itu ada dua kemungkinan, (1) Menolak kitab-Nya dan sekaligus tidak mengamalkan isi dan kandungannya, (2) Menerima dan membaca teks kitab-Nya, tetapi tidak mengamalkannya. Sementara itu, Ash-Shâbuni menjelaskan bahwa mencampakkan atau menolak kitab Allah dapat terjadi dengan tidak mengamalkannya lewatc sikap dan perasaan menantang dan takabbur.

Keberpalingan mereka bukan karena ketidaktahuan, tetapi karena tidak mau tahu.

❖ *Cholidi* ❖

## NABIY ( نَبِيّ )

Kata *nabiy* ( نَبِيّ ) berasal dari *naba'a – yanba'u – nab'an* ( نَبَأَ – يَنْبَأُ – نَبْأً ). Kata ini, jika berdiri sendiri, memunyai banyak pengertian, antara lain berarti 'bersuara pelan', 'naik' atau 'tinggi', dan juga berarti 'menghindar dan menjauh'. Dari kata ini muncul bentukan yang lain, seperti *anba'a – yunbi'u – inbâ'an* ( أَنْبَأَ – يُنْبِأُ – إِنْبَاءً ) yang berarti 'memberitakan', 'memberitahukan', serta 'mengusir dan mengasingkan' dan *nabba'a – yunabbi'u – tanbî'an* ( نَبَّأَ – يُنَبِّئُ – تَنْبِيْئًا ) yang berarti 'memberitakan dan memberitahukan'. Kata *an-naba'* merupakan bentuk dasar dari kata itu yang mengandung pengertian 'kabar, berita, dan keterangan'.

Kata *nabiy* ( نَبِيّ ) merupakan salah satu bentukan yang berasal dari kata *naba'a* ( نَبَأَ ). Kata *nabiy* ( نَبِيّ, tanpa menggunakan hamzah di akhir) dan kata *nabi'a* ( نَبِيْءَ, dengan menggunakan hamzah di akhir) tampaknya berasal dari kata yang sama, yaitu kata *naba'a* ( نَبَأَ ), tetapi keduanya mengandung pengertian yang berbeda. Kata *nabî* lebih mengandung pengertian positif (baik) dibandingkan dengan kata *nabi'a* yang lebih condong mengandung pengertian yang negatif. Al-Ashfahani menjelaskan bahwa semua nabi memunyai kedudukan yang tinggi, sedangkan *nabi'i* tidak semuanya mendapat kedudukan yang tinggi. Perbedaan penggunaan kedua kata tersebut juga telah diterangkan oleh Rasulullah di dalam hadist yang diriwayatkan oleh Al-Hakim dari Abu Zarr yang menyatakan: bahwa suatu ketika seorang *A'râbî* (penduduk gunung) mendatangi Nabi Muhammad saw. seraya memanggil beliau dengan mengatakan, *"Yâ Nabi'allâh,* ( يَا نَبِيْءَ اللهِ = wahai Nabi'a Allah). Rasulullah lalu menyatakan, *"Lastu bi nabi'illâh, lakinnî nabiyyullâh,* ( لَسْتُ بِنَبِيْءِ اللهِ لٰكِنِّى نَبِيُّ اللهِ = Aku bukanlah Nabi'a Allah, melainkan Nabi Allah).

Kata *nabiy* adalah bentuk tunggal, sedangkan bentuk jamaknya ada dua, yaitu *nabiyyûn/nabiyyîn* ( نَبِيُّوْنَ – نَبِيِّيْنَ ) dan *anbiyâ'* ( أَنْبِيَاءُ ), yang berarti 'orang-orang yang menyampaikan berita tentang Allah swt.' Kedua bentuk ini ditemukan di dalam Al-Qur'an. Seorang manusia disebut nabi, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, karena kedudukannya yang tinggi di atas kedudukan semua manusia lainnya. Hal ini seperti dinyatakan oleh Allah di dalam QS. Maryam [19]: 57, *wa rafa'nâhu makânan 'aliyyâ,* ( وَرَفَعْنَهُ مَكَانًا عَلِيًّا = Dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi). Tugas yang diemban oleh nabi disebut *nubuwwah* ( نُبُوَّةٌ = misi kenabian). Dari sini tampaklah bahwa yang dimaksud dengan nabi secara istilah ialah seseorang yang diberi kedudukan tinggi oleh

Allah swt. sebagai pengemban amanat-Nya untuk disampaikan kepada umatnya.

Di dalam Al-Qur'an persoalan nabi dan kenabian diungkap dengan menggunakan kata *nabiy* ( نَبِيّ ) sebanyak 54 kali, kata *nabiyyûn/nabiyyîn* ( نَبِيُّوْنَ – نَبِيِّيْنَ ) sebanyak 16 kali, kata *anbiyâ'* ( أَنْبِيَاء ) sebanyak 5 kali, dan kata *nubuwwah* ( نُبُوَّة ) sebanyak 5 kali.

Nabi adalah manusia pilihan yang mendapat wahyu dari Allah swt. Para nabi yang mendapat perintah untuk menyampaikan wahyu yang mereka terima itu kepada umat manusia dinamakan rasul. Dengan demikian, semua rasul sudah pasti nabi, tetapi tidak semua nabi adalah rasul. Jumlah nabi lebih banyak daripada rasul.

Siapa saja yang disebut nabi dan berapa jumlah mereka seluruhnya tidak dijelaskan di dalam Al-Qur'an, tetapi ada dinyatakan bahwa jumlah mereka itu banyak: *wa kam arsalnâ min nabiyyin fil-awwalîn,* ( وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي ٱلْأَوَّلِينَ = Berapa banyaknya nabi-nabi yang telah Kami utus kepada umat-umat yang terdahulu) ini disebutkan di dalam QS. Az-Zukhruf [42]: 6. Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa sebagian dari mereka diceriterakan kisahnya oleh Allah swt., tetapi sebagian lainnya tidak diceritakan. Keterangan ini didasarkan pada QS. An-Nisâ' [4]: 164,

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ

*(wa rusulan qad qashashnâhum 'alaika min qablu wa rusulan lam naqshushhum 'alaika,)*
*Dan [Kami telah mengutus] rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu.*

Dan QS. Al-Ghâfir, [40]: 78,

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ

*(wa laqad arsalnâ rusulan min qablika minhum man qashashnâ alaika wa minhum man lam naqshush 'alaika)*
*Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceriterakan kepadamu, dan di antara mereka ada pula yang tidak Kami ceriterakan kepadamu.*

Di dalam ajaran Islam percaya akan adanya nabi-nabi Allah swt. merupakan salah satu rukun iman. Kepercayaan ini, antara lain, didasarkan pada QS. Al-Baqarah [2]: 177,

لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ

*(laisal-birra an tuwallû wujûhakum qibalal-masyriqi wal-maghribi wa lâkinnal-birra man âmana billâh wal-yaumil-âkhiri wal-malâ'ikati wal-kitâbi wan-nabiyyîna)*
*Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan; akan tetapi, sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi.*

Jumlah nabi dan rasul yang dikemukakan kisahnya di dalam Al-Qur'an sebanyak 25 orang. Mereka itu adalah Adam as., Idris as., Nuh as., Hud as., Shaleh as., Ibrahim as., Ismail as., Luth as., Ishaq as., Ya'qub as., Yusuf as., Ayub as., Zulkifli as., Syu'aib as., Musa as., Harun as., Daud as., Sulaiman as., Ilyas as., Ilyasa as., Yunus as., Zakaria as., Yahya as., Isa as., dan Muhammad saw.

Pada dasarnya ada tiga ajaran pokok yang harus disampaikan oleh nabi kepada umatnya, yaitu ajaran akidah, syariat, dan akhlak (moral). Akidah memberi tuntunan bahwa Allah itu Maha Esa dan tidak ada yang patut disembah kecuali Dia. Ajaran tersebut memberi tuntunan untuk meyakini berbagai hal gaib, seperti keimanan akan adanya hari akhirat, dan keimanan atas malaikat. Ajaran syariat menuntut umatnya untuk melakukan segala yang diperintahkan oleh Allah swt. dan meninggalkan segala yang dilarang oleh-Nya, mematuhi segala peraturan yang telah ditetapkan Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 133). ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## NADÂMAH ( نَدَامَة )

Kata ini berasal dari akar kata *nûn, dal, mîm* ( ن د م ). Di dalam Al-Qur'an, kata-kata yang

berakar kata tersebut disebut sebanyak tujuh kali, yakni lima kali dalam bentuk jamak *ism fâ'il* (kata benda pelaku), *nâdimîn* ( نَادِمِيْن = orang-orang yang menyesal) yang terdapat pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 31 dan 52, QS. Al-Mu'minûn [23]: 40, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 157, dan QS. Al-Hujurât [49]: 6. Dua kali dalam bentuk *mashdar, nadâmah* ( نَدَامَة ), yaitu pada QS. Yûnus [10]: 54 dan QS. Saba' [34]: 33.

Penyesalan yang terkandung pada kata *nadâmah* ( نَدَامَة ) dan *nâdimîn* ( نَادِمِيْن ) di dalam Al-Qur'an itu pada umumnya menunjuk pada penyesalan orang-orang zalim yang melakukan pelanggaran, dosa, dan penyimpangang dari ketentuan dan perintah Allah swt. Orang zalim yang menyesal itu seperti Qabil, putra Nabi Adam as. yang telah membunuh saudaranya sendiri, Habil karena diterima persembahan kurbannya oleh Allah; sedangkan, dia (Qabil) tidak diterima (QS. Al-Mâ'idah [5]: 31). Penyesalan juga muncul dari orang-orang munafik yang tidak turut berperang bersama kaum Muslim, bahkan mendekati dan membantu kaum Yahudi dan Nasrani untuk memerangi kaum Muslim. Mereka menyesali sikap penghianatan mereka yang menyebabkan mereka mendapat hukuman, ketika umat Islam meraih kemenangan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 52).

Kaum Ad, juga menjadi orang-orang yang menyesal atas kedurhakaan mereka terhadap utusan Allah, Nabi Hud as., yang menyebabkan mereka dibinasakan Tuhan dengan azab berupa suara menggelegar yang mematikan (QS. Al-Mu'minûn [23]: 40). Penyesalan juga datang dari umat Nabi Shaleh as. yang durhaka, yang secara lancang membantai unta Nabi Shaleh as. yang muncul dari batu sebagai mukjizat kerasulannya, sehingga mereka disiksa Tuhan dengan siksaan yang mematikan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 158. Penyesalan yang diungkapkan Al-Qur'an dengan menggunakan kata *nâdimîn* ( نَادِمِيْن = orang-orang yang menyesal) menunjuk pada penyesalan yang tidak ada gunanya, yang tidak terampuni, dan yang tidak dapat menutupi kesalahan yang diperbuat, ibarat nasi sudah jadi bubur sebab penyesalan itu muncul setelah siksaan tampak di hadapan mata. Penyesalan yang dinyatakan Qabil, orang-orang munafik, kaum Ad, dan kaum Nabi Shaleh tidak bermanfaat sebab mereka tetap dijatuhi sanksi azab di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu, pada suatu ayat QS. Al-Hujurât [49]: 6, umat Islam diperingatkan agar jangan menjadi orang-orang menyesal karena salah menuduh atau menvonis bersalah terhadap orang yang tidak bersalah dalam suatu perkara. Umat Islam dituntut untuk bersikap hati-hati, waspada dalam menerima setiap isu dan informasi yang disebarkan oleh orang-orang fasik yang tidak bertanggung jawab. Berbeda dengan penyesalan yang tersirat pada kata *nâdimîn*, penyesalan yang diungkapkan dengan kata *nadâmah*, yang hanya disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, khusus menujuk pada penyesalan di akhirat, penyesalan yang sia-sia yang tidak akan menyelamatkan dari siksaan akhirat. Penyesalan itu diungkapkan oleh kaum musyrik di akhirat ketika azab diperlihatkan di hadapan mata mereka dan harta benda mereka sama sekali tidak dapat menebus segenap dosa kesalahan mereka (QS. Yûnus [10]: 54), dan penyesalan juga dinyatakan oleh orang-orang kafir dari kalangan penguasa yang sombong dan rakyat biasa yang lemah yang menjadi kafir dan musyrik karena tipu daya dan bujuk rayu kaum penguasa yang sombong itu. Mereka semua menyesal pada hari akhirat ketika azab tampak di hadapan mereka (QS. Sabâ' [34]: 33).

❖ *H.M.Rusydi Khalid* ❖

## NADHIJAT ( نَضِجَتْ )

Kata *nadhijat* ( نَضِجَتْ ) adalah *fi'il mâdhi* yang mendapat imbuhan *ta' ta'nîts* (huruf tâ' untuk menunjukkan pelaku bergender feminin). *Mudhâri'*- nya adalah *yandhaju* ( يَنْضَجُ ) dan *mashdar*-nya *nadhjan/nudhjan* ( نَضْجًا – وَنُضْجًا ). Kata tersebut pada awalnya dipakai untuk menunjukkan 'matangnya suatu masakan', kemudian dipakai untuk menunjukkan 'semua yang sifatnya matang', seperti buah-buahan, daging, pikiran atau pendapat, kulit yang terpanggang sinar matahari, unta yang sudah lewat waktunya me-

lahirkan tetapi belum melahirkan, dan sebagainya.

Di dalam Al-Qur'an, verba masa lampau *nadhijat* ( نَضِجَتْ = matang) tersebut hanya satu kali. *Fâ'il* (subjek)-nya adalah *julûd* ( جُلُوْد = kulit) yang tersebut hanya satu kali satu kali juga, yaitu di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 56.

Ayat itu berkaitan dengan siksaan yang akan diterima oleh orang-orang kafir ketika dimasukkan ke dalam neraka. Selengkapnya, ayat tersebut menyebutkan, *"Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan azab. Sesunggunya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana"*. (QS. an-Nisâ' [4]: 56).

Pergantian kulit yang matang atau hangus dengan kulit yang lain menimbulkan dua masalah, sebagaimana disebutkan oleh Ar-Razi di dalam tafsirnya. **Pertama**, mengapa Allah tidak membiarkan saja kulit dan badannya tetap utuh tanpa hangus dengan tetap merasakan siksaan itu, sebagaimana Dia mampu membuat mereka tetap hidup dalam keadaan tersiksa dengan siksaan yang amat pedih tanpa mengalami kematian? **Kedua**, kulit orang yang berdosa, jika matang atau hangus lalu Allah menggantinya dengan kulit yang lain dan mengazab kulit yang baru itu, berarti yang diazab itu bukanlah kulit yang pernah melakukan kedurhakaan di dunia.

Ar-Râzi memberi jawaban terhadap pertanyaan yang pertama dengan mengatakan, bahwa sesungguhnya Allah tidak bisa ditanya mengapa Dia melakukan sesuatu. Lebih lanjut Ar-Râzi mengatakan, bahwa lebih dari itu, bahkan Allah mampu membuat badan mereka merasakan siksaan yang amat besar tanpa memasukkannya ke dalam neraka; namun, Allah memasukkannya karena Dia menghendaki demikian.

Adapun pertanyaan yang kedua, Ar-Râzi memberi beberapa jawaban sebagaimana pendapat sebagian mufasir yang lain, yaitu:

1. Allah menjadikan kulit yang matang itu sendiri menjadi tidak matang kembali, sehingga zat kulit yang diganti dengan penggantinya sama (itu juga) dan yang berubah hanya sifatnya. Dengan demikian, siksaan itu tetap hanya kepada kulit yang telah melakukan dosa, dan atas dasar ini maka perubahan yang dimaksud di situ hanyalah perubahan sifat, bukan perubahan zat.
2. Yang disiksa itu adalah manusianya, sedangkan kulit itu bukanlah bagian dari esensi manusia, tetapi hanya sebagai tambahan yang melekat pada zatnya, maka jika Allah memperbarui kulit yang matang itu dengan kulit yang baru yang menyebabkan terasanya azab tersebut maka itu berarti azab itu tidak lain hanya kepada orang yang berbuat dosa tersebut.
3. Yang dimaksud *julûd* ( جُلُوْد = kulit) adalah *sarâbîl* ( سَرَابِيْل = pakaian) sebagaimana yang disebutkan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 50, *"Pakaian mereka dari pelangkin (ter) dan muka mereka ditutupi oleh api neraka"*. Dengan demikian, memperbarui kulit mereka maksudnya memperbarui pakaiannya yang dari ter tersebut.
4. Dapat pula dipahami, bahwa itu hanyalah merupakan perumpamaan yang menunjukkan arti terus-menerus tanpa henti-hentinya merasakan siksaan tersebut sebagaimana jika dikatakan "setiap kali berakhir, dimulai kembali dari awal", itu terkadang hanya dimaksudkan makna terus-menerus tanpa henti-hentinya.
5. Dinukil dari pendapat As-Suddi yang mengatakan, bahwa kulit tersebut tumbuh dari daging yang telah matang kulitnya. Akan tetapi, pendapat ini dilemahkan oleh Ar-Râzi karena kalau demikian berarti dagingnya mengalami penyusutan.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## NÂDÎ ( نَادِى )

Kata *nâdî* berasal dari kata *nadâ – yandû – nadwan* ( نَدَا – يَنْدُوْ – نَدْوًا ). Kata ini terambil dari akar kata

yang rangkaian huruf-hurufnya mengandung makna 'berkumpul', 'hadir di tempat pertemuan', atau 'membentuk klub'. Dari segi pemakaian bahasa, kata *nâdî* bermakna 'tempat berkumpul sekelompok manusia'; namun, tempat tersebut tidak dinamakan demikian kecuali bila kenyataannya ada orang-orang yang berkumpul. Menurut Al-Maraghi bahwa yang dimaksud dengan *nâdî* adalah 'tempat berkumpulnya kaum'; dan suatu tempat yang belum beranggota maka belum bisa disebut sebagai *nâdî*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nâdî* ( نَادِي ) berulang hanya dua kali, yakni pada QS. Al-Ankabût [29]: 29 dan QS. Al-'Alaq [96]: 17. Ayat pertama, merupakan ucapan Nabi Luth as. yang ditujukan kepada kaumnya dan diabadikan di dalam Al-Qur'an. Para pakar tafsir mengemukakan berbagai penafsiran terhadap ayat ini. Ada yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah melakukan perbuatan keji terhadap orang-orang yang di dalam perjalanan karena sebagian besar dari mereka melakukan homoseksual dengan tamu-tamu yang datang ke tempat pertemuan (kampung) mereka; dan ada juga yang mengartikan dengan 'merusak jalan keturunan' karena mereka berbuat homoseksual.

Al-Maraghi menulis di dalam *Tafsîr Al-Marâghî* bahwa Nabi Luth menguraikan kekejian umatnya dan berulang-ulang mengingkari mereka dengan mengatakan, "1) Sesungguhnya kalian telah mendatangi laki-laki dengan syahwat dan menikmati mereka sebagaimana kalian menikmati perempuan. 2) Kalian berdiam di jalan-jalan untuk menghadang orang-orang yang berlalu, kemudian kalian membunuh serta merampas harta mereka. 3) Tempat-tempat pertemuan kalian melakukan perbuatan sekaligus melontarkan perkataan yang tidak layak sangat memalukan bagi orang-orang berpikiran sehat dan berakal bijaksana". Hamka berpendapat, ayat tersebut bermakna bahwa di tempat-tempat pertemuan mereka bersendagurau dengan berbuat berbagai kemungkaran; ada yang meminum minuman keras; dan ada yang menyediakan tempat bersetubuh dengan sesama laki-laki sehingga keluarlah kata-kata kotor dan perbuatan-perbuatan yang tidak layak. Dari sini dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan kata *nâdî* adalah tempat-tempat pertemuan, di mana mereka (kaum Luth) berkumpul untuk melakukan perbuatan keji dan atau melontarkan ucapan kotor.

Ayat kedua yang menggunakan kata *nâdî* ( نَادِي ) adalah QS. Al-'Alaq [96]: 17. Ayat ini merupakan rangkaian pembicaraan tentang ancaman Tuhan (Allah) yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. kepada Abu Jahal, yakni, "*Kalau seandainya dia tidak berhenti berbuat demikian (melarangmu shalat atau mengabdi kepada Allah) maka pasti akan Kami tarik ubun-ubunnya, (yaitu) ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka*". (QS. Al-'Alaq [96]: 15-16).

Menurut Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an*, yang dimaksud dengan kata *nâdî* di dalam Ayat 17 di atas adalah bahwa kaum kafir Quraisy yang bersimpati kepada Abu Jahal telah membentuk sebuah dewan atau klub yang kejam untuk mengurus Ka'bah. Mereka memang tidak seperti Abu Jahal yang sangat tegar hati sehingga tak terkendali lagi itu, tatapi mereka bersama-sama. Meski begitu, mereka tetap tidak akan dapat menghambat gerak maju misi Ilahi yang dibawa oleh Nabi saw., kendati mereka sudah melakukan apa saja di dalam upaya menghentikan misi tersebut. Jadi, biarkan dia (Abu Jahal) memanggil kelompok (golongan)-nya, yaitu mereka yang mencegah orang-orang yang ikhlas melakukan shalat dan menyakiti orang-orang yang shalih. Jika Abu Jahal dan golongannya sungguh-sungguh melakukan yang demikian itu maka mereka telah mengundang murka Allah dan siksa-Nya. Oleh karena itu Allah akan memanggilkan bala tentara-Nya yang gagah perkasa, yakni Malaikat Zabaniyah untuk melawan serta menghancurleburkan mereka; kemudian, Dia campakkan mereka ke dalam neraka.

Dari kedua ayat di atas, tampak secara jelas bahwa kata *nâdî* ( نَادِي ) digunakan oleh Al-Qur'an

di dalam konteks pembicaraan yang berkonotasi negatif; dan karena itu, M. Quraish Shihab menyadari bahwa tidak keliru —agaknya— bila kata tersebut dipahami atau diterjemahkan di dalam bahasa sehari-hari sebagai 'gang'.
❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## NADZR ( نَذْر )

Kata *nadzr* ( نَذْر ) di dalam bahasa Arab adalah bentuk *mashdar* dari, *nadzara – yandzuru – nadzran* ( نَذَرَ – يَنْذُرُ – نَذْرًا ). Kata tersebut terdiri dari tiga huruf yakni *nûn, dzâl,* dan *râ*. Menurut Ibnu Faris, kata tersebut menunjukkan arti 'menakut-nakuti' (خَوَّفَ ), atau 'merasa takut' ( تَخَوَّفَ ). Dengan demikian kata, *nadzr* ( نَذْر ) berarti 'peringatan yang sifatnya menakut nakuti', sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Maraghi,

النَّذْرُ هُوَ تَبْلِيْغٌ مُقْتَرَنٌ بِتَخْوِيْفٍ مِنَ العِقَابِ عَلَى الكُفْرِ وَالمَعَاصِي

*(An-nadzar hua tablîghun muqtaranun bitakhwîfin minal-'iqâb 'alal-kufri wal-ma'âshi)*
*Nadzr adalah penyampaian yang disertai dengan perbuatan menakut-nakuti akan azab Allah atas kekafiran dan kemaksiatan.*

*Ism fâ'il* (pelaku)nya adalah *nadzîr* artinya orang yang menyampaikan berita yang menakutkan kepada orang kafir dan orang-orang berdosa sebagai konsekuensi dari kekafirannya dan pelanggaran yang dilakukannya. Dari kata itu terbentuk istilah *indzâr* ( إِنْذَار ) dengan pengertian yang tidak jauh berbeda. Menurut Al-Ashfahani bahwa *indzâr* berarti 'pemberitaan yang memuat berita yang menakut-nakuti' sebagaimana *tabsyîr* ( تَبْشِيْر ) pemberitaan yang memuat berita yang menggembirakan, *al-indzâr huwa ikhbârun fîhi takhwîfun kamâ annat-tabsyîra ikhbârun fîhi surûrun* ( الإِنْذَارُ هُوَ إِخْبَارٌ فِيْهِ تَخْوِيْفٌ كَمَا أَنَّ التَّبْشِيْرَ إِخْبَارٌ فِيْهِ سُرُوْرٌ ). Dari kata itu pula terbentuk kata *tanâdzara* ( تَنَاذَرَ )yang artinya 'saling menakut-nakuti satu sama lainnya'.

Kemudian kata *nadzr* berkembang menjadi sebuah istilah yang menurut Al-Ashfahani menunjukkan arti 'mewajibkan sesuatu yang pada mulanya tidak wajib atas diri sendiri di balik pengharapan agar terjadi sesuatu'. Senada dengan itu, Ibrahim Anis menjelaskan bahwa *nadzr* berarti,

مَا يُقَدِّمُهُ المَرْأُ لِنَفْسِهِ أَوْ يُوْجِبُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ صَدَقَةٍ أَوْ عِبَادَةٍ أَوْ نَحْوِهِ

*('Mâ yuqaddimuhul-mar'u linafsihî au yûjabu 'alâ nafsihî min shadaqatin au 'ibâdatin au nahwihi')*
*Sesuatu yang dipersembahkan oleh seseorang untuk dirinya sendiri, atau diwajibkannya atas dirinya sendiri, berupa sedekah, amalan ibadah, atau yang semisalnya.*

Dikatakan demikian karena pada umumnya orang yang melakukan nazar merasa khawatir, takut atau bahkan terhantui jangan sampai apa yang ia harapkan tidak terjadi.

Para ulama fiqih berpendapat bahwa menunaikan nazar hukumnya wajib sebagaimana hadits Rasulullah yang berbunyi, *man nadzara an yuthî'allâh falyuthi'hu* ( مَنْ نَذَرَ اَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ = Barang siapa yang ber*nadzar* akan mentaati Allah maka hendaklah ia melakukannya) (HR. Bukhari).

Kewajiban menunaikan nazar hanya berlaku pada hal-hal yang sesuai dengan ajaran agama. Adapun nazar yang berupa janji untuk melakukan maksiat hendaklah tidak ditunaikan. Hal tersebut didasarkan pada hadits rasul yang berbunyi, *man nadzara an ya'shiyallâha falâ ya'shihi* ( مَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللهَ فَلاَ يَعْصِهِ = Barangsiapa yang bernazar untuk melakukan maksiat maka hendaklah ia tidak melakukannya).

Di dalam Al-Qur'an kata *nadzr* dengan segala bentuknya terulang sebanyak 130 kali; yang tersebar di dalam 51 surah. *Fi'l mâdhî* 12 kali, *mudhâri"* (*ma'lûm* dan *majhûl*) 28 kali, *amr* 10 kali. *Nadzr* dan jamaknya *nudzur* 14 kali, *nudzran* ( نُذْرًا ) dan jamaknya *nudzuran* ( نُذُرًا ) 2 kali, *nadzir* ( نَذِيْر ) 44 kali , *nudzuru* ( نُذُرُ ) 12 kali , *mundzir* ( مُنْذِر ) 15 kali, dan *mundzar* ( مُنْذَر ) 5 kali.

Penggunaan kata *an-nadzr* ( النَّذْر ) dengan dua pengertian di atas (peringatan dan nazar) masing-masing ditemukan di dalam Al-Qur'an. Kata *an-nadzr* ( النَّذْر ) dengan arti 'niat untuk melakukan sesuatu' dapat ditemukan pada antara lain: QS. Al-Baqarah [2]: 270: *"Apa saja yang*

*kamu nafkahkan atau apa saja yang kamu nazarkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya"*. Demikian pula di dalam QS. Al-Insân [76]: 7: *"Mereka menunaikan nazar dan takut akan suatu hari yang azabnya merata di mana-mana"*, serta di dalam QS. Al-Hajj [22]: 29, *"Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran-kotoran yang ada pada badan mereka, dan hendaklah menyempurnakan nazar-nazar mereka dan hendaklah mereka melakukan thawaf di sekitar rumah tua itu"*.

Selanjutnya, penggunaan *an-nadzr* dalam bentuk *mufrad* terulang sebanyak 5 kali, semuanya menunjuk kepada Muhammad saw., kecuali di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 45; *"Kamu (Musa) hanyalah sebagai pemberi peringatan bagi siapa yang takut kepadanya (hari kebangkitan)"*. Ayat tersebut berkaitan dengan kisah Musa dan Firaun, sedangkan penggunaan bentuk jamaknya ( منذرون/منذرين ) menunjukkan para rasul Allah, seperti QS. An-Nisâ' [4]: 165, QS. Al-An'âm [6]: 48 , An-Naml [27]: 92, dan lain-lain . Adapun di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 3 menunjukkan kepada Allah, *"sesungguhnya kami menurunkan pada suatu malam yang diberkati dan sesungguhnya kami yang memberi peringatan"*. Sedangkan di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 29, menunjukkan kepada sekelompok jin *"Dan ingatlah ketika kami hadapkan serombongan jin kepadamu yang mendengarkan Al-Qur'an, maka tatkala mereka menghadiri pembacaannya lalu mereka berkata: Diamlah kamu (untuk mendengarkannya secara seksama). Ketika pembacaan telah selesai mereka kembali kepada kaumnya (untuk memberi peringatan)"*.

Di dalam Al-Qur'an penggunaan derivasi kata tersebut juga dijumpai di dalam bentuk *isim maf'ûl*, orang yang 'diberi peringatan' ( مُنْذَرِيْن ). Penggunaan tersebut terulang sampai lima kali dan semua menunjukkan umat-umat terdahulu yang menentang rasul yang membawa peringatan kepada mereka. Hal ini dimaksudkan sebagai *i'tibar* (pelajaran) bagi umat Muhammad saw. Di dalam QS. Yunus [10]: 173, terkait dengan pembangkangan kaum nabi Nuh as., QS. Asy-Syûrâ' [26]: 173, dan An-Naml [27]: 58, berkaitan dengan kedurhakaan kaum nabi Luth karena perbuatan cabul yang amoral yang dilakukannya, sedangkan di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 73 dan 177, keduanya bersifat umum, yakni umat yang musyrik sebelum kedatangan nabi Muhammad saw. ❖ *Alimin* ❖

## NAF' ( نَفْع )

*Naf'* ( نَفْع ) adalah 'manfaat' lawan *dharr* ( ضَرّ = bahaya). *Naf'* ( نَفْع ) juga berarti 'tongkat', karena tongkat digunakan sebagai alat pembantu. Di dalam bahasa Indonesia kata ini diterjemahkan dengan 'manfaat' atau 'kegunaan'.

Di dalam Al-Qur'an kata *naf'* ( نَفْع ) dengan berbagai turunannya ditemukan 50 kali. Kata ini digunakan Al-Qur'an dalam pengertian di atas, baik menyangkut manfaat di dunia maupun di akhirat. Di dalam pengertian manfaat di dunia muncul, misalnya, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164,

إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ

*(Inna fî khalqis-samâwâti wal-ardhi wakhtilâfil-laili wan-nahâri wal-fulkil-latî tajrî fil-bahri bimâ yanfa'un-nâs)*
*Sesungguhnya di dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, dan bahtera yang berlayar di laut membawa kemanfaatan bagi manusia.*

QS. Ar-Ra'd [13]: 17,

وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ

*(Wa ammâ mâ yanfa'un-nâsa fa yamkutsu fil-ardhi)*
*Adapun yang memberi manfaat kepada manusia maka ia tetap di bumi.*

Demikian juga di dalam QS. Al-A'râf [7]: 188, dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 66. Penggunaan kata *naf'* ( نَفْع ) dalam pengertian 'manfaat di akhirat' ditemukan, antara lain, di dalam QS. Ghâfir [40]: 52, QS. Ar-Rûm [30]: 57, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 39.

Lawan kata *naf'* (manfaat) adalah *dharr* (bahaya) sebagaimana terlihat dari penggunaannya di dalam QS. Yûnus [10]: 106, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 66,S. Al-An'âm [6]: 71, dan QS. Al-Hajj [22]: 12. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

## NAFAR ( نفر )

Kata *nafar* ( نَفَر ) adalah kata benda yang merupakan turunan dari kata kerja *nafara* ( نَفَرَ ) yang terdiri dari huruf *nûn – fâ – râ*, mengandung makna yang beragam sesuai dengan perubahan bentukan kata (derivasi)-nya dalam sebuah konteks pembicaraan. Musa Al-Ahmadi memaparkan beberapa makna dari kata itu, antara lain: bila berhubungan dengan huruf *'an* ( عَنْ ) berarti *dzahaba* ( ذَهَبَ = pergi); bila berhubungan dengan huruf *min* ( مِنْ ) berarti *inqabadha* ( إِنْقَبَضَ = menjauh); dan ketika *nafara* berhubungan dengan *ilâ* ( إِلَى ) berarti *fazi'a* ( فَزِعَ ) atau *istaghâtsa* ( إِسْتَغَاثَ = 'minta perlindungan').

Di samping kata *nafara* ( نَفَرَ ) dalam bentuk *fi'l*, juga ada *nafar* ( نَفَر ) dalam bentuk *isim* (kata benda). Bedanya ialah, bila kata *nafara* berbentuk *fi'l* artinya adalah 'pergi ke.../menjauh dari...', sedangkan apabila kata itu di dalam bentuk *ism* (kata benda) maka artinya ialah 'jumlah orang laki-laki antara tiga dan sepuluh'. Demikian pula halnya dengan kata *an-nafîr* ( النَّفِيْر ), *an-nafru* ( النَّفْرُ ) dan *an-nafrah* ( النَّفْرَةُ ). Hari berangkatnya jamaah haji dari Mina kembali ke Mekkah, sesudah hari *an-nahr* ( النَّحْر [hari-hari menyembelih hewan kurban]) disebut juga hari dan malam nafar, *'yaumun nafri wa lâilatun nafr'* ( يَوْمُ النَّفْرِ وَلَيْلَةُ النَّفْرِ ). Ada juga yang melafalkannya *yaumun nufûr* ( يَوْمُ النُّفُوْرِ ) atau *yaumun nafîr* ( يَوْمُ النَّفِيْرِ ).

'Perselisihan di antara dua orang yang berperkara' disebut *at-tanâfur* ( التَّنَافُر ) karena perselisihan itu membuat yang satu pergi meninggalkan yang lain sehingga keduanya berjauhan. 'Kulit seseorang yang membengkak' diungkapkan dengan *nafara jilduhû* ( نَفَرَ جِلْدُهُ ) karena pembengkakan itu membuat kulit menjadi jauh dari daging. 'Orang yang pergi ke medan perang' disebut *an-nâfir* ( النَّافِر ) karena ia pergi tergesa-gesa, meninggalkan kampung halaman menuju medan perang. Agaknya, dari sinilah pengertian 'sekelompok' itu disebut dengan *nafar* ( نَفَر ), karena dengan memilih untuk masuk ke dalam satu kelompok, membuat ia keluar dari kelompok lain.

Kata *nafar* ( نَفَر ) adalah bentuk tunggal, tetapi mengandung makna jamak (plural). Demikian itu, karena Al-Qur'an tidak menjelaskan berapa orang yang disebut "sekelompok" itu. Muhammad Husain Ath-Thabathabai membatasinya dengan 3 sampai 9 orang, lebih atau kurang dari itu tidak tepat dikatakan *nafar*. Farid Wajdi, di dalam kamus *Dâ'irah Al-Ma'ârif Al-Qarn Al-'Isyrîn*, membatasi 3 sampai 10 orang dan masih ada yang membatasinya dengan 40 orang saja. Akan tetapi, batas yang paling umum ialah antara 3 sampai 10 orang. Kumpulan inilah yang disebut di dalam Al-Qur'an dengan *nafar* ( نَفَر ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *nafar* ( نَفَر ) dengan berbagai bentuknya terdapat sebanyak 18 kali yang terdiri dari: satu kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*; delapan kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*; empat kali di dalam bentuk *fi'l amar* (kata perintah); sembilan kali di dalam bentuk *ism mashdar*; dan satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il* (pelaku). Kata *nafar* itu sendiri terdapat sebanyak tiga kali di dalam bentuk jamak, misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 122. Menurut mufassir Fakhruddin Ar-Razi, ayat ini berhubungan dengan peringatan Allah terhadap orang-orang mukmin di Madinah yang berangkat seluruhnya ke medan pertempuran, sehingga Rasulullah saw. mereka tinggalkan begitu saja sendirian. Ar-Razi menambahkan, maksud teguran itu adalah supaya ada di antara mereka yang tinggal di Madinah untuk mendalami syariah (agama islam).

Kata *nufûran* ( نُفُوْرًا ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 41 mengandung makna *bu'dan* ( بُعْدًا = menjauh atau menghindar). Demikian pula makna *nufûran* ( نُفُوْرًا ) di dalam ayat 46 dari surah yang sama juga menunjukkan makna 'berpaling' (*wallâ*) atau 'meninggalkan suatu majelis' ( تَرْكُ الْمَجْلِس ). Dari segi bentuk, kata *nufûran* ( نُفُوْرًا ) itu menurut Az-Zajjaj, terdapat dua pendapat. **Pertama**, *mashdar* (infinitif) dan **kedua**, bentuk jamak dari *nâfir* (*ism fâ'il*).

Berbeda dari makna yang dikandung di dalam ayat-ayat di atas, kata *nafar* ( نَفَر ) di dalam QS. Al-Jinn [72]: 1 mengandung makna kelompok

yang terdiri atas beberapa person. Ayat tersebut adalah *"qul ûhiya ilayya annahustama'a nafarun minal jinni"* ( قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ = Katakanlah [hai Muhammad], telah diwahyukan kepadaku bahwasanya telah mendengar sekelompok jin [akan Al-Qur'an]). Menurut Ath-Thabari, sekelompok jin telah datang kepada kaumnya melaporkan bahwa mereka telah mendengar Al-Qur'an yang ajaib, dibacakan oleh Nabi Muhammad saw. yang berisi petunjuk, sehingga para jin itu beriman kepadanya. Makna *nafar* di dalam ayat ini adalah 'kumpulan atau kelompok'. Demikian pula kata *nafar* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 34, *Ana aktsar minka mâlan wa a'azzu nafarâ* ( أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا = Hartaku lebih banyak darimu dan *nafar*-ku lebih kuat darimu), juga menunjuk kepada makna kelompok *'asyîratur rajul* ( عَشِيْرَةُ الرَّجُلِ ); dan *nafîran* ( نَفِيرًا ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 6, juga menunjuk kepada pengertian kelompok *al-'adadu minar rijâl* ( الْعَدَدُ مِنَ الرِّجَالِ = sekelompok laki-laki).

Berdasarkan makna-makna yang telah dikemukakan di atas, baik dari segi kebahasaan (*lughawî*) maupun tafsiran para mufassir, maka ditemukan bahwa kata *nafar* ( نَفَرَ ) dengan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an dapat menampung makna antara lain: **pertama**, jika kata *nafar* itu dapat diubah kepada bentuk *fi'l* (kata kerja), maka ia mengandung makna 'pergi', 'lari', 'menghindar' atau 'menjauhkan diri'; **kedua**, jika kata *nafar* tidak dapat diubah ke dalam bentuk *fi'l*, seperti *nafarun* ( نَفَرٌ ) (QS. Al-Jinn [72]:1), *nafaran* ( نَفَرًا ) (QS. Al-Kahfi [18]: 34) dan *nafîran* ( نَفِيرًا ) (QS. Al-Isrâ [17]: 6), maknanya adalah 'kelompok atau kumpulan'.

❖ *Ahmad Kosasi & A. Rahman Ritonga* ❖

## NAFFÂTSÂT ( نَفَّاثَاتِ )

Kata *naffâtsât* ( نَفَّاثَاتِ ) hanya sekali ditemukan dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Falaq [113]: 4. Secara bahasa, kata *naffâtsât* ( نَفَّاثَاتِ ) berarti *"qadzfur rîqil qalîl"* ( قَذْفُ الرِّيْقِ الْقَلِيْلِ = tiupan halus yang ada kalanya disertai sedikit air liur). Kata ini juga digunakan untuk pengertian 'ular yang mengeluarkan racun (bisa)'. *Naftsur raqî* ( نَفْثُ الرَّقِى ) adalah 'tukang sihir yang meniup tali tanpa mengeluarkan air liur'. Hal ini dikarenakan apabila tukang sihir hendak membaca mantera–manteranya, terlebih dahulu mengambil tali dan meniup-niupnya.

Para ulama sepakat, kata *naffâtsât* ( نَفَّاثَاتِ ) merupakan bentuk jamak dari *naffâtsah* ( نَفَّاثَة ), yang berarti pelaku yang meniup tali seperti gambaran di atas. Namun, mereka berbeda pendapat tentang fungsi *tâ' marbûthah* ( ـة ) pada kata ini. Jumhur ulama memahaminya sebagai *ta' ta'nîts* ( ت ), yaitu yang menunjukkan pelakunya perempuan. Dengan demikian, pengertian *naffâtsât* ( نَفَّاثَاتِ ) di dalam ayat ini adalah perempuan-perempuan yang meniup atau menyihir. Menurut Nizhamuddin Al-Hasan An-Naisaburi, kepandaian melakukan sihir lebih dikenal pada kalangan wanita dan biasanya merekalah yang membuhul tali atau meniup-niupnya. Pemahaman ini sesuai dengan latar belakang turunnya QS. Al-Falaq ini, yaitu ketika Nabi saw. disihir oleh anak-anak perempuan seorang Yahudi yang bernama Lubaid bin Al-A'sham.

Muhammad Abduh memahami fungsi *ta* ( ة ) tersebut sebagai sifat *mubalaghah* (superlatif), sehingga pengertian ayat ini adalah: "orang-orang (baik laki-laki maupun perempuan) yang memiliki kemampuan tinggi dan atau sering meniup-niup tali (melakukan sihir)". Abduh tidak mengkhususkan perbuatan sihir tersebut hanya kepada perempuan.

Lebih lanjut Abduh menerangkan bahwa yang dimaksud dengan kata *naffâtsât* ( نَفَّاثَاتِ ) adalah penyebar fitnah yang suka memanas-manasi perselisihan antara dua orang atau kelompok dengan maksud untuk memutuskan hubungan persaudaraan, persahabatan, perkawinan dan lain-lain di antara kedua belah pihak. Digunakannya ungkapan seperti ini, menurut Abduh, karena Allah ingin mempersamakan orang-orang seperti itu dengan para tukang sihir dan para dukun. Mereka, apabila hendak mamutuskan hubungan kasih sayang antara suami istri, biasanya membuhulkan tali, lalu mengurai dan melepaskannya kembali. Hal

ini dimaksudkan sebagai lambang terurainya (terpisahnya) ikatan tali perkawinan antara kedua suami istri tersebut. Demikian pulalah tujuan pekerjaan para tukang fitnah, yaitu supaya orang bermusuhan.

Menurut sebagian ulama, penggunaan bentuk *ma'rifah* atau huruf *alim lam* (definitif) dalam kata *naffâtsât* ( نَفَّاثَات ) mengisyaratkan bahwa kejahatan tersebut bukanlah lahir dari tiupan tali, melainkan dari pelaku-pelaku itu sendiri. Karena itu, sesuai dengan pengertiannya sebagai *mubâlaghah, an-naffâtsât* ( النَّفَّاثَات = yang membuhul dan meniup-niup tali), hal itu merupakan pekerjaan yang selalu mereka lakukan. Mereka menyebarkan fitnah dan mengobarkan permusuhan antara dua pihak. Pengaruh fitnah itu sendiri nyaris seperti sejenis sihir, sebab ia dapat mengubah hubungan kasih sayang antara dua orang teman atau suami istri dengan cara-cara halus dan penuh tipu daya menjadi benci dan permusuhan.

Menurut Fakhrurrazi, perintah berlindung dari para *naffâtsât* ( نَفَّاثَات ) ini meliputi tiga hal:

1. Berlindung dari dosa amalan mereka dalam sihir;
2. Berlindung dari fitnah akibat sihir yang mereka lakukan; dan
3. Berlindung dari memakan hasil sihir mereka.

❖ *Muhammad Iqbal* ❖

## NAFHAH ( نَفْحَة )

Kata *nafhah* berasal dari kata kerja *nafaha – yanfahu – nafhan* ( نَفَحَ – يَنْفَحُ – نَفْحًا ) yang berarti 'menebarkan aroma'. Jika dikatakan *nafahatir-rîh* ( نَفَحَتْ الرِّيْحُ ) berarti 'angin itu membawa bau yang enak', atau menunjukkan 'embusan angin yang baik'. Kata benda *an-nafh* ( النَّفْحُ ) berarti 'angin yang lembut', sedangkan kata *nafhah* ( نَفْحَة ) digunakan untuk menunjukkan *al-marrah* ( المَرَّة = frekuensi aktivitas), atau frekuensi kecil, yaitu untuk ukuran paling sedikit, atau kejadian kecil. Selain itu, dapat juga berarti 'pemberian', dan kata *naffâh* ( نَفَّاح ) berarti 'orang yang banyak pemberiannya'. Menurut Al-Ashfahani, seringkali kata tersebut digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang jelek.

Kata *nafhah* hanya terdapat pada satu tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Anbiyâ' [21]: 46,

وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ

*(Wa la'in massathum nafhatun min 'adzâbi rabbika layaqûlunna yâ wailanâ innâ kunnâ zhâlimîn)*
*Sesungguhnya jika mereka ditimpa sedikit saja dari azab Tuhanmu, pastilah mereka berkata, "Alangkah celakanya kami; sesungguhnya kami adalah orang-orang yang menganiaya diri sendiri.*

Ayat ini merupakan kelanjutan ayat sebelumnya, yang menyatakan bahwa mereka telah diberi peringatan dengan wahyu; namun, peringatan itu tidak membuat mereka bergeming dari sikap ingkar mereka. Dengan diturunkan azab itu, barulah mereka dengan terpaksa percaya dan mengakui kelaliman yang mereka lakukan.

Berkaitan dengan ayat tersebut, Ibnu Abbas mengartikan kata *nafhah* dengan 'ujung pinggir' atau 'tepi'. Qatadah mengartikannya 'hukuman'. Ibnu Kisan mengartikannya 'sesuatu yang paling sedikit'. Ibnu Juraij mengartikannya 'jatah' atau 'bagian yang diperoleh'. Munculnya pengertian-pengertian tersebut dikarenakan kata *nafhah* itu diikuti oleh kata *min 'adzâbi rabbika* ( مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ = dari azab Tuhanmu) sehingga frasa *nafhah min 'adzâbi rabbika* ( نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ ) dapat diartikan 'bagian tepi dari azab Tuhan, bukan azab utama', 'suatu hukuman dari azab yang diberikan Tuhan', dan 'sedikit saja dari azab Tuhan'.

Menurut Ibnu Katsir, ayat tersebut menyatakan bahwa seandainya orang-orang yang mendustakan Nabi Muhammad itu tersentuh oleh sedikit saja dari azab Allah, pastilah mereka mengakui dosa-dosa mereka, bahwa mereka telah berbuat aniaya terhadap diri sendiri di dunia.

Sementara itu, dalam menafsirkan ayat tersebut, Ar-Razi menyebutkan bahwa seandainya mereka itu tersentuh sedikit saja dari azab Allah, pastilah mereka akan berteriak-teriak

merasa dirinya telah mengalami celaka serta mengaku telah menganiaya diri sendiri. Padahal, kelak di akhirat keadilan pasti ditegakkan. Maka, pada ayat berikutnya, Allah menerangkan bahwa apa yang diberikan kepada mereka di akhirat nanti semata-mata berdasar keadilan meskipun mereka merasa telah berbuat aniaya terhadap diri sendiri di dunia ini, dengan harapan di akhirat mereka tidak akan dianiaya. Demikian itu sesuai janji Allah dengan diterapkannya "timbangan keadilan" sebagaimana tersebut pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47.

Ath-Thabarsi, di dalam *Majma'ul Bayân*, menyatakan bahwa dengan sentuhan sedikit azab itu, mereka mengakui mendapatkan celaka dan sial. Padahal, mereka akan menerima balasan yang setimpal dengan perbuatan mereka di dunia karena tidak mungkin Allah berbuat aniaya terhadap mereka. Oleh karena itu, pada ayat berikutnya, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47, dinyatakan bahwa untuk perhitungan di Hari Kiamat Allah telah menetapkan "timbangan" yang bekerja secara adil sehingga hukum tetap tegak seperti timbangan dan tidak ada pihak yang dirugikan atau dizalimi sedikit pun. Artinya, hak atas balasan kebaikan tak mungkin dikurangi dan sebaliknya balasan kejelekan tak mungkin melebihi kadar kepatutannya. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## NÂFILAH ( نَافِلَة )

Kata tersebut adalah kata sifat. Jamaknya adalah *nawâfil* ( نَوَافِل ). Di dalam Al-Qur'an, disebut empat kali di dalam tiga surah, yaitu dua kali di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 1, satu kali di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79, dan satu kali di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72.

Secara bahasa, kata *nâfilah* ( نَافِلَة ) berarti 'tambahan dari yang wajib' atau berarti 'cucu'. Kata *nafl* ( نَفْل ) yang bentuk jamaknya adalah *anfâl* ( أَنْفَال ), berarti 'rampasan perang' atau *ghanîmah* ( غَنِيْمَة ). Kata itu pada umumnya digunakan untuk menunjuk kepada arti 'tambahan', dan karena itu orang yang suka melakukan pemberian dengan niat mendekatkan diri kepada Allah, *tabarru'* ( تَبَرُّع ) disebut *naufal* ( نَوْفَل ).

Kata *nâfilah* ( نَافِلَة ) di dalam Al-Qur'an digunakan dalam arti 'ibadah tambahan' untuk menjelaskan kedudukan shalat tahajud yang dikerjakan pada malam hari sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79, *waminal laili fatahajjad bihî nâfilatan laka 'asâ an yab'atsaka rabbuka maqâman mahmûdâ* ( وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا = Dan pada sebagian malam hari lakukanlah shalat tahajud sebagai suatu ibadah tambahan bagimu, mudah-mudahan Tuhanmu mengangkatmu ke tempat yang terpuji).

Allah memberikan harapan optimistik kepada hamba-Nya bahwa mereka yang rajin melakukan shalat tahajud akan diangkat kedudukannya pada tempat yang terpuji. Menurut Imam An-Nawawi, pelaksanaan ibadah tambahan tadi dalam rangka memperbanyak pahala dan meninggikan derajat. Bagi Nabi Muhammad saw., setiap bentuk ketaatan yang beliau kerjakan, hasilnya bukan untuk menghapus dosa karena Allah telah menghapus dosa-dosanya, baik yang telah terjadi maupun yang belum. Akan tetapi, kepatuhan tersebut adalah meninggikan derajat dan memperbanyak pahala. Atas dasar inilah ibadah shalat tahajud disebut dengan *nâfilah* ( نَافِلَة ). Nabi berbeda dengan umatnya sebab mereka banyak melakukan dosa-dosa dan karena-

*Shalat Tahajjud disebut* Nâfilah *(ibadah tambahan) yang dapat mengangkat ke derajat yang terpuji.*

nya membutuhkan penghapusan. Ketaatan mereka adalah untuk menghapus dosa-dosa tersebut. Oleh karena itu, Allah menggunakan ungkapan *nâfilatan laka* ( نَافِلَةً لَكَ ). Artinya, ketataan ini sebagai tambahan kewajiban kamu (Muhammad), bukan yang lain. Mujahid dan As-Suddi mengatakan bahwa sesungguhnya shalat malam adalah wajib bagi Nabi saw. Kemudian, mereka bertanya tentang arti *nâfilatan laka* ( نَافِلَةً لَكَ ) itu. Mereka menjelaskan bahwa sesungguhnya shalat malam adalah wajib bagi kamu sebagai ibadah tambahan dari shalat wajib lima waktu, khusus buat kamu, bukan untuk umatmu. Namun, An-Nawawi menafsirkan ayat *'asâ an yab'atsaka rabbuka maqâman mahmûdâ* ( عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ) artinya Allah menegakkan bagimu dan bagi seluruh umat manusia. Yang dimaksud dengan kedudukan terpuji menurut hadist riwayat Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Kedudukan yang terpuji adalah kedudukan yang umatku akan mendapat syafaat."

Kata *nâfilah* ( نَافِلَةً ) berarti 'anugerah' berupa anak dan cucu, seperti tersebut di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72,

وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ

*wa wahabnâ lahû is-hâqa wa ya'qûba nâfilatan wa kullan ja'alnâ shâlihîn*

*Dan Kami telah memberikan kepadanya [Ibrahim], Ishaq dan Ya'kub, sebagai suatu anugerah, dan masing-masingnya Kami jadikan orang-orang yang shalih).*

Maka, kaitannya dengan makna bahasa, anugerah tersebut merupakan tambahan dari anugerah yang diterima sebelumnya.

*Al-Anfâl* adalah harta rampasan perang atau *ghanîmah*, seperti tersebut di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 1, *Yas'alûnaka 'anil-anfâli, qulil-anfâlu lillâh war-rasûl* ( يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ = Mereka bertanya kepadamu tentang rampasan perang, katakanlah: Rampasan perang itu untuk Allah dan Rasul). Ayat ini merupakan jawaban terhadap pertanyaan para sahabat tentang pembagian harta rampasan perang dalam perang Badar. Ia dinamai *anfâl* karena kaum Muslim memperoleh keutamaan tambahan dengan *ghanîmah* tersebut dibanding dengan umat yang lain, yang tidak halal menerimanya. *Ghanîmah* adalah pemberian dari Allah sebagai tambahan atas pahala akhirat karena jihad (peperangan) itu.

Kata *al-anfâl* juga digunakan sebagai nama surah, yaitu surah ke-8. Surah itu terdiri dari 75 ayat. Menurut An-Nawawi, ayatnya berjumlah 76 dan termasuk kelompok ayat *Madaniyyah*, kecuali ayat *Yâ ayyuhâ an-nabiyy hasbuka Allâh wa manit-taba'aka minal-mu'minîn* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ), yang mencakup 1.130 kata dan 5294 huruf. Disebut QS. Al-Anfâl [8] karena kata itu terdapat dalam permulaan ayat ini, selain berisi kajian tentang rampasan dan hal-hal yang berhubungan dengan penerapan menonjol di dalam surah ini. Menurut Ibnu Abbas, surah ini diturunkan berkenaan dengan perang Badar Kubrâ yang terjadi pada tahun kedua Hijrah. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## NAFKHAH ( نَفْخَة )

*Nafkhah* adalah bentuk *mashdar* kata *nafakha – yanfukhu* ( نَفَخَ – يَنْفُخُ ), turunan dari huruf *nûn, fâ,* dan *khâ* memiliki dua makna denotatif, yaitu 'tiup' dan 'tinggi'. Dari makna pertama, 'tiup', berkembang menjadi 'menghidupkan' karena meniupkan ruh di dalam tubuhnya; 'bersemi' (musim) karena tanaman serentak tumbuh disebabkan oleh tiupan ruh Tuhan di musim semi; 'gemuk' karena seolah-olah telah ditiupkan udara di dalam tubuhnya, sehingga membengkak; dan 'memompa' karena meniupkan atau mengisi udara. Adapun makna kedua, 'tinggi' berkembang menjadi, antara lain 'bukit' karena tanahnya tinggi dan 'sombong' karena merasa dirinya paling tinggi.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nafkhah* dan pecahannya berulang dua puluh kali dan *nafkhah* sendiri terulang satu kali. Bentuk lainnya adalah bentuk perintah *unfukhû* ( أَنْفُخُوا = tiupkanlah kalian) satu kali; sebelas kali di dalam bentuk kata kerja pasif *nufikha/yunfakhu* ( نُفِخَ/يُنْفَخُ = telah/sedang ditiupkan); dan tujuh kali di dalam

bentuk kata kerja aktif *nafakha/anfakha/tanfukhu* ( تَنْفُخُ/أَنْفَخَ/نَفَخَ = telah/sedang meniupkan).

Kata *nafkhah* ( نَفْخَة ) yang terdapat di dalam QS. Al-Ḥâqqah [69]: 13 diikuti dengan kata *wâḥidah* ( وَاحِدَة = satu) menjadi *nafkhah wâḥidah* ( نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ = tiupan satu kali). Kata *nafkhah* di dalam ayat itu digunakan berkaitan dengan Hari Kiamat. Maksudnya adalah tiupan sangkakala yang pertama pada waktu itu menyebabkan alam semesta menjadi hancur. Ibnu Katsir menafsirkan bahwa di dalam ayat itu, Allah memberitakan tentang keadaan yang menakutkan pada Hari Kiamat yang diawali dengan mengembuskan ketakutan, kemudian mengembuskan kematian setiap apa yang ada di langit dan di bumi. Setelah itu, ditiupkan sangkakala pertanda Hari Kiamat yang diikuti dengan pembangkitan dan pengumpulan seluruh manusia. Tiupan sangkakala di dalam ayat itu, kata Al-Qurthubi, merupakan tiupan terakhir. Sementara Ibnu Abbas mengatakan bahwa tiupan sangkakala di dalam ayat tersebut adalah tiupan sangkakala yang pertama, tidak ada yang tinggal kecuali meninggal, baik yang ada di langit maupun di bumi.

Kata *nafkhah* dan pecahannya disebutkan sepuluh kali bergandengan dengan kata *ash-shûr* ( الصُّوْر = sangkakala) dan lima kali bersamaan dengan kata *ar-rûḥ* ( الرُّوْح = ruh). Kata *nafkhah* atau pecahannya yang bergandengan dengan kata *ash-shûr* selalu berkaitan dengan Hari Kiamat. Ada yang berpendapat, yang dimaksud dengan *ash-shûr* adalah 'bentuk' atau 'ciptaan', yakni bentuk jamak dari kata *ash-shûrah* ( الصُّوْرَة = bentuk). Namun, pendapat ini menyalahi haditsNabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam Muslim yang menyatakan bahwa *"ash-shûr adalah terompet yang ditiup oleh malaikat Israfil. Malaikat Israfil dua kali meniup terompetnya, yang pertama akan mematikan semua makhluk dan tiupan yang kedua akan membangkitkan semua manusia* (HR. Muslim dari riwayat Amr). Hal ini senada dengan firman Allah swt. di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68. Pada tiupan sangkakala yang pertama, semua yang ada di langit dan di bumi terkejut, kecuali yang dikehendaki Allah, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Naml [27]: 87. Pada tiupan sangkakala yang kedua, semua manusia, baik yang taat maupun yang ingkar, akan dikumpulkan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 99; mereka datang secara berbondong-bondong menghadap Allah swt. untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya, seperti dinyatakan di dalam QS. An-Naba' [78]: 18 dan QS. Yâsîn [36]: 51. Orang-orang yang berdosa ketika itu juga dikumpulkan dengan muka muram, seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 102. Ketika itu, tidak ada lagi yang memerhatikan pertalian nasab dan saling memerdulikan, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101. Itulah hari yang dijanjikan Allah swt. yang pasti akan terjadi, QS. Qâf [50]: 20.

Adapun kata *nafkhah* dan pecahannya yang disebut bersamaan dengan kata *ar-rûh* ( الرُّوْح ) berkaitan dengan penciptaan manusia, yaitu ketika Allah swt. meniupkan ruh ke dalam diri manusia (Adam as.) dan proses lahirnya Nabi Isa as. Ketika telah selesai menciptakan tubuh Nabi Adam as. dari unsur tanah liat yang kering dengan sempurna, Allah swt. meniupkan ruh ciptaan-Nya ke dalam tubuh tersebut. Lalu, Allah memerintahkan kepada sekalian malaikat untuk tunduk menghormati Adam (QS. Al-Hijr [15]: 29 dan QS. Shâd [38]: 72). Setelah ditiupkan ruh, Allah lalu melengkapinya dengan akal pikiran, yaitu melalui pendengaran untuk mendapatkan informasi, penglihatan untuk menambah wawasan berpikir, dan hati untuk menerima keimanan, seperti di dalam QS. As-Sajadah [32]: 9. Di dalam QS. Al-Anbiya [21]: 91 dan QS. At-Taḥrîm [66]: 12, kata *nafkhah* berkaitan dengan penciptaan Nabi Isa as. dalam tubuh Maryam, seorang wanita salehah yang selalu menjaga kehormatan. Dalam dua ayat tersebut, pelaku kata kerja *nafakhah* adalah kata ganti pertama jamak pula, yakni *nafakhnâ* ( نَفَخْنَا = kami meniupkan) dan kata *rûḥ* disandarkan kepada kata ganti pertama jamak pula, yaitu *rûḥinâ* ( رُوْحِنَا = ruh kami). Penggunaan kata ganti 'kami' untuk perbuatan Allah, menurut para mufasirin, menunjukkan adanya keterlibatan pihak lain, malaikat Jibril.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 49 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 10, kata *unfukh* ( أَنْفُخُ = tiupkanlah) dan *tanfukhu* ( تَنْفُخُ = kamu meniupkan) digunakan berkaitan dengan Nabi Isa as., yaitu mukjizat yang diberikan Allah kepadanya dengan kemampuan menghidupkan burung yang terbuat dari tanah dengan izin Allah dengan meniupkan udara pada patung yang telah dibentuknya dan mukjizat lainnya, seperti menyembuhkan penyakit lepra, menumbuhkan penyakit buta bawaan dan sebagainya.

Kata *unfukhû* ( انْفُخُوا = tiupkanlah) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 digunakan berkaitan dengan kisah Zulkarnain. Di dalam kisah tersebut, Zulkarnain bertemu dengan suatu kaum yang agak sulit dimengerti pembicaraannya. Kaum tersebut meminta Zulkarnain agar membuatkan benteng yang dapat memisahkan mereka dengan Ya'juj dan Ma'juj yang selalu mengganggu manusia dan berbuat kerusakan di muka bumi. Kemudian Zulkarnain meminta mereka untuk mempersiapkan potongan-potongan besi setinggi gunung. Setelah itu, Zulkarnain memerintahkan mereka menyalakan api untuk membakar besi-besi itu dan setelah membara, dituangkanlah cairan tembaga yang dapat merekatkan potongan-potongan besi itu. Maka, selamatlah seluruh penduduk negeri itu dari gangguan Ya'juj dan Ma'juj. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## NAFS ( نَفْس )

Kata *nafs* ( نَفْس ) dengan segala bentuknya terulang 313 kali di dalam Al-Qur'an. Sebanyak 72 kali di antaranya disebut di dalam bentuk *nafs* ( نَفْس ) yang berdiri sendiri.

Secara bahasa, kata *nafs* ( نَفْس ) berasal dari kata *nafasa* ( نَفَسَ ) yang berarti 'bernafas', Artinya nafas keluar dari rongga. Belakangan, arti kata tersebut berkembang sehingga ditemukan arti-arti yang beraneka ragam seperti 'menghilangkan', 'melahirkan', 'bernafas', 'jiwa', 'ruh', 'darah', 'manusia', 'diri', dan 'hakikat'. Namun, keanekaragaman arti itu tidak menghilangkan arti asalnya, misalnya ungkapan bahwa Allah menghilangkan kesulitan dari seseorang digambarkan dengan ungkapan *naffasa Allâh kurbatahu* ( نَفَّسَ الله كُرْبَتَهُ ) karena kesulitan seseorang itu hilang bagaikan embusan nafasnya. *An-nafs* juga diartikan sebagai 'darah' karena bila darah sudah tidak beredar lagi di badan, dengan sendirinya nafasnya hilang. Wanita yang sedang haid dinamakan *an-nufasâ'* ( النُّفَسَاء ) karena ketika itu ia mengeluarkan darah sehingga kalimat *nafisatil-mar'atu ghulâman* ( نَفِسَتِ الْمَرْأَةُ غُلَامًا ) diartikan sebagai 'wanita itu melahirkan'. Demikian juga 'jiwa' atau 'ruh' disebut *nafs* ( نَفْس ) karena bila jiwa sebagai daya penggerak hilang, dengan sendirinya nafas juga hilang. Semua yang dijelaskan di atas merupakan arti dari segi kebahasaan.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut kata *nafs* ( نَفْس ) dan *anfus* ( أَنْفُس ) menunjukkan bermacam-macam pengertian, di antaranya

(a) Berarti 'hati', yaitu salah satu komponen terpenting di dalam diri manusia sebagai daya penggerak emosi dan rasa, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 25, *Rabbukum a'lamu bimâ fî nufûsikum* ( رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ = Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada di dalam hatimu).

(b) Berarti 'jenis' atau *species*, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 128, *Laqad jâ'akum rasûlun min anfusikum* ( لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ = Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kalanganmu sendiri).

(c) Berarti 'nafsu', yaitu daya yang menggerakkan manusia untuk memiliki keinginan/ kemauan, seperti di dalam QS. Yûsuf [12]: 53,

وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي

*(Wa mâ ubarri'u nafsî innan nafsa la'ammâratun bis-sû' illâ mâ rahima rabbî)*

*Dan aku tidak membebaskan diriku [dari kesalahan-kesalahan] karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku).*

(d) Melambangkan arti 'jiwa' atau 'ruh', yakni daya penggerak hidup manusia, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 145: *wa mâ kana li nafsin an tamûta illâ bi idzni Allâh* ( وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ) = Jiwa seseorang tidak akan mati kecuali dengan izin

Allah), dan Ayat 185: *kullu nafsin dzâ'iqatul-mauti* ( كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ = Setiap yang berjiwa itu merasakan kematian).

(e) Menunjukkan 'totalitas manusia', yaitu diri manusia, lahir dan batin, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 32,

مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا

*(Man qatala nafsan bi ghairi nafsin au fasâdan fil-ardhi fa ka'annamâ qatalan-nâsa jamî'â wa man ahyâhâ fa kaannamâ ahyan nâsa jamî'â)*
*Barangsiapa membunuh seorang manusia bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena melakukan kerusakan di muka bumi maka seakan-akan ia telah membunuh manusia seluruhnya, dan barangsiapa memelihara kehidupan seseorang maka seakan-akan ia memelihara kehidupan seluruh manusia.*

(f) Kata *nafs* juga digunakan untuk menunjuk kepada 'diri Tuhan', seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 12, *kataba 'alâ nafsihir-rahmah* ( كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ = Allah mewajibkan atas diri-Nya menganugerahkan rahmat).

Secara umum—jika dikaitkan dengan pembicaraan manusia—kata *nafs* menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.

Di dalam pandangan Al-Qur'an *nafs* ( نَفْس ) diciptakan Allah dalam keadaan sempurna untuk berfungsi menampung serta mendorong manusia berbuat kebaikan dan keburukan, dan karena itu, sisi dalam manusia inilah yang oleh Al-Qur'an dianjurkan untuk diberi perhatian lebih besar.

Di sisi lain terlihat perbedaan kata *nafs* ( نَفْس ) menurut Al-Qur'an dengan terminologi *Shûfî.* Oleh Al-Qusyairî di dalam risalahnya dinyatakan bahwa, "*Nafs* dalam pengertian kaum Sufi adalah sesuatu yang melahirkan sifat tercela dan perilaku buruk."

Walaupun Al-Qur'an menegaskan bahwa *nafs* ( نَفْس ) berpotensi positif dan negatif, diperoleh pula isyarat bahwa pada hakikatnya potensi positif manusia lebih kuat dari potensi negatifnya. Hanya saja daya tarik keburukan lebih kuat daripada daya tarik kebaikan. Oleh karena itu, manusia dituntut agar memelihara kesucian nafsu dan tidak mengotorinya (QS. Asy-Syams [91]: 9–10).

Di sisi lain diperoleh pula isyarat bahwa *nafs* merupakan wadah. Firman Allah di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 11 yang mengatakan bahwa *Innallâh lâ yughayyiru mâ bi qaumin hattâ yughayyirû mâ bi anfusihim* ( إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ = Allah tidak mengubah nasib suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang terdapat di dalam *anfus* [diri] mereka), adalah mengisyaratkan hal tersebut. Apa yang terdapat di dalam *nafs,* di dalam konteks ayat ini, adalah ide dan kemauan yang keras. Ini berarti *nafs* ( نَفْس ) dapat menampung kedua hal tersebut. Ide dan kemauan anggota-anggota dalam suatu masyarakat dapat mengubah nasib masyarakat tersebut.

Akan tetapi, bukan hanya ide dan kemauan yang ditampung oleh *nafs.* Di dalamnya juga terdapat 'nurani'. Inilah yang menyebabkan manusia menyesali perbuatannya, merasa berdosa atas kesalahan-kesalahannya. Isyarat tentang adanya nurani di dalam *nafs* manusia dikemukakan Al-Qur'an antara lain di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 13-14,

يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ۞ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ

*(Yunabba'ul-insânu yauma'idzin bimâ qaddama wa akhkhara, balil-insânu 'alâ nafsihî bashîrah)*
*"Pada hari itu kepada manusia diberikan apa yang telah diperbuat dan apa yang dilalaikannya, bahkan manusia itu menjadi saksi atas dirinya sendiri."*

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## NAHÂ ( نَهَى )

Kata *nahâ* ( نَهَى ) adalah bentuk *fi'il mâdhi;* bentuk *mudhâri'*-nya adalah *yanhâ* ( يَنْهَى ); dan *mashdar*-nya adalah *nahyan* ( نَهْيًا ). Dalam Al-Qur'an, kata *nahâ* ( نَهَى ) dan kata-kata lain yang seakar dengannya disebut 56 kali. Kata *nahy* ( نَهْي ) pada mulanya berarti 'batas akhir'. Dari sini lahir kata *nihâyah* ( نِهَايَة ) yang berarti 'akhir sesuatu' karena bila sesuatu berakhir maka ia telah mencapai batasnya. Dari sini pula kata *nahâ* ( نَهَى ) mengan-

dung arti 'melarang supaya tidak melampaui batas'.

Kata *nahy* ( نَهْي ) berarti 'larangan dari/ terhadap sesuatu' karena bila itu diindahkan maka seseorang berhenti pada batas.

Kata *nahâ* ( نَهَى ) digunakan dengan arti 'menahan diri dari hawa nafsu' tersebut di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 40-41:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ

*(Wa ammâ man khâfa maqâma rabbihi wa nahan-nafsa 'anil-hawâ fa innal-jannata hiyal-ma'wâ)*
*Adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, sesungguhnya surgalah tempat tinggalnya.*

Ini semakna dengan pengertian bahasa karena menahan diri artinya dirinya dilarang untuk memenuhi keinginan hawa nafsunya. Kata *nahâ* ( نَهَى ) digunakan untuk menjelaskan segala macam bentuk larangan Allah dan Rasul-Nya. Karena itu, larangan hendaklah dijauhi, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7, *Wa mâ âtâkumur-rasûlu fa khudzûhu wa mâ nahâkum 'anhu fantahû* ( وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ = Apa yang diberikan rasul kepadamu maka terimalah dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah).

Kata *nahâ* ( نَهَى ) digunakan oleh setan ketika membujuk Adam as. dan Hawa. Setan mengatakan, bahwa Allah tidak melarang kamu untuk mendekati pohon itu. QS. Al-A'râf [7]: 20 menyebutkan:

وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ

*(Wa qâla mâ nahâkumâ rabbukumâ 'an hâdzihisy-syajarati illâ an takûnâ malakaini au takûnâ minal-khâlidîn)*
*"Dan (setan) berkata: 'Tuhanmu tidak melarangmu dari mendekati pohon ini melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang yang kekal (di dalam surga)."*

Di dalam bentuk *anhâ*, kata itu digunakan untuk menjelaskan sikap Nabi Syuaib bahwa ia tidak akan mengerjakan sesuatu yang telah ia larang bagi kaumnya (QS. Hûd [11]: 88). Demikian juga sikap kaum Nabi Shaleh as. yang mempertanyakan apakah Shaleh melarang kaumnya untuk menyembah apa yang disembah bapak-bapak mereka (QS. Hûd [11]: 62).

Kata *nahâ* ( نَهَى ) digunakan untuk menjelaskan bahwa shalat dapat mencegah seseorang melakukan perbuatan keji dan mungkar. Di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 45, dinyatakan:

وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ

*(Wa aqimish-shalâta innash-shalâta tanhâ 'anil-fahsyâ'i wal-munkar)*
*"Dan dirikanlah shalat, sesungguhnya shalat itu mencegah perbuatan keji dan mungkar."*

Demikian itu karena shalat diharapkan dapat menimbulkan kesadaran akan kehadiran Ilahi; kesadaran itulah yang berfungsi melarang/ mencegah perbuatan mungkar. Menurut Al-Ashfahani, larangan bisa dengan isyarat tangan, lisan, atau hati.

Objek larangan tersebut menggunakan kata *nahâ* ( نَهَى ), misalnya menuruti keinginan hawa nafsu, mendekati pohon untuk Adam dan Hawa, melakukan segala bentuk perbuatan yang keji dan mungkar, menyembah sesembahan orang musyrik, berbohong, dan memakan makanan yang haram, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 63,

لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ

*(Lau lâ yanhâhumur-rabbâniyyûn wal-ahbâru 'an qaulihimul-itsma wa aklihimus-suht)*
*"Mengapa tokoh-tokoh mereka dan para pendeta mereka tidak melarang mereka mengucapkan perkataan bohong dan memakan yang haram?; mengambil atau memakan riba."*

Seperti di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 161,

وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ

*(Wa akhdzihimur-ribâ wa qad Nûhû 'anhu wa aklihim amwâlan-nâsi bi al-bâthil)*

*"Dan karena mereka memakan riba; padahal, sesungguhnya mereka telah dilarang melakukannya, dan karena mereka memakan harta orang lain dengan cara yang batil."*

dan melakukan semua jenis dosa besar, seperti di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 31,

إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا

*(In tajtanibû kabâ'ira mâ tunhauna 'anhu nukaffir 'ankum sayyi'âtikum wa nudkhilkum mudkhalan karîman)*

*"Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara hal-hal yang dilarang bagimu, niscaya Kami menghapuskan kejelekan-kejelekanmu (dosa-dosa kecil), dan Kami memasukkanmu ke tempat yang mulia (surga)."*

Menjauhi tindak kemungkaran merupakan salah satu petunjuk bahwa orang-orang yang beriman akan memperoleh kebahagiaan dan kemenangan yang besar. Di dalam QS. At-Taubah [9]: 112 dinyatakan:

ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

*(At-tâibûnal 'âbidûnal hâmidûnas-sâ'ihûnar-râki'ûnas-sâjidûnal-âmirûna bil-ma'rûfi wan nâhûna 'anil-munkari wal-hâfizhûna li hudûdillâh wa basyyiril-mu'minîn)*

*"Mereka itu adalah orang-orang yang bertaubat, yang beribadat, yang memuji Allah, yang melawat [menuntut ilmu dan berjihad], yang ruku', yang sujud, yang menyuruh berbuat baik dan mencegah berbuat mungkar, dan yang memelihara hukum-hukum Allah. Maka berikan kabar gembira kepada orang-orang yang beriman itu."*

Di dalam bentuk *intahâ–yantahî–intihâ'* ( انْتَهَى - يَنْتَهِي - انْتِهَاء ), kata itu digunakan dengan arti 'berhenti' atau 'mengakhiri melakukan larangan-larangan yang pernah dikerjakan', seperti jika orang kafir itu berhenti dari kekafirannya maka akan diampuni segala dosa-dosa mereka, QS. an-Nisâ' [4]: 171, *intahû khairan lakum* ( ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ = berhentilah [karena itu] lebih baik bagimu); QS. Al-Mâ'idah [5]: 73,

وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*(Wa in lam yantahû 'ammâ yaqûlûna layamassannal-ladzîna kafarû minhum 'adzâbun alîm)*

*"Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir di antara mereka itu akan ditimpa siksaan yang pedih."*

*Intahi* ( انْتَهِ ) di dalam bentuk perintah, kata itu berarti 'tinggalkanlah', seperti di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7, *Wa mâ âtâkumur-rasûlu fakhudzûhu wa mâ nahâkum 'anhu fantahû* ( وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ = Apa yang diberikan Rasul kepadamu ambillah dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah).

Kata *an-nuhâ* ( النُّهَى ), bentuk jamak dari *an-nuhyah* ( النُّهْيَة ), di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 54 dan 128, artinya 'akal'. Disebut *nuhâ* ( نُهَى ) karena akal pikiran yang jernih dapat mencegah dari keburukan. *Ulin-nuhâ* ( أُولِي النُّهَى ) adalah orang-orang yang memunyai akal, yang dapat memanfaatkan karunia Allah, di antaranya makan buah-buahan dan menggembalakan hewan ternak, dan sanggup memahami peristiwa sejarah masa lalu, sedangkan *al-muntahâ* ( المُنْتَهَى ) secara harfiah kata itu berarti 'paling akhir', dapat juga diartikan 'kesudahan dari segala sesuatu'. Dinyatakan di dalam QS. an-Najm [53]: 42, *Wa anna ilâ rabbikal-muntahâ* ( وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ = Bahwa kepada Tuhanmulah kesudahan [segala sesuatu]); QS. an-Nâzi'ât [79]: 44, *Ilâ rabbika muntahâhâ*, ( إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ = kepada Tuhanmulah dikembalikan kesudahannya). Penggunaannya di dalam Al-Qur'an ditambah kata *sidrah* ( سِدْرَة ), menjadi *sidratul-muntahâ* ( سِدْرَةُ المُنْتَهَى ), yaitu tempat yang paling tinggi di atas langit ke tujuh, yang telah dikunjungi Nabi Muhammad saw. ketika melakukan *mi'râj*. Yang dimaksud *mi'râj* adalah naiknya Nabi dari Al-Masjid Al-Aqsa di Palestina "menghadap" Allah, untuk menerima wahyu shalat fardhu lima waktu.

Kata *muntahun* ( مُنْتَهُوْن ) diartikan sebagai 'perintah untuk berhenti', kaitannya dengan

mengikuti perbuatan setan, seperti permusuhan dan kebencian akibat minum khamar dan berjudi, sehingga lupa, tidak mengingat Allah. Dinyatakan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 91, *fa hal antum muntahûn* ( فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ = maka berhentilah kamu [dari melakukan itu]). Di dalam bentuk kata kerja, *yantahî* ( يَنْتَهِي ), digunakan untuk menggambarkan orang-orang munafik yang tidak menghentikan penyakit di dalam hati mereka dan menyebarkan kabar bohong, seperti di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 60,

لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا

*(La'in lam yantahil-munâfiqûna wal ladzîna fî qulûbihim maradhun wal-murjifûna fil-madînati lanughriyannaka bihim tsumma lâ yujâwirûnaka fîhâ illâ qalîlâ)*

*Jika orang-orang munafik, orang-orang yang berpenyakit di dalam hatinya, dan orang-orang yang menyebarkan kabar bohong di kota Madinah itu tidak berhenti [dari menyakitimu], niscaya Kami perintahkan untuk memerangi mereka, kemudian mereka tidak menjadi tetanggamu kecuali di dalam waktu yang sebentar.*

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## NAHAR ( نَهَر )

*Nahar* ( نَهَر ) yang berasal dari akar kata *nahara – yanhuru – nahran* ( نَهَرَ – يَنْهُرُ – نَهْرًا ) diartikan dengan *'ad-dam'* ( الدَّم ) yang bermakna 'darah', 'mengalir', 'menyembur', 'memancar'. *Nahar* di sini diartikan sebagai 'tempat mengalirnya air yang melimpah'. Semua yang mengalir banyak dapat dikatakan *nahara* ( نَهَرَ ) atau *istanhara* ( استَنْهَرَ ).

Kata *nahar* di dalam bentuk *isim makan, al-manhar* ( المَنْهَر ) berarti 'satu tempat di sungai yang digali atau dilobangi oleh air'. Jadi *al-manhar* ( المَنْهَر ) di sini berarti 'lubang yang tembus di dalam benteng yang airnya mengalir' seperti kalau orang Arab berkata: *hafartu bi'ran hattâ naharahu* ( حَفَرْتُ بِئْرًا حَتَّى نَهَرَه = Saya menggali sumur sampai mendapatkan airnya). *Nahar* dari segi bahasa memunyai banyak makna, seperti dalam bentuk *an-nahâr* ( النَّهَار ) bermakna *'as-sa'ah'* ( السَّعَة =keluasan) karena serupa dengan luasnya air.

Di dalam bentuk *mashdar, nahrun* ( نَهْر ) yang sama dengan *an-nahâr* ( النَّهَار ) memunyai arti 'waktu tersebarnya cahaya'. Menurut *syara'* ialah antara terbitnya matahari sampai terbenamnya matahari. Adapun di dalam bentuk *nahâr* ( نَهَار ) diartikan dengan 'siang yang amat terang' dan juga dapat berarti *'thulû'ul-fajri'* ( طُلُوعُ الفَجْر = fajar menyingsing).

*Nahar* dalam bentuk *al-intihâr* ( الإنْتِهَار ) berarti 'pengusiran' atau 'penolakan'. Selain arti tersebut di atas *nahar* di dalam bentuk *an-nahur* ( النَّهُر ) dapat berarti 'awan yang mengandung air', 'burung hantu jantan', 'unta yang deras mengalir air susunya'.

Di dalam bentuk *nahâriyy* ( نَهَارِيّ ) dapat berarti 'siang hari yang amat terang' atau di dalam bentuk *nuhûr* ( نُهُوْر ) berarti 'anak sungai'.

Kata *nahar* dengan berbagai bentuknya terdapat 113 kali di dalam Al-Qur'an. Namun, yang paling banyak digunakan adalah *nahar* di dalam arti 'sungai' dan 'siang hari'. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat contoh penggunaannya di dalam Al-Qur'an antara lain sebagai berikut:

1. *Nahar* di dalam arti 'siang'. Seperti yang terdapat antara lain di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 7. Ayat ini memberitahukan kepada Muhammad saw. agar dapat membedakan antara suasana melakukan ibadah pada siang hari dan pada malam hari, saat ketenangan jiwa bermunajat kepada Tuhan, menghendaki kebebasan pikiran, sedangkan kesibukan yang terdapat pada siang hari membuat perhatian Muhammad saw. tidak dapat berpusat menjalankan risalah tuhannya. Selanjutnya dijelaskan di dalam ayat 20 surah yang sama, yakni Allah memberi keringanan kepada hambanya dengan tidak mewajibkan shalat tahajjud sepanjang 2/3 malam atau 1/2 atau 1/3-nya. Di sini diberitahu bahwa pada hakikatnya hanya Allah sendiri Yang Maha Mengetahui secara pasti tentang pembagian waktu antara malam dan siang. Demikian pula di dalam QS. Al-Furqân [25]: 47, Allah menyebutkan

kekuasaannya yang menjadikan siang untuk berusaha dan malam untuk beristirahat sebagai perumpamaan bagi manusia setelah melaksanakan masa hidupnya di dunia ini akan dibangkitkan kembali setelah matinya untuk diadili tentang segala apa yang mereka kerjakan selama hidupnya di dunia ini. Menurut Muhammad Abduh di dalam *Tafsîr Al-Manâr,* kata *nahar* di dalam ayat tersebut adalah siang karena diawali dengan kata *al-lail* ( اللَّيْل ).

2. *Nahar* dalam makna 'mencegah' atau 'menghardik' dapat dilihat seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 23, yakni tentang perlakuan kepada kedua orang tua yang tidak boleh, sekalipun hanya mengatakan "ah", sebagai pencegahan agar tidak berbuat kasar terhadap mereka. Oleh karena itu, ada lima hal yang perlu diperhatikan dalam perlakuan terhadap keduanya, yaitu:
   a. Jangan jengkel terhadap apa saja perlakuannya, tetapi hadapilah dengan penuh kesabaran.
   b. Jangan menyusahkan keduanya dengan suatu perkataan yang membuat mereka tersinggung atau sakit hati (dilarang menampakkan kejemuan).
   c. Ucapkanlah dengan ucapan yang baik dibarengi dengan rasa hormat yang mengagungkan.
   d. Bersikap tawadhu dan merendah diri menghadapinya.
   e. Hendaklah selalu berdoa agar keduanya mendapat rahmat dan belas kasih Allah sebagaimana rasa belas kasihan mereka kepada anaknya.

   Demikian pula kata *nahar* di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10 yang menjelaskan tentang larangan menghardik orang yang meminta belas kasihan seperti orang yang menghadapi problema yang tidak mampu dipecahkannya sendiri.
3. *Nahr* di dalam makna 'sungai' seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249. *Nahar* di sini berarti sungai yang terletak di antara Palestina dan Yordania, sebuah sungai yang digunakan untuk menguji pasukan Thalut dengan tentaranya yang sedang menuju medan perang dengan melintasi gurun sahara yang sangat panas untuk melawan orang-orang Amalek. Ujian Tuhan dengan kehausan yang dihadapkan dengan sungai mengalir yang sedang dilintasinya, untuk melihat siapa di antara pasukan yang paling bertahan.
4. *Nahar* di dalam arti 'jenis', 'macam', 'ragam' atau 'luas', menurut Thabathabai, berarti *'was'ah'* ( وَسْعَة ) atau *'as-sâ'ah'* ( السَّاعَة ).

Dengan memerhatikan makna *mufradat* dan makna penggunaannya di dalam Al-Qur'an maka kata *nahar* dapat dipahami bahwa dalam berbagai bentuknya yang sesuai dengan konteks ayatnya, lebih banyak menggunakan makna siang hari yang merupakan pasangan dari malam hari. Dan siang hari untuk berusaha mencari penghidupan. Selanjutnya arti 'sungai yang mengalir', merupakan gambaran yang diberikan oleh Allah swt. berupa nikmat untuk hamba-Nya baik di dunia maupun akhirat, terutama bagi hamba yang dapat memanfaatkan waktu siang dan malam dengan sebaik-baiknya. Selain itu terdapat pula makna *nahar* di dalam Al-Qur'an seperti: "pelarangan menghardik dan menolak secara kasar terutama kepada kedua orang tua dan sesama hamba yang mengharapkan pertolongan". ❖ *Nurnaningsih* ❖

## NAHB ( نَحْب )

Kata *nahb* ( نَحْب ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *nûn – hâ – bâ*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung dua makna pokok. **Pertama,** menunjuk pada makna nazar dan hal-hal yang sangat penting yang memerlukan kewaspadaan dan perhatian. **Kedua,** menunjuk pada tangisan, ada yang mengkhususkan pada tangisan yang keras. Dari makna pertama, lahir makna-makna seperti janji, kebutuhan, petunjuk, mati, cepat, waktu, batuk, dan sebagainya.

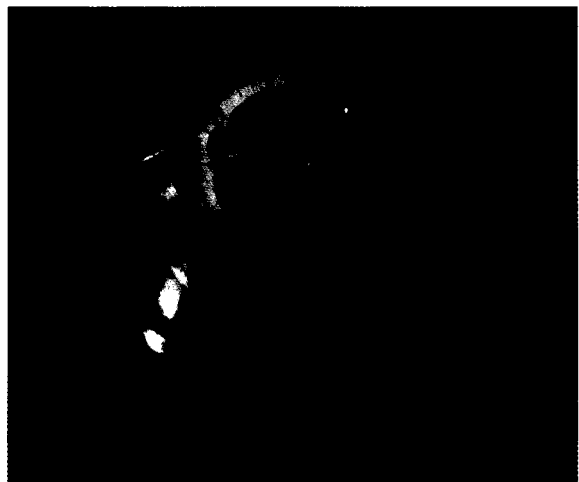
Kata *nahb* ( نَحْب ) di dalam Al-Qur'an terdapat satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 23. Penggunaannya didahului oleh *fi'l, qadhâ* ( قَضَى ) dan menjadi *maf'ûl bih* dari *fi'l* tersebut, *qadhâ nahbahû* ( قَضَى نَحْبَهُ = menunaikan janjinya). Rangkaian kata itu sudah menjadi semacam idiom atau sebuah ungkapan yang menunjuk pada arti 'mati' yang asalnya dari janji prajurit untuk bertempur sampai mati, maka jika ia mati di dalam pertempuran dikatakan kepadanya *qadhâ nahbahû* ( قَضَى نَحْبَهُ = ia telah menunaikan janjinya), ada juga yang mengatakan, makna asal kata *nahba* di situ adalah waktu atau ajal sehingga rangkaian itu diartikan ia telah menghabiskan waktunya atau ajalnya telah sampai, ada lagi yang mengatakan makna *nahb* di situ adalah mati itu sendiri. Yang jelas mereka semua sepakat bahwa rangkaian itu berarti mati atau syahid. Ayat itu berkaitan dengan kegigihan orang-orang Mukmin di dalam peperangan yang tidak takut mati sehingga Allah mengatakan, *"Di antara orang-orang mukmin itu ada orang-orang yang telah menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah maka di antara mereka ada yang gugur. Dan di antara mereka ada (pula) yang menunggu-nunggu dan mereka sedikit pun tidak mengubah (janjinya)"* (QS. Al-Ahzâb [33]: 23).

Di dalam salah satu hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Anas bin Malik, ia berkata ayat tersebut turun berkenaan dengan Anas bin An-Nadhar. Di dalam hadits yang lain yang diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Abi Hatim, Muslim, An-Nasai, At-Tirmizi, Ibnu Jarir dari Anas bin Malik ra., ia berkata bahwa pamannya Anas bin An-Nadhar merasa menyesal tidak ikut terlibat di dalam perang Badar yang merupakan peperangan Nabi yang pertama dengan orang-orang musyrik, lalu ia berjanji, seandainya Allah memberinya kesempatan ikut dalam peperangan berikutnya melawan orang-orang musyrik, maka Allah akan melihat apa yang akan ia perbuat. Setelah terjadi perang Uhud, ketika orang-orang Islam dipukul mundur, ia berkata, "ya Allah pantang bagi kami mundur seperti apa yang mereka lakukan", kemudian dia maju dan bertemu dengan Sa'ad bin Muadz ra. seorang diri, dia lalu berkata saya akan menemanimu, setelah itu baru menerjang ke tengah-tengah musuh hingga mati terbunuh. Muadz bercerita bahwa ia tidak mampu mengikuti jejaknya. Ketika ditemukan, di badannya terdapat lebih dari 80 bekas sabetan pedang, tombak, dan panah sehingga saudara perempuannya yang bernama Rabi' bin Nadhar berkata, saya tidak bisa mengenalnya lagi kecuali ujung jarinya. Para sahabat berkata bahwa ayat tersebut turun atas peristiwa Anas bin An-Nadhar tersebut dan atas syuhada-syuhada yang lainnya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## NAHL ( نَحْل )

*Nahl* ( نَحْل ) adalah nama dari suatu jenis binatang tertentu dengan sifat dan cirinya yang khas, yaitu "lebah" (Latin: *apidae*). Di samping itu, *nahl* ( نَحْل ) juga merupakan bentuk *mashdar* yang memiliki empat macam bentuk *wazan* dan masing-masing memunyai makna sendiri.

Di antara makna-makna tersebut terdapat hubungan yang erat. Antara satu makna dengan makna yang lain tidak terpisah lepas begitu saja, tetapi ada benang merah yang menghubungkan. Suatu pemberian yang tidak mengharapkan imbalan adalah pemberian yang terbit dari hati yang tulus. Suatu usaha mengklaim suatu hak

*Lebah (An-Nahl) selalu memberikan yang terbaik bagi makhluk lainnya.*

cipta adalah usaha yang ingin mendapatkan sesuatu tanpa memberikan imbalan. Adapun lebah yang berbadan halus dan kecil memberikan madunya tanpa mengharapkan imbalan dari yang memanfaatkan madunya itu.

Untuk menunjuk pada pengertian 'mengakui' atau 'mengklaim', menurut suatu pendapat sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu Zakaria di dalam bukunya *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, digunakan wazan *ifti'âl* ( افتعال ) apabila klaim tersebut adalah klaim positif (mengakui adanya hak) dan dengan wazan *tafâ'ul* ( تفاعل ) apabila klaim tersebut bersifat negatif (menolak adanya hak). Meskipun demikian, Ibnu Zakaria sendiri menolak adanya perbedaan tersebut. Baginya, kedua wazan tersebut memunyai efek makna yang sama. Akan tetapi, pada umumnya, klaim atau pengakuan semacam ini berkenaan dengan hak cipta seperti hak cipta sebuah karangan atau gubahan.

Kata *nihlah* ( نِحْلَة ) yang seasal dengan *nahl* ( نَحْل ) oleh Al-Ashfahani diberi penjelasan mengenai perbedaan maknanya dengan kata *hibah* ( هِبَة ). Kata *nihlah*, menurut Al-Ashfahani, adalah suatu pemberian yang berlatar belakang kebaikan dan penuh kesucian jiwa atau keikhlasan hati serta tanpa mengharapkan imbalan materi. Oleh karena itu, lanjut Al-Ashfahani, *nihlah* lebih khusus daripada *hibah* sebab setiap *nihlah* pasti *hibah*, sedangkan *hibah* belum tentu *nihlah*. Sementara itu, beberapa ahli tafsir—di antaranya Ibnu Juraiz, Ibnu Zaid, dan Al-Khazin—memberi makna pada *nihlah* yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 4 sebagai 'suatu kewajiban yang diberi nama khusus', *farîdhatun musammâh* ( فَرِيْضَة مُسَمَّاة ), sedangkan Qatadah mengartikannya sebagai *farîdhatun wâjibah* ( فَرِيْضَة وَاجِبَة = yang wajib).

Di dalam Al-Qur'an kata *nahl* dan kata lain yang seakar dengan itu disebut dua kali. Yang pertama di dalam bentuk *ism al-ma'rifah* ( اسْم المَعْرِفَة = kata benda definitif) dengan bentuk *an-nahl* ( النَّحْل ), di dalam QS. An-Nahl [16]: 68 dengan makna 'lebah', sedangkan yang kedua dalam bentuk lain, yaitu *nihlah* ( نِحْلَة ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 4 yang berarti 'pemberian'.

Al-Qur'an menggunakan istilah *nihlah* ( نِحْلَة ) di dalam kaitannya dengan maskawin *shadâq* ( صَدَاق ) karena pemberian maskawin oleh suami kepada istrinya tidak bermaksud untuk mendapatkan imbalan materi berupa harta benda. Demikian pula pemberian seorang ayah kepada anaknya dapat dikatakan *nihlah* karena seorang ayah dalam pemberian nafkah kepada anak-anaknya tidak berharap dikembalikan atau dibalas dengan pemberian atau balasan yang berupa harta benda pula.

Al-Qur'an QS. An-Nahl [16] menampilkan Ayat 68 dalam rangka memberikan pengajaran secara halus kepada manusia melalui tamsil ( مَثَل = *matsal*) bahwa Allah swt. Mahakuasa dan Maha Esa. Kemahakuasaan dan kemahaesaan Allah swt. dibuktikan dengan penciptaannya yang aneh dan rumit, tetapi mengandung arti yang tinggi, yaitu penciptaan lebah yang secara lahiriah lemah dan sangat sederhana. Namun, apabila dipelajari, ternyata lebah yang lemah mampu melakukan hal-hal, seperti (1) menerima pengajaran dan perintah Allah, *wa auhâ Rabbuka ilan-nahl* ( وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ); (2) menghasilkan sesuatu yang baik bagi orang lain; (3) membuat tempat tinggal yang teratur; dan (4) memunyai pimpinan yang dipatuhi (mau mematuhi pimpinan).

Lebah yang kelihatannya lemah dan sederhana itu memiliki sifat dan karakter yang mengagumkan. Al-Qur'an melalui QS. An-Nahl [16]: 69 menyebutkan sebagian dari karakter istimewa tersebut, yaitu

يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ

*(Yakhruju min buthûnihâ syarâb mukhtalif alwânuh fîhi syifâ' lin-nâs)*

*Dari perut lebah itu keluar minuman [madu] yang bermacam-macam warnanya, yang di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia.*

Di samping sebagai makhluk yang giat bekerja—di dalam hal ini memproduksi madu—lebah di dalam kehidupannya lebih mengikuti pola dan tertib sosial. Satu rumah (baca: sarang) dihuni

oleh seekor lebah ratu—yang di dalam istilah Arab disebut *ya'sûb* ( يَعْسُوب ) yang berstatus sebagai pimpinan—dan beribu-ribu lebah lainnya sebagai pekerja. Apabila lebah ratu muda lahir maka lebah ratu tua dan sejumlah besar pasukannya pergi untuk membentuk kelompok baru, dan begitu seterusnya. Lebah tidak memakan sesuatu kecuali yang baik-baik, bunga yang dihisap sarinya tidak pernah layu dan/atau gugur, dan dahan yang digantunginya tidak patah. Lebah tidak pernah merusak lingkungannya sebagaimana ia tidak pernah menyakiti pihak lain kecuali diganggu, di dalam rangka membela diri.

Madu yang diproduksi lebah dengan komposisi lebih kurang 70% glukosa dan fruktosa dan lebih kurang 20% air dan zat penyedap rasa dari bunga-bungaan serta sisanya sakarosa dan zat gula lainnya, sebagaimana diutarakan QS. An-Nahl [16]: 69 itu, memiliki khasiat sebagai penyembuh berbagai penyakit.

Kata *an-nahl* kemudian dijadikan nama dari salah satu surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an, yaitu surah keenambelas. Sebagian dari ayat-ayat di dalam QS. An-Nahl [16] tersebut tergolong *Makkiyah* (diturunkan sebelum peristiwa hijrah Rasulullah saw. dari Mekkah ke Madinah) dan sebagian yang lain tergolong *Madaniyah* (diturunkan setelah Rasulullah saw. berhijrah ke Madinah). Namun, secara umum, surah ini disebut *Makkiyah*. Jumlah ayat pada surah tersebut keseluruhannya 128, dengan pokok-pokok kandungan (1) keimanan, mencakup persoalan kepastian adanya Hari Kiamat, kekuasaan, keesaan, dan kesempurnaan Allah swt., serta pertanggungjawaban manusia atas segala amal perbuatannya; (2) hukum-hukum, mencakup masalah makanan, minuman, pakaian, perhiasan, keadaan darurat, perjanjian, dan sumpah; dan (3) pelajaran bagi manusia melalui kisah dan tamsil. ❖ *Cholidi* ❖

## NAJAS ( نَجَس ),

Kata *najas* ( نَجَس ) merupakan bentuk *mashdar* dari *najasa–yanjasu–najasan* ( نَجَسَ – يَنْجَسُ – نَجَسًا ) atau *najusa–yanjusu–najâsatan* ( نَجُسَ – يَنْجُسُ – نَجَاسَة ) yang berarti 'sesuatu yang kotor atau menjijikkan' atau 'lawan kata bersih'. Kata *najas* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 28,

إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا

*(innamal-musyrikûna najasun falâ yaqrabûl-masjidal-harâm ba'da 'âmihim hâdzâ)*

*sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis maka janganlah mereka mendekati Al-Masjid Al-Harâm sesudah tahun ini.*

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, kotoran yang dimaksud terbagi menjadi dua macam. **Pertama**, kotoran yang bersifat indriawi, dan **kedua** yang non-indriawi, tetapi dapat ditangkap oleh akal/ pengertian. Pengertian atau sifat najis kedua ini yang dimaksud oleh QS. At-Taubah [9]: 28 itu, tidak dengan pengertian dan/atau sifat yang pertama.

Allah swt. menyifati orang-orang musyrik dengan *najas* (kotoran) karena dari sisi batin mereka tidak bebas dari noda syirik, akidah mereka tercemari oleh kekafiran. Dari sisi lahir, apabila junub, mereka tidak membersihkan diri dengan mandi *janâbah* ( جَنَابَة ) dengan prosedur dan tatacara yang telah ditentukan oleh syariat. Oleh karena itu, mudah dipahami jika Allah swt. melarang orang-orang musyrik tersebut mendekati, apalagi memasuki, masjid sebagai tempat suci atau rumah ibadah.

Imam Ath-Thabarsi, seorang mufasir beraliran Syiah, mencatat ada pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *falâ yaqrabû* ( فَلَا يَقْرَبُوا = jangan mendekati) pada ayat tersebut adalah *dukhûlul-masjid* ( دُخُوْلُ الْمَسْجِد = memasuki masjid).

Di antara ulama tafsir, seperti Muhammad Ali Ash-Shabuni, ada yang berpendapat bahwa pemilihan kata *najas* dengan bentuk *mashdar* bermaksud menunjukkan bahwa orang-orang musyrik tersebut seolah-olah (tidak sesungguhnya) sebagai *'ainun-najâsah* ( عَيْنُ النَّجَاسَة = materi najis). Ulama lain berpendapat bahwa orang-orang musyrik adalah orang yang bernajis karena batin dan akidah mereka tercemar dan

mereka tidak pernah mandi *janâbah* ( جَنَابَة ).

Secara lebih terinci ada dua pendapat mengenai status hukum badan atau tubuh orang-orang musyrik. Pendapat pertama, berdasarkan hal yang lahiriah QS. At-Taubah [9]: 28 mengatakan bahwa badan atau tubuh mereka najis. Pendapat kedua menolak pendapat pertama. Bagi mereka tubuh orang musyrik tidak najis, mereka suci, hanya batin dan akidah mereka yang kotor. Buktinya, ketika orang musyrik masuk Islam, mereka suci dan boleh bergaul dengan orang Muslim lainnya.

QS. At-Taubah [9]: 28 berbicara dalam konteks perbedaan status dan pertentangan, bahkan peperangan di antara orang Mukmin dan orang musyrik. ❖ *Cholidi* ❖

## NAJDAIN ( نَجْدَيْن )

Kata *najdain* ( نَجْدَيْن ) adalah bentuk *tatsniyah* (dual) dari kata *najd* ( نَجْد ). Maknanya berkisar pada 'jalan yang tinggi', 'tempat yang tidak berpepohonan', '(urusan) yang terang dan jelas', 'penunjuk jalan yang mahir', 'dataran yang tinggi lagi terbentang luas dan jelas', 'pemberani', dan 'tetek'. Selain makna-makna tersebut, *najd* ( نَجْد ) juga nama negeri Nejed di Saudi Arabia.

Akar kata *najd* ( نَجْد ) adalah *nûn* ( ن ), *jîm* ( ج ), dan *dâl* ( د ) yang menyiratkan makna 'ketinggian, kekuatan, dan kejelasan'. Bentuk kata kerja dari kata *nun, jim,* dan *dal* dipergunakan dengan beberapa arti, di antaranya: (1) 'menolong, mengalahkan' seperti pada *najada* ( نَجَدَ ) – *yanjudu* ( يَنْجُدُ ) - *najd* ( نَجْد ); (2) 'menjadi berani', seperti ungkapan *najudar rajulu* ( نَجُدَ الرَّجُلُ = lelaki itu menjadi berani); (3) 'berkeringat sehabis bekerja/lelah; (4) 'menghiasi dan mendekorasi', seperti pada ungkapan *najadal bayta* ( نَجَدَ الْبَيْتَ = ia menghiasi rumah); 'memberi ujian dan cobaan', seperti pada ungkapan *najjadad dahru fulân* ( نَجَّدَ الدَّهْرُ فُلاَنًا = masa menguji, memberi cobaan pada si fulan); (6) 'menjadi kuat', seperti ungkapan *istanjadar rajul* ( إِسْتَنْجَدَ الرَّجُلُ = lelaki itu menjadi kuat); dan (7) 'jelas dan terang', seperti pada *najadal amr* ( نَجَدَ الأَمْرُ = masalah itu menjadi jelas dan terang).

Dalam Al-Qur'an kata *najdain* ( نَجْدَيْن ) tersebut sekali; dalam QS. Al-Balad [90]: 10. Pada umumnya para mufasir mengartikan *najdain* ( نَجْدَيْن ) dengan 'dua jalan', yaitu jalan kebaikan dan keburukan. *Najd* ( نَجْد ) pada ayat ini disinonimkan dengan kata *tharîq* ( طَرِيْق ) dan *sabîl* ( سَبِيْل ). Jamaluddin Al-Qasimi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *najdain* ( نَجْدَيْن ) adalah dua jalan, kebaikan dan keburukan; *najd* ( نَجْد ) sebagai jalan yang tinggi adalah jalan yang terjal yang sulit ditempuh. Kedua jalan itu, jalan kebaikan dan jalan keburukan, sama-sama ditempuh. Tidak benar anggapan bahwa jalan keburukan lebih mudah ditempuh dibanding jalan kebaikan. Kedua jalan itu juga amat sulit dan nyata, tidak tersembunyi dari orang yang ingin menempuhnya. Oleh karena itu, Al-Qasimi menafsirkan ayat 10 QS. Al-Balad itu dengan, 'Kami tanamkan pada naluri manusia pembeda antara kebaikan dan kejahatan dan Kami tegakkan pada pikiran dan akalnya rambu-rambu yang menunjukinya pada kebaikan dan keburukan, kemudian Kami mengujinya'.

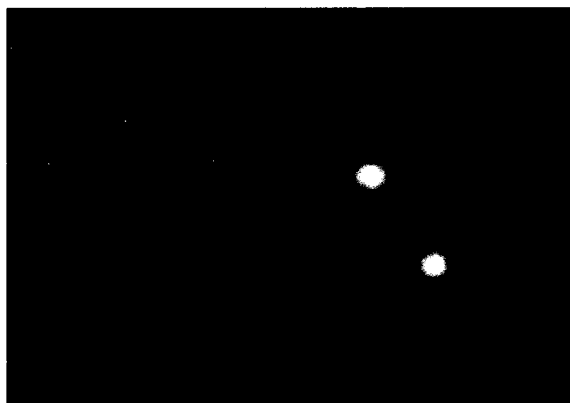
Ar-Raghib Al-Ashfahani menafsirkan kata *najdain* ( نَجْدَيْن ) dengan jalan yang hak dan yang batil di dalam kepercayaan, jalan yang benar dan bohong di dalam ucapan, serta jalan baik dan buruk di dalam perbuatan. Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an* menginterpretasikan kata *najdain* ( نَجْدَيْن ) sebagai dua jalan yang tinggi di dalam kehidupan, yakni (1) jalan kebaikan yang sukar dan mendaki. Hal itu digambarkan di dalam lanjutan ayat dengan kata *'aqabah* ( عَقَبَة ) amal shalih yang berat, yakni membebaskan budak dari belenggu perbudakan, memberi makan anak-anak yatim, dan memberi makan orang yang miskin, dan (2) jalan kejahatan dan kekafiran terhadap Allah sebagai jalan mudah. Kedua jalan itu dapat ditempuh oleh manusia melalui indra yang diberikan Tuhan kepadanya dan kelengkapan yang ada pada tubuh, seperti mata, lidah, dan dua bibir, serta melalui kemampuan menilai jalan yang akan dipilih. Tuhan telah mengutus para nabi, rasul, guru, dan pembimbing bersama wahyu untuk menunjuk-

kan jalan kebenaran yang sukar. Namun, ada penafsiran lain seperti dikemukakan di dalam kitab *Zâdul masîr fi 'ilmit-tafsîr* dan *Rûhul Ma'ânî* bahwa *najdain* ( نَجْدَيْن ) berarti 'dua tetek atau payudara' yang airnya merupakan makanan bagi bayi. Penafsiran ini dikatakan berasal dari Ali bin Abi Thalib dan juga dikatakan oleh para sahabat, seperti Abdullah Ibnu Abbas, Ibnul Musayyab, Adh-Dhahhaq, dan Qatadah. Kedua payudara ibu, menurut Ibnul Musayyab, ibarat dua jalan bagi kehidupan dan rezeki anak. Menurut penganut penafsiran ini, penyebutan payudara ibu di sini sejalan benar dengan penyebutan nikmat-nikmat yang dianugerahkan Allah sebelumnya, yakni bibir, lidah, dan mata. Allah swt. mengilhami anak dengan hidayah naluri untuk menyusu pada payudara ibunya.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## NAJM ( نَجْم )

Di dalam bahasa Indonesia kata *najm* ( نَجْم ) diartikan sebagai 'bintang'. Kata ini di dalam Al-Qur'an ada yang diungkapkan dalam bentuk tunggal (*najm*) dan ada yang dalam bentuk jamak *nujûm* ( نُجُوْم ). Di dalam bentuk *mufrad* terdapat sekitar 4 ayat, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 16, QS. An-Najm [53]: 1, QS. Ar-Rahmân [55]: 6, dan QS. Ath-Thâriq [86]: 3. Adapun di dalam bentuk jamak terdapat sekitar 9 ayat, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 97,QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. An-Nahl [16]: 12, QS. Al-Hajj [22]: 18, QS. Ash-Shâffât [37]: 88, QS. Ath-Thûr [52]: 49, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 75, QS. Al-Mursalât [77]: 8, dan QS. At-Takwîr [81]: 2. Kedua kata di atas ada yang di dalam keadaan *rafa'*, *nashab*, dan *jarr*.

Kata *an-najm* ( النَّجْم ) adalah bentuk *ism* dari *najama–yanjumu* ( نَجَمَ – يَنْجُمُ ), yang berarti *thala'a* ( طَلَعَ = terbit) atau *zhahara* ( ظَهَرَ = tampak). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, asal arti *an-najm* adalah *al-kaukabuth-thâli'* ( الكَوْكَب الطَّالِع = bintang yang timbul atau tampak). Kata *najm* kadang-kadang kedudukannya sebagai *ism*, kadang-kadang sebagai *mashdar*. Begitu juga kata *nujûm* ( نُجُوْم ) kadang-kadang sebagai *ism*, seperti kata *qulûb* ( قُلُوْب ) atau *juyûb* ( جُيُوْب ), dan kadang-kadang sebagai *mashdar*, seperti *thulû'* ( طُلُوْع ) dan *ghurûb* ( غُرُوْب ). Selain kata *najm* ( نَجْم ), di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *thâriq* ( طَارِق ), yang menurut penjelasan Ayat 3 (QS. Ath-Thâriq [86]) artinya 'bintang' (yang memiliki cahaya yang menembus). Bahkan, kata ini dicantumkan sebagai nama salah satu surah, yaitu Ath-Thâriq [86]. Di samping berarti 'bintang', 'planet', atau 'benda angkasa yang tampak di malam hari', kata *najm*—sebagaimana disebutkan di dalam ayat lain—juga memunyai arti lain. Di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 6 kata *najm* berarti 'tumbuh-tumbuhan', dan pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 75, kata jamak dari *najm* (*nujûm*) – dengan memperhatikan konteks atau *munasabah* ayat-ayat sebelum dan sesudahnya – berarti 'bagian-bagian' atau 'ayat-ayat' Al-Qur'an.

*Bintang-bintang pun bersujud mengakui kebesaran Allah swt.*

Bintang adalah salah satu dari makhluk Allah swt. untuk menunjukkan kebesaran-Nya, yang kejadiannya tunduk kepada perintah-Nya. Bintang-bintang itu melakukan sujud bersama dengan makhluk-makhluk ciptaan lainnya, seperti matahari, bulan, gunung, segenap penghuni langit, dan segenap penghuni bumi (QS. Al-Hajj [22] 18). Bintang juga dijadikan alat sumpah oleh Allah swt., seperti pada kalimat *wan-najmi idzâ hawâ* ( وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى = demi bintang ketika terbenam), ketika Ia menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. itu benar, tidak keliru, dan apa yang diucapkannya semata-mata berdasar wahyu (QS. An-Najm [53] 1–3).

Sebagaimana benda-benda alam lainnya ciptaan Allah swt., bintang merupakan kekayaan alam yang memberikan inspirasi kepada para ilmuwan untuk melakukan berbagai penelitian. Dengan bintang pula para ilmuwan memperoleh berbagai penemuan di dalam teknologi mutakhir, yang semakin menguatkan profesionalisme mereka sebagai ilmuwan. Gugusan bintang, dari sudut pandang ilmu astronomi, dapat berfungsi sebagai pemberi isyarat atau petunjuk jalan bagi manusia, baik di lautan maupun di daratan, terutama pada saat kegelapan malam hari (QS. An-Nahl [16] 16, QS. Al-An'âm [6]: 97). Bintang juga dapat berfungsi sebagai petunjuk atau isyarat yang menyatakan waktu-waktu penting yang berkaitan dengan persoalan ibadah dan peristiwa-peristiwa besar, seperti isyarat waktu untuk beribadat shalat malam (QS. Ath-Thûr [52]: 49) dan isyarat tentang tanda-tanda akan datangnya Hari Kiamat (QS. Al-Mursalât [77]: 8, dan QS. At-Takwîr [81]: 2). Dari QS. Ath-Thûr [52]: 49 diketahui bahwa tenggelamnya bintang di malam hari adalah batas akhir waktu shalat malam. Dari QS. Al-Mursalât [77] 8 dan QS. At-Takwîr [81]: 2 diketahui bahwa bintang-bintang itu pada suatu ketika akan dilenyapkan dengan cara dijatuhkan dari porosnya.

❖ *Utang Ranuwijaya* ❖

## NAKHIRAH ( نَخِرَة )

Kata *nakhirah* atau *nâkhirah* ( نَاخِرَة ) berarti 'rusak dan pecah-pecah'. Jika dikatakan *nakhiratisy-syajarah* ( نَخِرَت الشَّجَرَةُ ), artinya 'batang pohon itu berlubang' sehingga angin yang berembus dapat memasukinya dan mengeluarkan suara. Kata *nakhîr* ( نَخِيْر ) berarti 'suara yang keluar dari lubang hidung'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nakhirah* terdapat hanya pada satu tempat, yaitu QS. An-Nâzi'ât [79]: 11, yang berbunyi *"A'idzâ kunnâ 'izhâman nakhirah"* ( أَءِذَا كُنَّا عِظَـٰمًا نَّخِرَةً =Apakah apabila kami telah menjadi tulang belulang yang hancur lebur [pun akan dibangkitkan juga]?). Ayat tersebut dan ayat-ayat sebelumnya berbicara mengenai keadaan pada Hari Kiamat dan kebangkitan di alam akhirat.

Manusia adalah makhluk Tuhan yang sosoknya terstruktur dan terdiri dari beberapa unsur kehidupan, di antaranya adalah unsur-unsur materi. Jika manusia mati, bentuk dan struktur asalnya menjadi "hilang". Dari sini kemudian timbul berbagai dugaan; bahkan, keyakinan. Di antaranya menyatakan bahwa bentuk manusia yang kembali nanti bukanlah bentuk asal itu, kecuali jika struktur-struktur pertama itu dikembalikan. Pendapat ini menyatakan bahwa bentuk asal itu tidak dapat dikembalikan karena ketika mati tubuh itu hancur dan kemudian bercampur dengan berbagai unsur. Bahkan, ada pandangan yang menolak adanya kebangkitan di akhirat, seperti perkataan yang terungkap di dalam ayat tersebut.

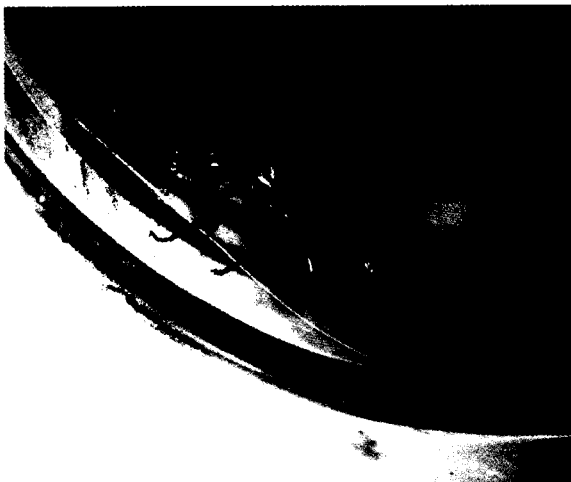
Di dalam tafsirnya, Ar-Razi mengemukakan beberapa pendapat mengenai hal tersebut. Di antaranya, pendapat yang menyatakan bahwa yang ada di akhirat nanti adalah sesuatu yang independen, tidak berupa jisim dan juga tidak bersifat fisik, tetapi rohani saja. Inilah pendapat kebanyakan filosof dan sebagian orang Muslim.

Pendapat lain menyatakan bahwa yang bangkit kelak adalah badan yang sama sekali berbeda dari bentuk asal karena bentuk asal itu bersifat berubah dan dapat hancur. Maka setelah badan itu hancur, yang tinggal adalah daya hidup intelektual (*hayah mudrikah 'âqilah*), baik yang bernasib mujur maupun yang malang. Pendapat lain lagi menyatakan bahwa yang bangkit kelak adalah badan yang sama dengan bentuk asalnya di dunia. Hal itu dapat terjadi karena Allah menjadikannya tetap langgeng dan *survive*. Meskipun unsur-unsurnya telah terurai, Tuhan tetap mengetahui bagian-bagiannya, mampu menguasai kemungkinan-kemungkinan. Dengan demikian, Dia dapat saja mengumpulkannya kembali serta menghidupkannya kembali.

Itulah pandangan untuk mematahkan pandangan yang menolak adanya kebangkitan. Jadi, meskipun tulang sudah hancur berantakan, tidak ada masalah dengan penghidupan kembali

oleh Tuhan karena Dia yang menciptakan pertama kali. Dia yang mematikan maka pasti Dia mampu menghidupkannya kembali. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## NAML ( نَمْل )

Kata *naml* ( نَمْل ) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, berasal dari kata *namila - yanmalu - namalan wa namilan* ( نَمِلَ – يَنْمَلُ – نَمَلاً – وَ نَمِلاً ) berarti: 'banyak semutnya' seperti kata *namila al-makân* ( نَمِلَ الْمَكَانُ = banyak semutnya), dan kata *namilat yadus-shabî* ( نَمِلَتْ يَدُ الصَّبِيِّ = tangan bayi itu lemah lembut). Kata *an-naml* adalah bentuk jamak dari *an-namlah* ( النَّمْلَة ) dan *an-namulah* ( النَّمُلَة ). Selain *an-naml, an-nimâl* ( النِّمَال )juga merupakan bentuk jamak dari *an-namlah* tetapi bentuk jamak seperti ini tidak dijumpai di dalam Al-Qur'an. *An-naml* adalah serangga melata yang tipis lagi kurus yang bersarang di bawah tanah dan hidup berkelompok dari berbagai jenis. Karena hidup berkelompok, maka mereka saling tolong menolong. Penyakit puru juga disebut *an-namlah* karena puru muncul dan keluar dari tubuh yang bengkak, dengan demikian tempat munculnya dengan mudah membengkak dan akhirnya merangkak bergerak bagai semut atau *an-namlah* ke tempat yang lain. Karena banyak bergerak dan merangkak, kuda juga disebut *an-namlah*. Tempat untuk menyimpan makanan supaya terpelihara dari semut atau disebut

*An-Naml; jenis semut yang tidak menyakiti manusia.*

*namliyyah* ( نَمْلِيَّة ) yang kata dasarnya seakar dengan kata *an-namlah*. Kata *al-anmulah* ( الأَنْمُلَة ) yang seakar dengan *an-naml*, berarti ujung jari-jari yang memunyai kuku. Jamaknya adalah *al-anâmil* ( الأَنَامِل ), seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119. Jelasnya, kata yang seakar dengan *nûn, mîn,* dan *lâm* itu menunjukkan kepada 'sesuatu yang kecil lagi tipis'.

Di dalam sebuah hadits Ibnu Abbas, bahwasanya Nabi saw. melarang membunuh lebah, semut, burung *ash-shurad*, dan burung hudhud,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَتْلِ النَّحْلَةِ وَ النَّمْلَةِ وَ الصُّرَدِ وَ الْهُدْهُدِ

*(anna-nabiyya shallal-lâhu 'alaihi wa sallama nahâ 'an qatlin-nahlati wan-amlati wash-shuradi wal-hud hud)*

Menurut Ibrahim Al-Harbi bahwa nabi melarang membunuh mereka karena keempatnya tidak menyakiti manusia, begitu pula mudharatnya bagi manusia sangat kecil. Menurutnya, semut yang sering menggigit di dalam bahasa Arab disebut *adz-dzarr* ( الذَّرّ ) bukan *an-namlah*, sehingga *adz-dzarr* tersebut jika menyakiti manusia harus dibunuh. Dan *an-namlah* bentuknya kecil tipis berkaki empat panjang yang banyak hidup di gurun pasir dan tidak menyakiti manusia.

Kata *an-namlah* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an; tersebar di dua ayat dan dua surah. Empat kata *an-namlah* tersebut, tiga di antaranya bermakna 'semut' yang ketiganya berada di dalam satu ayat di dalam QS. An-Naml [27]: 18, *"Hingga apabila mereka sampai di lembah semut, berkatalah seekor semut: Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kalian tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedang mereka menyadari"*. Ayat ini berkaitan dengan kisah Nabi Sulaiman yang memunyai kekuasaan dan kerajaan yang tidak ada tandingannya. Kekuasaan Sulaiman tidak hanya terbatas pada manusia tetapi sampai kepada jin, binatang, dan burung-burung, besar dan kecil. Ia juga mengerti semua bahasa mereka, sehingga ketika Sulaiman mendengar keluhan ratu semut, Sulaiman tersenyum.

Ahli tafsir menyebutkan bahwa lembah semut itu terdapat di Syam, di mana lembah tersebut dihuni oleh banyak semut sehingga disebut *wâdin-naml* ( وَادِ النَّمْل ). Adapun firman Allah yang berbunyi *qâlat namlah* ( قَالَتْ نَمْلَة = seekor semut berkata), tampaknya semut tersebut berbicara dan memunyai akal pikiran yang menyampaikan berita kepada anggotanya tentang kedatangan Sulaiman beserta tentaranya di lembah mereka. Qatadah mengisahkan bahwa pada suatu ketika ia datang ke kufah dan bertemu beberapa orang termasuk di antaranya Abu Hanifah yang pada saat itu masih anak-anak. Qatadah meminta mereka menanyakan apa yang mereka inginkan. Maka Abu Hanifah menyuruh orang bertanya tentang *namlah Sulaimân*, apakah semut tersebut betina atau jantan? Ternyata Qatadah tidak dapat menjawabnya. Abu Hanifah kemudian menjawab sendiri bahwa semut tersebut adalah betina. Qatadah balik bertanya. Dari mana kamu tahu?. Ia menjawab, dari firman Allah *qâlat namlah*, sekiranya ia jantan, tentu Allah mengatakan *qâla naml* ( قَالَ نَمْل ). Yang demikian itu, karena *an-namlah* seperti *al-hamâmah* ( الحَمَامَة = burung merpati) dan *asy-syâh* ( الشَّاة = kambing) di dalam penentuan jantan dan betina, maka keduanya dibedakan dari kata kerja (*fi'il*) sesuai dengan jenisnya. Kalau jantan tentu dengan kata ganti *huwa* ( هُوَ ) sedang kalau betina dengan kata ganti *hiya* ( هِيَ ). Dari firman Allah ini juga dapat disimpulkan bahwa pimpinan tertinggi di dunia semut adalah betinanya bukan jantannya.

Bentuk kedua adalah *al-anâmil* yang juga seakar dengan *an-naml* yang berarti ujung jari-jari, yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119, "... *dan apabila mereka menyendiri mereka menggigit ujung jari lantaran marah bercampur benci terhadap kamu...*". Kata *al-anâmil* jauh sekali pengertiannya dengan *an-naml* tetapi ada unsur persamaannya sesuai pendapat Ibnu Zakaria yaitu keduanya menujukkan kepada *ash-shighar wal-khiffah* ( الصِّغَر والخِفَّة =kecil dan halus serta tipis). Ayat ini digunakan di dalam kaitan larangan mengambil orang Yahudi sebagai teman kepercayaan, karena orang-orang Yahudi tersebut senantiasa menimbulkan kemudharatan. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

## NANSAKH ( نَنْسَخْ )

*Nansakh* ( نَنْسَخْ ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* dari kata *nasakha – yansakhu – naskhan* ( نَسَخَ – يَنْسَخُ – نَسْخًا ), berakar dari huruf *nûn*, *sîn*, dan *khâ'*. Makna dasarnya ialah 'mengangkat sesuatu dari tempatnya dan menggantinya dengan yang lain', atau 'memindahkan sesuatu ke tempat yang lain', ada juga yang mengatakan 'tulis', demikian Ibnu Faris. Menurut Al-Ashfahani, kata itu berarti 'menghapus sesuatu dengan sesuatu yang datang kemudian'. Selanjutnya, pengertian kata *naskh* berkembang menjadi beberapa macam, antara lain 'pembatalan' karena sesuatu yang diganti berarti dibatalkan, 'penghapusan' karena sesuatu yang diganti berarti terhapus, 'pemindahan dari satu wadah ke wadah yang lain', 'pengubahan', 'tulisan'. Sesuatu yang membatalkan, menghapus, memindahkan, dan sebagainya, dinamai *nâsikh* ( نَاسِخ ), sedangkan yang dibatalkan, dihapus, dipindahkan dinamai *mansûkh* ( مَنْسُوْخ ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *nansakh* ( نَنْسَخْ ) dan kata-kata yang seakar dengannya terulang empat kali, yaitu *nansakh* (QS. Al-Baqarah [2]: 106), *nuskhah* (QS. Al-A'râf [7]: 154), *yansakh* (QS. Al-Hajj [22]: 52), dan *nastansikh* (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 29). Kata *an-naskh* ( النَّسْخ ) di dalam Al-Qur'an memunyai arti yang berbeda-beda berdasarkan konteks masing-masing.

1) Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 154 berkaitan dengan Nabi Musa. Tatkala kembali dari berkhalwat, Musa mendapatkan kaumnya menyembah patung sehingga membuatnya marah kepada saudaranya (Harun). Ia menghamburkan lembaran Taurat yang telah diterimanya karena tidak dapat menghalangi mereka dari perbuatan itu. Namun, setelah reda amarahnya, Musa as. memungut kembali lembaran kitab Taurat yang di dalamnya terdapat "tulisan" yang mengandung petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang takut kepada Allah. Kata *nuskhah* ( نُسْخَة )

Nansakh

diartikan 'tulisan' atau 'catatan'.

2) QS. Al-Jâtsiyah [45]: 29 berbicara tentang hari kebangkitan. Pada saat itu tindakan manusia akan dihisab sesuai dengan catatan amal perbuatan mereka yang telah dibuat para malaikat. Kata yang digunakan *nastansikh* ( نَسْتَنْسِخُ ) berarti 'Kami meminta (malaikat) mencatat'.
3) QS. Al-Hajj [22]: 52 berbicara tentang dakwah para Nabi yang tidak ada yang luput dari godaan setan tetapi Allah selalu menghilangkan godaan setan itu dari mereka. Kata yang digunakan *yansakh* berarti *izâlah* ( إِزَالَة ) 'menghilangkan'.
4) QS. Al-Baqarah [2]: 106 berkaitan dengan adanya ayat yang di*nasakh* oleh Allah swt. kemudian diturunkan ayat lain yang lebih baik. Ulama berbeda pendapat dalam mengartikan kata *nansakh* di dalam ayat tersebut. Ibnu Abbas mengartikan *nubaddil* ( نُبَدِّل ) 'Kami mengganti'; Mujahid mengartikannya dengan *namhû* ( نَمْحُو ) 'Kami menghapus'; Atha' mengartikannya dengan *natruk* ( نَتْرُك ) 'Kami meninggalkan'; As-Suddi mengartikannya dengan *qabadh* ( قَبَض ) 'mencabut'; Ibnu Abi Hatim mengartikannya dengan *raf'* ( رَفْع ) 'mengangkat'; dan Ibnu Jarir mengartikannya dengan *naql* ( نَقْل ) 'menukil, menyalin' dan *tahwîl* ( تَحْوِيْل ) 'pemindahan'.

*Nansakh* di dalam ayat 106 QS. Al-Baqarah [2] di atas, selanjutnya menjadi kajian serius di kalangan ahli *ushûl Fiqh*. Adapun yang dimaksud *nansakh* oleh mereka yang menerima adanya ayat yang di*nasakh* berbeda-beda, misalnya, (1) Ibnu Katsir mengartikannya dengan mengangkat suatu hukum yang telah ada dengan dalil syara' yang datang kemudian; (2) Ar-Razi mengartikannya dengan firman Allah/sabda Rasul yang menunjukkan pembatalan suatu hukum yang sudah tetap melalui firman terdahulu/pertama, dan sekiranya tidak ada firman yang menunjukkan pembatalan itu maka yang pertama itu tetap berlaku karena firman yang kedua datangnya kemudian; 3) Abu Bakr Al-Baqilani mengartikan dengan menghapus suatu hukum syara' dengan jalan hukum syara' yang datang kemudian; dan 4) Al-Baidhawi mengartikan dengan penjelasan berakhirnya masa berlaku suatu hukum syara' oleh hukum syara' yang datang kemudian.

Menurut Asy-Syatibi, ulama *mutaqaddimîn* (abad I hingga abad III) memperluas arti *naskh* ( نَسْخ ) sehingga mencakup (a) pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian; (b) pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian; (c) penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar; dan (d) penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.

Sementara itu, ada ulama yang beranggapan bahwa suatu ketetapan hukum yang diambil berdasarkan suatu kondisi tertentu menjadi *mansûkh* (batal) apabila ada ketentuan lain yang berbeda akibat adanya kondisi lain, seperti perintah untuk bersabar atau menahan diri pada periode Mekkah di saat kaum Muslim lemah, dianggap telah dibatalkan oleh perintah atau izin berperang pada periode Madinah. Ada pula yang berpendapat bahwa ketetapan hukum Islam yang membatalkan hukum yang berlaku pada masa pra-Islam merupakan bagian dari pengertian *naskh.*

Pengertian yang demikian itu dipertegas para ulama yang datang kemudian (*muta'akhkhirîn*). Menurut mereka, *naskh* terbatas pada ketentuan hukum yang datang kemudian guna membatalkan atau mencabut, atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah yang ditetapkan terakhir.

M. Quraish Shihab cenderung mengartikan *naskh* ( نَسْخ ) di dalam Al-Qur'an sebagai 'pemindahan atau pergantian dari satu wadah ke wadah yang lain'. Maksudnya, semua ayat Al-Qur'an tetap berlaku, tidak ada kontradiksi. Yang ada hanya pergantian hukum bagi masyarakat atau orang tertentu karena kondisi yang berbeda. Dengan demikian, ayat hukum yang tidak

berlaku lagi baginya tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang memiliki kondisi semula.

Sebagian ulama membagi *naskh* di dalam Al-Qur'an menjadi tiga bagian, yaitu 1) ayat yang di-*naskh* bacaan dan hukumnya, misalnya tentang kriteria saudara susuan (yang haram dikawini). Di dalam hal ini, riwayat Asy-Syaikhani dari Aisyah yang menyatakan bahwa semua saudara susuan haram dinikahi; 2) ayat yang di-*naskh* hukumnya dan bukan cara membacanya. Sebagian ulama berpendapat bahwa ini merupakan bagian dari jenis *takhshîsh*, bukan bagian *naskh*, seperti firman Allah swt. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 180 tentang kewajiban berwasiat kepada ahli waris dengan hadits yang mengatakan tidak boleh berwasiat kepada mereka. Hikmah di-*naskh* hukum dan tidak pada tilawahnya adalah bahwa pembaca Al-Qur'an diberi pahala oleh Allah swt. (ibadah). Pada umumnya *naskh* itu untuk meringankan; maka, tilawah menyebabkan suatu kenikmatan dan menghilangkan kesulitan; dan 3) ayat yang di-*naskh* tilawahnya dan bukan hukumnya, seperti ayat tentang rajam. Hikmahnya adalah untuk menampakkan ketaatan umat.

Adanya *naskh* tidak dapat dipisahkan dari sifat *nuzul*-nya Al-Qur'an itu sendiri dan tujuan yang ingin dicapainya. Di dalam hal ini, Al-Qaththan mengemukakan bahwa sedikitnya ada empat hikmah dengan adanya *naskh* di dalam Al-Qur'an, yaitu (1) memelihara kepentingan hamba; (2) mengembangkan *tasyrî'* sampai ke tingkat yang lebih sempurna sesuai dengan perkembangan dakwah dan kondisi umat manusia; (3) sebagai ujian dan cobaan bagi mukallaf untuk mengamalkan atau meninggalkannya; dan (4) menghendaki kebaikan dan kemudahan bagi umat. Jika *naskh* itu beralih kepada yang lebih berat maka di dalamnya terdapat tambahan pahala. Sebaliknya, jika *naskh* beralih kepada yang lebih ringan maka ia mengandung kemudahan dan keringanan. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## NÂQAH ( نَاقَة )

Kata *nâqah* ( نَاقَة ) terambil dari akar kata yang terdiri atas *nûn – waw – qâf*. Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'tinggi' dan 'terangkat'. Tempat yang paling tinggi di gunung disebut *nîq* ( نِيْق = puncak gunung). Demikian juga unta disebut *nâqah* ( نَاقَة ) karena badannya tinggi dan salah satu gugusan bintang di langit disebut *nâqah* ( نَاقَة ) karena bentuknya menyerupai bentuk unta. Kata *nâqah* ( نَاقَة ) memiliki beberapa bentuk jamak, seperti *nâq, niyâq, anwâq, anwaq, anyaq* ( نَاق وَنِيَاق وَأَنْوَاق وَأَنْوَق وَأَنْيَق ) sedangkan jamak dari bentuk jamak tersebut ( جَمْعُ الْجَمْع ) adalah *ayânîq* dan *anyâqât* ( أَيَانِيْق وَأَنْيَاقَات ).

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini hanya satu, yaitu bentuk *mufrad nâqah* ( نَاقَة ), kata tersebut berulang sebanyak 7 kali, yaitu antara lain di dalam QS. Al-A'râf [7]: 73 & 77, QS. Hûd [11]: 64, QS. Al-Isrâ' [17]: 59. Semua penggunaan kata tersebut menunjuk pada makna unta betina yang menjadi mukjizat Nabi Shaleh as. yang diutus kepada kaum Tsamud. Unta itu dinisbahkan kepada Allah, *nâqatullâh* ( نَاقَةُ الله = unta Allah), menurut Al-Qurthubi penisbahan itu sama dengan penisbahan makhluk-makhluk lainnya kepada Allah dan di dalam penisbahan tersebut terkandung makna kemuliaan dan pengkhususan, ada yang menambahkan bahwa penisbahan itu karena unta itu lahir bukan dari unta lain yang mengandungnya sebagaimana lazimnya, tetapi keluar dari bongkahan batu yang keras.

Kaum Tsamud adalah keturunan Tsamud bin Iram bin Sam bin Nuh, menurut para mufasir, mereka dahulu bermukim di suatu tempat antara Hijaz dan Syam hingga ke lembah Qura. Mereka hidup lapang sehingga melupakan perintah-perintah Tuhan dan melakukan pengabdian kepada selain Allah, maka Allah mengutus Nabi Shaleh bin 'Ubaid bin Asif bin Kasyih bin 'Ubaid bin Hazir bin Tsamud dan mengajak mereka agar menyembah Allah, tetapi sampai Tsamud berusia tua, mereka tetap tidak beriman kecuali hanya beberapa orang. Bahkan, mereka menantang Nabi Shaleh agar memohon kepada Tuhan, kalau memang dia benar, supaya dikeluarkan seekor

unta yang bunting dan banyak susunya dari sebuah batu yang mereka tentukan. Di dalam riwayat yang lain dari sebuah bukit maka Nabi Shaleh pun memohon kepada Tuhan agar permintaan mereka dikabulkan dengan harapan, mereka dapat beriman. Permohonan Nabi Shaleh tersebut betul-betul dikabulkan oleh Allah swt. dan keluarlah dari dalam batu itu seekor unta gemuk yang bunting. Selanjutnya Nabi Shaleh mengingatkan agar mereka tidak mengganggu unta tersebut dan membiarkannya berkeliaran ke mana-mana. Menurut riwayat, peristiwa itu membuat salah seorang pemuka Tsamud yang bernama Junda bin 'Amr beriman, Sedangkan pemuka-pemuka Tsamud yang lain yang pada awalnya juga ingin menyatakan keimanannya, tetap tidak beriman karena mengikuti larangan pemuka Tsamud yang lain, yaitu Zu'ab bin Amr bin Labid dan Rubab bin Sa'r serta Hubab pemilik berhala mereka.

Unta itu setelah melahirkan, tinggallah bersama anaknya di tengah-tengah mereka dan secara bergantian meminum air dari sumur (sumber air) yang menghidupi mereka. Jika suatu hari unta itu meminumnya maka pada hari berikutnya mereka lagi yang punya giliran meminumnya dan pada hari ketika unta itu meminum sumber air tersebut, penduduk dapat meminum air susu unta itu berapa pun mereka butuhkan. Setelah berselang lama dan orang-orang kafir semakin bertambah kebenciannya kepada Nabi Shaleh maka mereka pun menyembelih unta itu. Setelah unta itu disembelih maka Nabi Shaleh mengatakan kepada mereka agar bersenang-senang selama 3 hari sebelum datangnya azab yang pasti akan membinasakan mereka. Di dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa unta itu disembelih pada hari Rabu dan pada hari Kamis atau hari pertama dari tempo waktu yang disebutkan oleh Nabi Shaleh, saat itu muka atau kulit mereka berubah jadi kekuning-kuningan kemudian pada hari Jumat atau hari kedua, kulit mereka berubah menjadi merah dan pada hari ketiga kulit mereka berubah jadi hitam, sesuai yang telah diterangkan oleh Nabi Shaleh kepada mereka sebelum datangnya puncak azab. Selanjutnya menjelang pagi pada hari keempat datanglah puncak azab tersebut berupa *shaîhah* ( صَيْحَة = suara keras) yang membinasakan mereka semua.

Penyebutan kisah tersebut di samping sebagai *i'tibar* (pelajaran) yang sifatnya umum, ada juga yang sifatnya khusus seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 59. Ayat itu diturunkan berkenaan permintaan orang-orang musyrik kepada Nabi. Mereka berkata "Bukankah kamu (Muhammad) telah mengatakan bahwa mukjizat nabi-nabi yang lalu, ada yang dapat menundukkan angin, ada yang dapat menghidupkan orang mati dan sebagainya, kalau demikian, sekiranya kamu benar dan menginginkan kami beriman maka mintalah kepada Tuhanmu agar bukit Safa ini menjadi emas". Kemudian Allah memberi alternatif kepada Nabi Muhammad saw. untuk memilih apakah akan ditunjukkan kepada mereka tanda kekuasaan-Nya sebagaimana yang mereka minta ataukah tidak, tetapi kalau permintaan mereka dikabulkan dan tetap juga tidak percaya maka azab Allah yang belum pernah ada azab sedahsyat itu sebelumnya pasti akan datang untuk membinasakan mereka semua, lalu Nabi memilih alternatif kedua sehingga dikatakan di dalam ayat itu "Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirim (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan Kami) melainkan itu karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang dahulu dan telah Kami berikan kepada Tsamud unta betina itu (sebagai mukjizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya unta betina itu. Dan Kami tidak memberi tanda-tanda itu melainkan untuk menakuti" (QS. Al-Isrâ' [17]: 59). Ini juga sejalan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Jabir, ketika Rasul melewati daerah yang pernah ditempati kaum Tsamud itu beliau bersabda janganlah kalian meminta tanda kekuasaan Allah (mukjizat) sebagaimana mereka meminta agar dikeluarkan unta dari batu lalu mereka tetap tidak percaya setelah permintaan mereka dikabulkan sehingga mereka dibinasakan. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## NAQÎR ( نقير )

Kata *naqîr* ( نقير ) yang terdapat di dalam Al-Qur'an terambil dari akar kata *naqara* ( نقر ) yang pada mulanya berarti 'melubangi'. Kesan yang diambil dari pengertian ini ialah adanya usaha menekan sambil mengorek sesuatu dengan alat sehingga bekasnya tertinggal pada sesuatu tadi. Dari akar kata tersebut dikembangkan arti-arti seperti 'memahat' karena pelakunya membentuk sesuatu dengan cara menekan sehingga menimbulkan lubang-lubang pada benda yang dipahat. Paruh burung dinamai *minqar* ( منقر ) karena dengan paruhnya burung mematuk dan menekan-nekan sehingga dapat melubangi sesuatu. Sangkakala dinamai *an-nâqûr* ( النّاقور ) karena dengan tekanan udara yang diembuskan dari mulut melalui lubangnya ia mengeluarkan suara yang keras. Suara dinamai *an-naqr* ( النّقر ) karena suara muncul akibat tekanan udara yang diembuskan. Tanah berlubang dengan air tergenang di dalamnya disebut *an-naqrah* ( النّقرة ) karena lubang tanah terjadi akibat tertekan oleh benda lain.

Kata *naqîr* ( نقير ) diartikan dengan 'lubang kecil yang terdapat di bagian belakang biji yang kecil'. Arti terakhir ini digunakan sebagai perumpamaan terhadap sesuatu yang sangat kecil. Meneliti atau mengkaji suatu masalah diibaratkan dengan *naqartu 'anil-amr* ( نقرْتُ عن الأمر = Aku meneliti suatu masalah). Meneliti suatu masalah berarti pemikiran ditekankan kepada masalah yang diteliti.

Memerhatikan arti-arti yang berkembang itu, dapat disimpulkan bahwa arti-arti itu muncul kemudian, sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Walaupun demikian, arti yang banyak itu dapat dikembalikan kepada arti asalnya, yakni 'melubangi'.

Kata *nuqira* ( نُقِر ) disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Muddatstsir [74]: 8. Kata *an-nâqûr* ( النّاقور ) juga disebut, 0yakni pada ayat yang sama. Keduanya tersebut di dalam ayat: *Fa'idzâ nuqira fî an-nâqûr* ( فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ = Apabila sangkakala ditiup). Dari akar kata yang sama ditemukan dua ayat yang menggunakan bentuk *naqîr* ( نقير ), yakni pada QS. An-Nisâ' [4]: 53, *Am lahum nashîbun minal-mulki fa'idzan lâ yu'tûnan-nâsa naqîrâ* ( أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا = Ataukah ada bagi mereka bagian dari kerajaan? Kendatipun ada, mereka tidak akan memberikan sedikit pun [kebajikan] kepada manusia) dan pada Ayat 124,

وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

*(Wa man ya'mal minash-shâlihâti min dzakarin au untsâ wa huwa mu'minun fa'ulâ'ika yadkhulûnal-jannata wa lâ yuzhlamûna naqîrâ)*

*Barang siapa mengerjakan amal-amal shalih, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan ia seorang yang beriman maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun.*

Pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 8, kata itu disebut dalam konteks peristiwa Hari Kiamat. Kata *nuqira* diartikan sebagai 'ditiup' dan kata *an-nâqûr* digunakan untuk arti 'sangkakala' atau 'terompet'. Pada beberapa ayat yang lain, untuk arti 'meniup', di dalam konteks yang sama, digunakan kata *nufikha* ( نُفخ ). Misalnya, QS. Al-Kahfi [18]: 99, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, dan QS. Thâhâ [20]: 102. Kedua kata itu, secara terminologis, memunyai arti yang sama, tetapi di dalam penggunaannya terdapat perbedaan. Menurut Sayyid Quthub di dalam tafsirnya *Fî Zhilâlil-Qur'ân*, kata *nuqira* memberi kesan kerasnya suara yang ditiupkan, seakan-akan memecahkan anak telinga yang mendengarnya. Itu berbeda dengan kata *nufikha* yang berarti 'meniup', yang memberi kesan tidak sekeras kata *nuqira*.

Pada QS. An-Nisâ' [4]: 53, kata itu disebut dalam konteks kecaman terhadap pengikut *Thâgût*. Mereka tidak pantas diangkat sebagai pemimpin karena mereka tidak akan memberikan kebaikan bagi manusia. Kata *an-naqîr* pada ayat ini diartikan sebagai 'sebuah lubang yang sangat kecil di sebuah biji kurma', sebagai perumpamaan kecilnya kemungkinan pengikut *Thâgût* memberi kebaikan kepada manusia. Juga pada surah yang sama ayat 124 disebut di dalam konteks pembalasan amal perbuatan manusia.

Orang yang shalih dimasukkan ke dalam surga, mereka tidak disiksa sedikit pun. Kemungkinan mereka disiksa sangat kecil, seperti kecilnya lubang yang terdapat pada buah kurma tersebut.

Demikian kata *naqîr* dan yang seakar dengan itu digunakan oleh Al-Qur'an untuk arti 'tiupan' dan 'lubang kecil', tergantung dalam konteks apa itu digunakan. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## NÂR ( نَار )

*Nâr* ( نَار ) adalah kata Arab yang terambil dari akar kata *nawwara* atau *anâra* ( نَوَّرَ atau أَنَارَ = bersinar). Kata *an-nâr* merupakan bentuk *mufrad*, jamaknya *nîrân* ( نِيْرَان ) yang berarti *idhâ'ah* ( إِضَاءَة = sinar atau cahaya). Dan kata *an-nâr* juga merupakan bentuk *muannats* (kata benda menunjukkan perempuan), karena *tashghir*nya (kata yang menunjukkan kecil) *muannats* yaitu *nuwairah* ( نُوَيْرَة = api kecil atau cahaya kecil). Ar-Raghib Al-Ashfahani dalam kitabnya *Mu'jam Mufradât Alfâzhil-Qur'ân* mengatakan bahwa kata *an-nâr* dipakai untuk menunjukkan 'rasa panas', baik panasnya perasaan, panas api atau panas (berkecamuknya) perang. Ia juga mengatakan bahwa pada dasarnya kata *an-nâr* dan *an-nûr* ( النُّوْرُ ) itu adalah satu, hanya saja dibedakan masa pemakaiannya. Kata *an-nâr* dipergunakan untuk kenikmatan di dunia sedangkan kata *an-nûr* dipakai untuk kenikmatan akhirat. Dinamakan *an-nâr* atau *an-nûr*, karena gerak dan penyebaran cahayanya sangat cepat.

Dilihat dari penggunaan kata, *an-nâr* selain berarti 'cahaya' atau 'api' juga memunyai makna lain yaitu: *ar-ra'yu* ( الرَّأْيُ = pendapat). Abu Al-Abbas bertanya kepada Ibnu Arabi tentang ucapannya, *lâ tastadhîû binâril-musyrikîna* ( لاَ تَسْتَضِيْئُوْا بِنَارِ الْمُشْرِكِيْنَ = Jangan mengambil pendapat orang-orang musyrik). Ibnu Al-Arabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *an-nâr* di atas adalah *ar-ra'yu*. Selain itu kata *an-nâr* mengadung makna *as-simatu* ( السِمَةُ = tanda, cap). Orang Arab mengatakan *mâ nâru hadzihin-nâqah* ( مَا نَارُ هَذِهِ النَّاقَةِ = apa tanda unta ini). Yang mereka maksud dengan *an-nâr* pada kalimat di atas adalah 'tanda'. Di samping tiga makna di atas *an-nâr* juga punya makna *'jahannam'* ( جَهَنَّمُ = neraka). Untuk makna sinar atau cahaya kata *an-nâr* jarang dipakai. Bahkan Fakhrur Razi masih membedakan antara *an-nâr* dengan *nîrân* ( نِيْرَان ), karena menurutnya *an-nâr* tidak akan membakar kecuali manusia dan batu, sedangkan menurut Muhammad Abduh, *an-nâr* adalah tempat azab akhirat yang sudah diyakini adanya, tetapi tidak dibahas hakikat dari *an-nâr* itu sendiri dan tidak pula diserupakan dengan api yang ada di dunia. Makna yang dikemukakan oleh kedua orang mufasir di atas kelihatannya makna yang terdapat di dalam Al-Qur'an.

Kata *an-nâr* di dalam Al-Qur'an hanya mengandung dua pengertian:

1. Api, dapat dipahami di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 174 yang berbunyi ...*ulâ'ika mâ ya'kulûna fî buthûnikum illân-nâr* ( أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ = ...mereka itu tidak memakan/menelan ke dalam perutnya melainkan api). Melihat kepada sebab turun ayat, maka api yang dimaksud pada ayat di atas adalah api yang berkaitan dengan akhirat, sedangkan api yang digunakan manusia di dunia dapat dibakar oleh kaumnya, ayat tersebut berbunyi: *Qulnâ yâ nâru kûnî bardan wa salâman 'alâ Ibrâhîm* ( قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ = Kami berfirman: "Hai api dinginlah dan jadi keselamatanlah bagi Ibrahim"). Ayat di atas menunjukkan bahwa api yang dimaksud adalah api biasa yang dipergunakan oleh manusia untuk membakar sesuatu.
2. Neraka, dipahami antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 39 yang berbunyi:

   وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

   *(wal-lazhîna kafarû wa kadzdzabû bi 'âyâtinâ ûlâ'ika ashhâbun-nâri hum fîhâ khâlidûn)*

   *"Dan orang-orang kafir dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, mereka itu penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya."*

❖ *Munawwaratul Ardi* ❖

## NASAB ( نَسَب )

Kata *nasab* merupakan bentuk *mashdar* dari *nasaba - yansubu - nasaban wa nisbatan* ( نَسَبَ – يَنْسُبُ – )

نَسَبًا وَ نِسْبَةً ). Kata *nasab* di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali. Ketiganya di dalam bentuk *ism* (kata benda), yaitu bentuk tunggal, *nasaban* (di dalam QS. Al-Furqân [25]: 54 dan QS. Ash-Shaffât [37]: 158) dan bentuk jamak, *ansâb* (di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 101).

*Nasab* di dalam arti aslinya adalah *isytirâk min jihah ahadil-abawain* ( اشْتِرَاكٌ مِنْ جِهَةِ أَحَدِ الأَبَوَيْنِ = persekutuan/hubungan/keterkaitan antara anak dengan salah satu dari kedua orang tuanya), demikian Ar-Raghib Al-Ashfahani menyebutkan di dalam *Mu'jam*-nya. Ath-Thabathabai –secara umum – menulis di dalam tafsirnya bahwa *nasab* adalah hubungan atau ikatan yang menghubungkan atau mengikat seseorang dengan yang lain berdasarkan kelahiran/hubungan darah, *wilâdah* ( وِلاَدَةٌ ) dan sekandung, *jâmi'ur-rahm* ( جَامِعُ الرَّحِم ). Sementara itu, dari garis keturunan yang lebih mengarah pada identitas diri,

النَّسَبُ هُوَ التَّحَرُّمُ مِنْ جِهَةِ الرَّجُلِ وَ الصِّهْرُ هُوَ التَّحَرُّمُ مِنْ جِهَةِ الْمَرْأَة

*(An-nasabu huwat-taharrum min jihatir-rajul wash-shahru huwat-taharrum min jihatil-mar'ah).*

*Nasab* adalah hubungan keturunan dari pihak ayah dan *shahr* adalah hubungan keturunan dari pihak ibu. Pengarang kitab *Maqâyisul-Lughah* menyebutkan arti *nasab* ialah *ittishâlu syai'in bi syai'*, ( اتِّصَالُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ = hubungan sesuatu dengan sesuatu yang lain).

Lebih tegas lagi Ash-Shabuni dan Al-Abyari mengatakan bahwa garis keturunan seorang anak menurut hukum Islam dihubungkan (dinasabkan) dengan ayahnya seperti yang ditunjuk oleh QS. Al-Ahzâb [33]: 5, *Ud'ûhum li âbâ'ihim hua aqsathu 'inda Allâh* ( ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ = Panggillah mereka [anak-anak angkatmu] dengan memakai nama ayah mereka; itulah yang lebih adil di sisi Allah).

Adapun di dalam kaitannya dengan pewarisan, Islam mengakui adanya *nasab* di antara ibu dan anaknya, di antara laki-laki dan perempuan, sebagai terbukti di dalam sistem kewarisan yang dianut oleh Islam yang memberikan bagian tertentu kepada kaum perempuan. *Nasab* (ikatan keturunan) akan menurunkan beberapa hal, seperti perangai dan sikap, yang tumbuh di dalam aliran darah akibat genetika sehingga membawa banyak kesamaan di antara anak dan bapak.

Al-Qurthubi, di dalam tafsirnya, mengatakan bahwa *nasab* adalah kata yang digunakan untuk mengungkapkan percampuran di antara sperma laki-laki dan ovum perempuan berdasarkan prosedur syara'. Dengan demikian, menurut suatu pendapat, anak yang merupakan hasil dari percampuran antara sperma laki-laki dan ovum perempuan yang tidak melalui prosedur syara' maka – di antara yang melahirkan dan yang dilahirkan – tidak memiliki keterkaitan nasab.

Konsekuensi dari pengertian ini ialah adanya perbedaan pendapat di antara pakar tentang hubungan keturunan atau *nasab* di antara bapak dan anak zinanya. Hanafiyyah, misalnya, sebagai dikutip oleh Al-Qurthubi, mengakui adanya *nasab* (hubungan keturunan) di antara mereka, sedangkan Syafi'iyyah menganggap tidak ada hubungan nasab antara bapak dan anak zinanya. Konsekuensi hukumnya ialah bahwa kelompok pertama harus mengakui adanya hubungan kewarisan di antara mereka, sedangkan kelompok kedua tidak karena telah disepakati bahwa kewarisan hanya melalui nasab atau *walâ'* ( وَلاَء = perwalian) dan *mushâharah* ( مُصَاهَرَة = hubungan semenda).

*Nasab* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 54 digunakan dalam konteks pembicaraan mengenai beberapa hal yang dapat membawa manusia kepada martabat kemuliaan. Di antara hal-hal tersebut ialah hubungan di antara manusia itu sendiri. Salah satu bentuk hubungan dimaksud adalah hubungan keturunan/hubungan darah *(nasab)*; yaitu suatu hubungan yang harus dijaga dan dihormati oleh setiap orang. Hal ini disebabkan hubungan tersebut akan membawa kemuliaan bagi yang bersangkutan.

Di dalam konteks hubungan keturunan kata *nasab* terbagi menjadi dua, *nasab bith-thûl*

( نَسَب بِالطُّوْلِ = hubungan vertikal, hubungan di antara anak dan bapak hingga ke atas dan sebaliknya) dan hubungan horizontal, yakni hubungan antara seseorang dan anak saudaranya atau dengan anak pamannya. *Nasab* dalam pengertian kedua ini lebih tepat diartikan *qarâbah* ( قَرَابَة = kerabat atau keluarga), bukan keturunan seperti di dalam ungkapan *fulân nasîb fulân ai qarîbuhû* ( فُلانٌ نَسِيْب فُلان أي قَرِيْبُه, si A adalah keluarga atau kerabat dari si B).

Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 158 *nasab* digunakan dalam konteks pembicaraan mengenai penyucian terhadap Allah swt. dari segala keterkaitan-Nya dengan makhluk ciptaan-Nya. Ayat tersebut berbunyi *Wa ja'alû bainahû wa bainal-jinnati nasabâ* ( وَجَعَلُوا بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا = Dan mereka adakan hubungan [*nasab*] antara Allah dan jin). Ayat itu membantah adanya hubungan keturunan di antara Allah swt. dan jin atau malaikat. Pernah ada anggapan – setidak-tidaknya ketika ayat ini diturunkan – bahwa Allah swt. melakukan perkawinan dengan jin dan menghasilkan keturunan, yaitu malaikat. Pendapat lain mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *nasab* di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 158 adalah perbuatan menghubungkan atau mempersekutukan Allah swt. dengan makhluk di dalam beribadah.

Di dalam konteks pembicaraan tentang kedahsyatan peristiwa Hari Kiamat, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, *Fa'idzâ nufikha fish-shûri falâ ansâba bainahum yauma'idzin wa lâ yatasâ'alûn* ( فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ =Apabila sangkakala ditiup maka tidak ada lagi pertalian nasab di antara mereka pada hari itu dan mereka pun tidak saling bertanya). Kata *fa lâ ansâb* ( فَلا أَنْسَابَ ) digunakan untuk menunjukkan ketiadaan manfaat hubungan keturunan di antara anak dan bapak atau pun sebaliknya sebagaimana yang berlaku di dunia.

Ath-Thabathabai mengatakan bahwa *nasab* (hubungan garis keturunan) merupakan kebutuhan di dunia untuk kepentingan hubungan sosial dan kehormatan di dunia. Oleh karena itu, tidak dibutuhkan dan tidak ada pengaruhnya lagi di akhirat.

Di dalam ketiga ayat dan konteks pembicaraannya, kata *nasab* tetap pada posisi makna asalnya, yaitu 'hubungan keturunan'.

❖ *Cholidi, Muhammadiyah Amin* ❖

## NASF ( نَسْف )

Kata *nasf* ini merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *nasafa–yansifu* ( نَسَفَ – يَنْسِفُ ), yang berarti 'mencabut', 'menghilangkan', atau 'menerbangkan'. Jika di dalam sebuah kalimat dikatakan *nasafatir-rîhusy-syai'* ( نَسَفَت الرِّيْحُ الشَّيْءَ ), artinya 'angin mengempaskan sesuatu hingga sesuatu itu hilang'.

Di dalam Al-Qur'an, terdapat *fi'l mâdhî* (kata kerja perfektum), *mudhâri'* (kata kerja imperfektum), dan kata benda yang terbentuk dari kata tersebut. Di dalam QS. Thâhâ [20]: 97 disebutkan, *"tsumma la nansifannahû fil-yammi nasfâ"* ( ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا = Lalu Kami sungguh-sungguh akan menghamburkannya ke dalam lautan [seperti abu yang berserakan]); dan pada surah yang sama ayat 105 dinyatakan, *"Wa yas'alunaka 'anil-jibâli fa qul yansifuhâ Rabbî nasfâ"* ( وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا = Mereka bertanya kepadamu mengenai [keadaan] gunung-gunung [di Hari Kiamat]; maka, katakanlah: "Tuhanmu akan menghancurkannya sehancur-hancurnya"). Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 10 dinyatakan, *"wa idzâl-jibâlu nusifat"* ( وَإِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَتْ = Dan apabila gunung-gunung telah dihancurkan menjadi debu).

Pada QS. Thâha [20]: 97 itu dikisahkan bahwa Nabi Musa mengusir Samiri —seorang pembesar Bani Israil dari suku Samirah, yang membelot dan mengingkari Nabi Musa— sebagai hukuman atas tindakannya. Hukuman dunia yang dijatuhkan Musa itu adalah menjauhkan Samiri dari Bani Israil serta untuk tidak mendekati dan berhubungan dengan mereka; Musa pun melarang mereka untuk berkomunikasi dengan Samiri. Selain itu, Musa juga mengatakan kepada Samiri bahwa di akhirat kelak pun ia akan mendapatkan hukuman sebagaimana

dijanjikan Allah. Kemudian, Musa memperlihatkan patung anak lembu (*al-'ijl*) yang terbuat dari emas yang menjadi sesembahan Samiri itu. Musa menghancurkan patung itu lalu membakarnya hingga menjadi abu; kemudian, abunya dihamburkan ke tengah lautan. Ayat tersebut berbunyi:

قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ ۖ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا

*(Qâla fadzhab fa'inna laka fîl-hayâh an taqûla lâ misâsa wa inna laka mau'idan lan tukhlafah, wanzhur ilâ ilâhikal-ladzî zhalta 'alaihi 'âkifan, la nuharriqannahû tsumma la nansifannahû fîl-yammi nasfâ)*

*"Musa berkata (kepada Samiri): Pergilah, sesungguhnya bagimu dalam kehidupan (di dunia ini) hanya dapat mengatakan, 'Lâ misâs (jangan menyentuhku)'. Dan sesungguhnya hukuman bagimu (di akhirat) yang sekali-kali kamu tidak dapat menghindarinya. Dan lihatlah tuhanmu yang senantiasa kamu sembah. Sesungguhnya kami akan membakarnya dan sungguh-sungguh kami akan menghamburkannya ke dalam laut (berupa abu yang berserakan)."*

Mengenai kalimat *"la nuharriqannahû tsumma la nansifannahû fîl-yammi nasfâ"* ( لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا = Kami pasti akan membakarnya, lalu kami akan menghamburkannya di lautan), pada ayat tersebut ada beberapa pendapat. Ibnu Mas'ud menyatakan bahwa patung anak lembu itu dihancurkan, lalu dibakar.

Ayat 105 QS. Thâhâ, menurut Dhahhak sebagaimana ditulis Ar-Razi, menceritakan bahwa orang-orang musyrik Mekkah bertanya kepada Rasulullah mengenai keadaan gunung-gunung pada Hari Kiamat kelak. Pertanyaan mereka itu tidak untuk mendapatkan informasi melainkan sebagai cemoohan kepada Nabi. Menurut Ibnu Katsir, pertanyaan yang dikemukakan adalah apakah pada Hari Kiamat itu gunung-gunung yang besar dan kokoh itu masih tetap berdiri ataukah akan hilang. Maka, Rasulullah diperintah untuk memberikan jawabannya, yakni bahwa gunung-gunung itu akan dicabut dari posisinya sehingga tidak tersisa sedikit pun lalu diterbangkan bagaikan kapas yang ditiup angin dan sekaligus dihancurkan seperti debu yang beterbangan.

Demikian juga halnya dengan pernyataan di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 10, bahwa dengan sangat cepat gunung-gunung itu dihancurluluhkan dan dicabut sehingga menjadi rata dengan tanah dan tidak menyisakan wujud atau bekas apa pun. Demikian pendapat Ibnu 'Abbas dan Al-Kalbi. Menurut Ibnu Katsir, penafsiran demikian ini sejalan dengan firman Allah di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 47,

وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَـٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا

*(Wa yauma nusayyirul-jibâla wa tarâl-ardha bârizah wa hasyarnâhum falam nugâdir minhum ahadâ)*

*"Dan (ingatlah) pada hari Kami perjalankan gunung-gunung dan kamu akan melihat bumi itu datar, dan Kami kumpulkan semua manusia, maka Kami tidak meninggalkan seorang pun dari mereka."*

Artinya bahwa pada hari itu gunung-gunung dihilangkan dari posisinya di permukaan bumi sehingga bumi menjadi hamparan yang rata, tanpa gunung dan tanpa lembah. Tidak ada sesuatu yang tegak di atas permukaan bumi, baik berupa bangunan maupun pepohonan.

Keadaan gunung-gunung pada Hari Kiamat sedemikian itu telah digambarkan pula oleh Al-Qur'an dalam beberapa ayat, selain yang tersebut di atas, antara lain di dalam QS. An-Naml [27]: 88, QS. Ath-Thûr [52]: 10, dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 5. Ayat-ayat tersebut menggambarkan bahwa semua yang ada di permukaan bumi, termasuk gunung-gunung, akan dihancurkan sehancur-hancurnya.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

## NASHÎB ( نَصِيب )

Kata *nashîb* ( نَصِيب ) merupakan bentuk kata *mashdar* (*infinitif*) dari kata *nashaba - yanshubu - nashban/nishban/nashîban* ( نَصَبَ – يَنْصُبُ نَصْبًا ونَصبًا ونَصِيبًا ). Bentuk Jamaknya adalah *nushub/anshibâ'* ( نُصُبٌ وأَنْصِبَاء ). Di dalam Al-Qur'an, kata *nashîb* ( نَصِيب ) dan kata yang seakar dengan itu disebut 32 kali dengan makna yang berbeda-beda.

Secara bahasa, kata *nashîb* ( نَصِيْبٌ ) mengandung beberapa pengertian, di antaranya *iqâmatusy-syai'* ( إِقَامَةُ الشَّيْءِ = menegakkan sesuatu), seperti *nashabtur-rumha* ( نَصَبْتُ الرُّمْحَ = saya menegakkan tombak); 'bagian', seperti *nashîbun mimmâ kasabû* ( نَصِيْبٌ مِمَّا كَسَبُوْا ), artinya 'mendapat bagian dari apa yang mereka usahakan' (QS. An-Nisâ' [4]: 32); 'batu yang ditegakkan lalu disembah sebagai berhala'; 'kepayahan', seperti QS. Al-Hijr [15]: 48.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nashîb* ( نَصِيْبٌ ) dan kata yang seakar dengan itu diterapkan pada lima pengertian. **Pertama**, bermakna 'bagian di dalam suatu urusan atau hasil yang diperoleh dari apa yang telah dikerjakan'. Misalnya, ayat yang memerintahkan mempersiapkan bekal untuk dibawa ke akhirat nanti, tetapi jangan dilupakan bagian nikmat untuk kita di dunia (QS. Al-Qashâsh [28] 77).

**Kedua**, pengertian 'kepayahan', seperti penduduk surga nanti tidak merasa kepayahan di dalamnya (QS. Al-Hijr [15]: 48), sementara orang kafir di neraka merasakannya (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 3). Nabi Musa kepayahan karena berjalan jauh (QS. Al-Kahf [18]: 62) dan Nabi Ayub hampir putus asa karena kepayahan oleh penyakit dan godaan iblis terus menerus (QS. Shâd [38]: 41). Di dalam arti 'kepayahan' ini Al-Qur'an menggunakan akar kata *nushb* ( نُصْبٌ ), *nashab* ( نَصَبٌ ), dan *nâshibah* ( نَاصِبَةٌ ).

**Ketiga**, bermakna 'berhala yang disembah', seperti kebiasaan bangsa Arab pra-Islam yang menyembah berhala yang digantungkan di Ka'bah, di antaranya diberi nama *lâta, 'uzza,* dan *manât* serta melakukan penyembelihan atas nama berhala (QS. An-Nahl [16]: 56 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 3). Di akhirat nanti, mereka seakan-akan mencari berhala itu untuk dimintakan pertanggungjawabannya (QS. Al-Ma'ârij [70]: 43). Untuk arti ini digunakan kata *nushub* ( نُصُبٌ ), *anshâb* ( أَنْصَابٌ ), dan *nashîb* ( نَصِيْبٌ ).

**Keempat**, bermakna 'meninggikan atau menegakkan sesuatu', sesuai dengan makna asalnya. Untuk makna ini digunakan kata yang menunjukkan masa lalu (*fi'l mâdhî*) berbentuk pasif, yakni *nushibat* ( نُصِبَتْ ), sebagaimana ditemukan di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 19.

**Kelima**, bermakna 'dorongan untuk bekerja keras pada masa berikutnya'. Kata yang dipakai adalah bentuk perintah (*fi'l amr*), sebagiamana yang terdapat di dalam QS. Alam Nasyrah [94]: 7. Ayat ini pada mulanya merupakan perintah kepada Nabi Muhammad saw. untuk terus beribadah sehabis berdakwah. Ada juga yang menafsirkan bahwa setelah urusan dunia selesai, setelah itu kerjakanlah urusan akhirat. Muhammad Abduh mengaitkan pengertiannya dengan ayat sebelumnya, yakni di balik kesusahan ada kemudahan. Oleh karena itu, dampak dari kerja keras itu ada manfaatnya yang telah menunggu di depan. Karena itu, jika telah selesai dari satu urusan dan telah diambil manfaatnya maka bersiaplah untuk kerja keras (*fanshab*) berikutnya. ❖ *Yaswirman* ❖

## NÂSHIH ( نَاصِح )

Kata *nâshih* adalah *ism fâ'il* dari *nashaha – yanshahu – nushhan/nashîhatan/nashâhatan/nashhan/nashûhan* (نَصَحَ – يَنْصَحُ – نُصْحًا ونَصِيْحَةً ونَصَاحَةً ونَصْحًا ونَصُوْحًا). Menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri atas huruf dasar *nûn - shâd - hâ,* berkisar pada makna 'menyesuaikan' dan 'memperbaiki' yang pada mulanya, kata itu dipakai untuk menyesuaikan dan memperbaiki dua sisi kain dengan menjahitnya sehingga penjahit itu disebut *nâshih* ( نَاصِح ) dan benang yang dipakai menjahit disebut *nishâh* ( نِصَاح ). Kemudian berkembang, dan lahir istilah *nashîhah* ( نَصِيْحَة = nasihat) karena nasihat itu dimaksudkan untuk memperbaiki orang yang dinasihati. Demikian juga lahir makna *khalasha* ( نَصِيْحَة = bersih/murni) sehingga madu yang murni disebut *nâshih* ( نَاصِح ) karena antara makna memperbaiki dan membersihkan adalah identik. Namun, Ibnu Manzhur menganggap makna *khalasha* itulah yang merupakan makna dasar dari kata *nashaha* (bersih).

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang tersusun dari tiga huruf (*nûn, shâd* dan *hâ*) dengan segala bentuknya ditemukan di dalam Al-Qur'an 11 kali, di dalam bentuk *fi'il mâdhi*

( نَصَحْتُ وَ نَصَحُوْا ) 3 kali yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]:79 dan 93. Pada QS. At-Taubah [9]: 91. Di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* ( أَنْصَحُ ) 2 kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 62 dan pada QS. Hûd [11]: 34. Satu kali di dalam bentuk *mashdar* ( نُصْحِي ) yaitu pada QS. Hûd [11]: 34. Enam kali di dalam bentuk *ism fâ'il* ( نَا صِحٌ – نَاصِحُوْنَ – نَاصِحِيْنَ ) yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 21, 68 dan 79, QS. Yûsuf [12]:11, QS. Al-Qashash [28]: 12 dan 20, dan satu kali di dalam bentuk jamak dari sifat *musyâbahah* dengan makna *ism fâ'il* ( نَصُوْحٌ ) pada QS. At-Tahrîm [66]: 8.

Bentuk-bentuk tersebut secara garis besar dapat dikelompokkan kepada enam macam bentuk penggunaan sebagai berikut:

1. Berkaitan dengan penyampaian risalah nabi-nabi terdahulu terhadap kaumnya, seperti Nabi Nuh, Nabi Hud, Nabi Shaleh, dan Nabi Syuaib. Setelah kaumnya menolak apa yang mereka sampaikan, para nabi tersebut menyatakan bahwa mereka telah menyampaikan risalah Allah yang telah diembannya dan mereka adalah *nâshihûn* ( نَاصِحُوْنَ = pemberi nasihat). Bentuk penggunaan seperti ini dapat dilihat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 62, 68,79, dan 93, serta QS. Hûd [11]: 34. Ada ulama yang menafsirkan kata *nâshihûn* sebagai 'orang-orang yang ikhlas', yakni menyampaikan risalah tersebut tanpa meminta upah duniawi, ini sejalan dengan firman Allah: "*Katakanlah (Muhammad) bahwa aku tidak meminta upah kepadamu di dalam menyampaikan (Al-Qur'an), Al-Qur'an itu hanyalah peringatan untuk segala ummat*" (QS. Al-An'âm [6]: 90).
2. Berkaitan dengan godaan iblis atau setan terhadap Nabi Adam as. dan istrinya, Hawa, ketika setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya dengan mengatakan bahwa "*Tuhan kamu tidak melarangmu mendekati pohon ini melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal di dalam surga. Dan setan bersumpah kepada keduanya bahwa sesungguhnya saya adalah termasuk orang yang memberi nasihat kepada kamu berdua*".(QS. Al-A'râf [7]: 20 & 21). Qatadah menjelaskan bahwa termasuk sumpah setan adalah mengatakan kepada keduanya bahwa saya telah diciptakan lebih dahulu dari kamu dan saya lebih banyak mengetahui daripada kamu; oleh karena itu, ikutilah apa yang saya sarankan supaya kamu mendapat petunjuk. Ada ulama yang mengatakan bahwa Adam mengira bahwa suatu pernyataan yang disertai dengan sumpah adalah benar sehingga ia mengikuti nasihat iblis tersebut.
3. Berkaitan dengan uzur-uzur orang yang diperbolehkan tidak ikut berjihad atau berperang di jalan Allah tanpa ada dosa baginya, seperti orang yang sakit, orang yang tidak punya bekal yang cukup dan mereka harus *nashah lillâhi warasûlihî* ( نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهِ ), bentuk penggunaan ini dapat dilihat pada QS. At-Taubah [9]: 91. Banyak mufasir yang menjelaskan makna ungkapan tersebut dengan mengaitkannya dengan hadits yang diriwayatkan oleh Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya, Nabi bersabda:

   اَلدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ (ثَلاَثًا) قُلْنَا لِمَنْ قَالَ : لِلّٰهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُوْلِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَعَامَّتِهِمْ

   *(Ad-dînu annashîhah (tsalâtsan) qulnâ liman, qâla lillâhi walikitâbihî waliras-lihî wali'aimmatil-muslimîna wa 'âmmatihim).*

   *Agama itu adalah* nashîhah, *sahabat bertanya, untuk siapa?, Nabi menjawab, untuk Allah, untuk kitab-Nya, untuk Rasul-Nya, untuk segenap pemimpin umat Islam, dan untuk orang-orang awam mereka.*

   Kata *nashîhah* di situ diartikan dengan 'ikhlas'. Ulama menjelaskan bahwa yang dimaksud *an-nashîhatu lillâh* ( اَلنَّصِيْحَةُ لِلّٰهِ ) dengan mengikhlaskan atau menyucikan akidah, yaitu hanya pada akidah tauhid. Sedangkan, *annashîhatu lirasûlillâh* ( اَلنَّصِيْحَةُ لِرَسُوْلِ اللهِ ) dengan membenarkan kenabiannya dan senantiasa mengikuti tuntunannya.
4. Berkaitan dengan nasihat yang sifatnya umum, seperti nasihat seseorang kepada nabi Musa agar segera pergi meninggalkan kam-

pung sebab jiwanya terancam oleh Firaun dan pasukannya atas ulahnya yang telah membunuh seseorang yang berasal dari kaum Firaun yang tengah berselisih dengan salah seorang dari Bani Israil. Ini dapat dilihat dalam QS. Al-Qashash [28]: 20.

5. Berkaitan dengan kisah Nabi Musa yang telah dibuang ke Sungai Nil oleh ibunya atas perintah Allah lalu dipungut oleh keluarga Firaun dan ingin menjadikannya sebagai anak, tetapi Musa tidak mau menyusu kepada siapa pun selain kepada ibunya kemudian saudara perempuan Musa, yang disuruh mengikutinya, mengatakan kepada mereka bahwa ia bisa menunjukkan keluarga yang bisa menyusuinya dan memeliharanya selanjutnya ia mengatakan bahwa keluarga tersebut *nâshiḫûn* terhadapnya dan keluarga yang dimaksud adalah ibu Musa sendiri tanpa mereka ketahui hal itu. Bentuk ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Qashash [28]: 12. Ulama menafsirkan kata *nâshiḫûn* di dalam ayat itu dengan orang yang dapat berlaku baik. Penggunaan dengan makna seperti itu juga dapat ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 11. Saudara-saudara Yusuf menyatakan diri kepada ayahnya sebagai *nâshiḫûn*, yaitu orang-orang yang dapat memelihara dan berbuat baik kepada Yusuf, hal itu agar ayahnya dapat melepaskan Yusuf bersama mereka dan harapan mereka dikabulkan oleh ayahnya sehingga mereka dapat melaksanakan rencana jahatnya karena iri terhadapnya yaitu membuang Nabi Yusuf ke dalam sebuah sumur mati.
6. Berkaitan dengan hakikat tobat yang diperintahkan oleh Allah *"Hai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan tobat nashûḫâ"*.(QS. At-Taḫrîm [66]: 8). Kata *nashûḫâ* di situ diartikan dengan 'betul-betul murni'. Jadi tobat *nashûḫâ* artinya meninggalkan suatu perbuatan yang tidak baik untuk selamanya tanpa ada niat sedikit pun untuk mengulanginya.

*❖ Muhammad Wardah Aqil & Munawaratul Ardi ❖*

## NASIYA ( نَسِيَ )

Kata *nasiya* ( نَسِيَ ) adalah bentuk *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'nya yansâ* ( يَنْسَى ) dan *mashdar*-nya *nasyan* ( نَسْيًا ). Kata *nasiya* dan kata-kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 45 kali.

Secara bahasa, *nasiya* artinya 'lupa' (tidak ingat). Lawannya, ingat dan hafal. *Nasyân* ( نَسْيَان ) atau *nasiyy* ( نَسِيّ ) artinya 'banyak lupa' atau 'pelupa'. Kata *nasiya* juga berarti *tark* ( تَرْك ) atau 'meninggalkan', seperti QS. At-Taubah [9]: 67, *nasullâha fa nasiyahum* ( نَسُوا ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ = mereka meninggalkan Allah; maka, Allah meninggalkan mereka). Menurut Al-Asfahani, *an-nisyân* ( النِّسْيَان ) artinya 'tertinggalnya manusia mengingat sesuatu yang diamanatkan kepadanya', baik karena lemah hatinya maupun karena lupa, *ghaflah* ( غَفْلَة ), atau disengaja sehingga hilang ingatan di hatinya (QS. Thâhâ [20]: 115, QS. As-Sajadah [32]: 14, QS. Al-Kahfi [18]: 63, 73, QS. Al-Mâ'idah [5]: 14, QS. Az-Zumar [39]: 8, dan QS. Al-A'lâ [87]: 6).

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa kelupaan manusia, sepanjang tidak disengaja atau karena *khilâf*, tidak dikenakan sanksi; namun, apabila disengaja maka balasan akan diberikan. Sabda Rasulullah saw:, "Dibebaskan beban hukum dari umatku karena khilaf dan lupa" (*al-khatha' wan-nisyân*).

*Nisyan* merupakan suatu keadaan yang berada di luar kesanggupan manusia; karena itu, menurut kata hikmah *al-insânu maḫallul-khatha'i wan-nisyân* ( الإنْسَانُ مَحَلُّ الْخَطَأِ والنِّسْيَانِ = manusia adalah tempatnya keliru dan lupa).

Jika kelupaan itu disengaja, seperti manusia melupakan pertemuan dengan Hari Kiamat, Allah akan melupakan mereka dan diberinya siksa sebagai suatu penghinaan, *al-ihânah* ( الإهَانَة ) yang kekal (QS. Al-A'râf [7]: 51, QS. At-Taubah [9]: 67, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34).

Kata *nasyan* juga digunakan dengan arti 'tidak berguna lagi dilupakan' sehingga wajar dilupakan, seperti kegelisahan Maryam ketika akan melahirkan Isa as. sebagaimana tersebut di dalam QS. Maryam [19]: 23, *Yâ laitanî mittu qabla*

*hâdzâ wa kuntu nas-yan mansiyyâ* ( يَٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا = Aduhai alangkah baiknya aku mati sebelum ini dan aku menjadi barang yang tidak berarti lagi dilupakan). *Nasiya* ( نَسِيَ ) artinya 'lupa', seperti penjelasan bahwa Allah tidak lupa (QS. Maryam [19]: 64).

Kata *nasiya* yang berarti 'lupa' digunakan juga untuk menggambarkan kesengajaan manusia melupakan ayat-ayat Allah dan melupakan segala sesuatu yang dikerjakan kedua tangannya (QS. Thâhâ [20]: 88 dan 115, QS. Yâsîn [36]: 78, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 13–14). Ada juga *nasiya* menjelaskan lupa yang benar-benar tidak disengaja. Seperti doa Nabi di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 286, *rabbanâ lâ tuâkhidznâ in nasînâ au akhtha'nâ* ( رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا = Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami, jika kami lupa atau kami bersalah).

Kata *nasiya* digunakan di dalam konteks mengingatkan manusia agar apabila mereka memerintahkan atau mengajak berbuat baik kepada orang lain, hendaklah memulai dari dirinya sendiri. Seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 44,

أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ

*(Ata'murûnan-nâsa bil-birri wa tansauna anfusakum wa antum tatlûnal-kitâba)*

*"Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebaktian, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu membaca Al-Kitab."*

Karena itu pula, Allah mengingatkan manusia agar tidak tergoda oleh setan sehingga melupakan larangan-larangan-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 68).

Bentuk kata kerja *wa lâ tansa* ( وَلَا تَنسَ ) yang artinya 'jangan melupakan' digunakan di dalam konteks mengingatkan manusia agar menjalani hidup dan kehidupan ini secara seimbang, di antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, kebutuhan material dan spiritual, serta kebutuhan jasmani dan rohani. Disebutkan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 77,

وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا

*(Wabtaghi fîmâ âtâka Allâhud-dâral âkhirah wa lâ tansa nashîbaka minad-dun-yâ)*

*"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu [kebahagiaan] negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari kebahagiaan dunia."*

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## NASTA'ÎN ( نَسْتَعِينُ )

Kata *nasta'în* ( نَسْتَعِينُ ) yang berarti 'kami minta tolong' ini adalah *fi'l mudhâri'* (kata kerja untuk masa sekarang/akan datang) yang berasal dari kata *isti'ânah* ( اِسْتِعَانَة = minta tolong). Kata *ista'ânah* sendiri berasal pula dari kata *i'ânah* ( إِعَانَة = menolong). Kata tersebut terdapat di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5, *Iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în* ( إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ = Kepada Engkaulah kami menyembah dan kepada Engkau kami meminta pertolongan). Di tempat lain terdapat pula kata yang sama, tetapi berbentuk kata perintah *(fi'l amr), ista'înû* ( اِسْتَعِينُوا ) dan kata penderita (*ism maf'ûl*), *musta'ân* ( مُسْتَعَان ). Di samping itu Al-Qur'an juga menggunakan beberapa kata lain yang seasal dengan kata tersebut, yaitu *a'ânahu* ( أَعَانَهُ ), *ta'âwanû* ( تَعَاوَنُوا ), dan *'awân* ( عَوَان ), yang masing-masing memunyai konteks berbeda.

*Isti'ânah* dan *nasta'în* dipakai oleh Al-Qur'an dengan arti 'mengharapkan pertolongan untuk dapat menyelesaikan suatu pekerjaan yang tidak sanggup diselesaikan dengan tenaga sendiri'. Abu Ali Al-Fadl Ath-Thabarsi melihat bahwa permohonan pertolongan yang dimaksud oleh ayat-ayat yang mengandung kata *isti'anah* tidak sekadar minta bantuan, *ma'ûnah* ( مَعُونَة ), tetapi di dalamnya terkandung makna 'meminta *taufiq*'. Yang dimaksud dengan *taufiq* di sini ialah 'kumpulan dari sebab dan upaya yang membawa keberhasilan suatu pekerjaan'. Jadi, kalau di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5 disebutkan, *Iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în* ( إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ = Hanya kepada Engkau kami memohon pertolongan), itu karena hanya Allah yang mampu untuk memberikan sebab dan kekuatan untuk mencapai suatu keberhasilan dalam suatu pekerjaan. Oleh karena itu, ketika Nabi Ya'qub as. kehilangan anaknya, Yusuf, atas tipu daya

saudara-saudara Yusuf sendiri, Ya'qub akhirnya berkata, sebagaimana terekam di dalam QS. Yûsuf [12]: 18, *wallâhul-musta'ân* ( وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ = Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya). Maksudnya Allah saja yang dapat memberikan sebab dan kekuatan yang dapat mengantarkan Ya'qub dalam menemukan anaknya itu. Jadi, yang benar-benar menjadi penolong yang hakiki ialah Allah. Makhluk dapat memberikan pertolongan kepada sesamanya hanya atas rahmat Tuhan yang telah lebih dahulu diberikan-Nya kepada si penolong tersebut.

Dari penjelasan tersebut tersirat bahwa pemohon harus berpartisipasi aktif untuk mewujudkan apa yang dimohonnya. Ini tercermin pada QS. Al-Baqarah [2]: 45, *wasta'înû bish-shabri wash-shalâh wa innahâ lakabîratun illâ 'alal-khâsyi'în* ( وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ = Dan mintalah bantuan [kepada Allah] melalui kesabaran dan shalat [doa], sesungguhnya hal itu benar-benar berat kecuali bagi orang-orang yang khusyuk). Kesabaran merupakan salah satu partisipasi aktif pemohon di dalam rangka mewujudkan permohonannya. Lebih dari itu, kepadanya dituntut pula shalat (dengan pengertian doa), agar Tuhan dapat merealisasikan harapannya.

Jika manusia saling menolong (*ta'âwun*) dalam mewujudkan cita-cita dan harapannya, hal itu tidak terlepas dari ruang lingkup partisipasi aktifnya untuk mewujudkan cita-cita dan harapannya itu. Al-Qur'an tidak melarang yang demikian, tetapi malahan menganjurkannya, seperti disebutkan pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, *wa ta'âwanû 'alâl-birri wat-taqwâ* ( وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ = Dan tolong-menolonglah di dalam kebajikan dan takwa). Akan tetapi, sejauh manakah *i'ânah* (pertolongan) itu dapat diberikan manusia kepada sesamanya? Manusia hanya dapat memberikan pertolongan kepada sesamanya dalam lingkungan sebab dan akibat. Bahkan, di dalam lingkungan ini pun kemampuan pertolongan manusia amat terbatas. Ia hanya dapat memberikan pertolongan dalam batas-batas "izin" Allah. Oleh sebab itu, manusia tidak dapat memberikan pertolongan berupa pengampunan dosa, penyelamatan dari api neraka, pemasukan seseorang ke dalam surga, dan sebagainya karena semuanya itu berada di luar batas kemampuannya dan tidak ada izin Allah kepadanya untuk melakukan yang demikian. Jadi, yang berlaku secara hakiki ialah *'inâyah* (pertolongan) Allah.

Dari penjelasan tadi, jelaslah bahwa akhirnya, segala permohonan terpulang kepada Allah, *Hanya kepada Engkau kami meminta pertolongan.* Adapun pertolongan yang diberikan oleh makhluk hanya terbatas pada hal-hal yang berada di dalam batas-batas wilayah sebab-akibat, sedangkan perjalanan sebab akibat itu sendiri, sebenarnya, tidak pula diketahui oleh manusia secara pasti. ❖ *Yunasril Ali* ❖

## NASY'AH ( نَشْأَة )

Kata *nasy'ah* ( نَشْأَة ), *nasy'* ( نَشْء ) dan turunannya diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 28 kali di dalam 14 surah. Kata itu, apabila ber-*mashdar nasy'ah* ( نَشْأَة ), berati 'menjadikan atau menciptakan dari sesuatu yang sudah ada', sedangkan apabila ber*mashdar nasy'* ( نَشْء ) berarti 'menjadikan atau menciptakan sesuatu bisa dari yang ada dan bisa juga dari yang belum ada'.

Adapun *mashdar nasy'ah* dari jumlah di atas terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 3 kali di dalam 3 surah, yakni QS. Al-'Ankabût [29]: 20 yang berbunyi: *tsumma Allâhu yunsyi'un nasy'atal-âkhirah* ( ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ = ... kemudian Allah menciptakan ciptaannya yang kedua...), QS. An-Najm [53]: 47: *Wa anna alaîhin-nasy'atal-ukhrâ* ( وَأَنَّ عَلَيْهِ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُخْرَىٰ = Dan bahwasanya Dialah yang meciptakan ciptaan kedua), dan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 62: *Wa laqad 'alimtumun-nasy'atal-ûla* ( وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ = Dan sesungguhnya kamu telah mengetahui penciptaan yang pertama...). Satu surah lagi menggambarkan *ism fâ'il*, yakni di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 6: *Inna nâsyi'atal-laila hiya asyaddu wath'an wa aqwamu qîlâ* ( إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا = Sesungguhnya bangun di waktu malam adalah paling cocok [untuk shalat] dan paling baik untuk mengucapkan perkataan).

QS. Al-'Ankabût [29]: 20 dan QS. An-Najm [53]: 47 menerangkan bahwa penciptaan manusia di akhirat benar-benar akan terjadi. Penciptaan waktu itu bukan dari tiada, melainkan dari ada, tetapi rupa dan bentuknya berbeda dari keadaan hidup di dunia. QS. Al-Wâqi'ah [56]: 62 menginformasikan penciptaan manusia yang pertama, yang jelas dari yang ada mengalami proses, sedangkan QS. Al-Muzzammil [73]: 6 membicarakan shalat malam, tidak terlepas dari perbuatan manusia sebagai pelakunya yang tersusun dari materi yang sudah ada.

Adapun sisanya disebutkan di dalam bentuk *mashdar*, yaitu *insyâ'* ( إِنْشَاء ) sebanyak 24 kali di dalam 13 surah. Jumlah ini sudah termasuk kata *yunasysya'* ( يُنَشَّؤُ ) yang lafalnya masih diperselisihkan (QS. Az-Zukhruf [43]: 18). Ada yang melafalkan *yansya'* dan ada pula *yunasysya'*. Kata *insyâ'* ditujukan kepada penciptaan secara keseluruhan, seperti penciptaan manusia yang dimaksudkan untuk penciptaan materi dan immateri, satu kaum, satu generasi, dan lainnya. Contohnya adalah QS. Al-Mu'minûn [23]: 14 bahwa Allah menggunakan kata *insyâ'*: *tsumma ansya'nâhu khalqan âkhar* ( ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ = ... kemudian Kami jadikan ia makhluk berbentuk lain), tidak lagi kata *khalaq* seperti pada ayat sebelumnya. Penciptaan manusia di sini tidak hanya menyangkut aspek jasad atau materi saja, tetapi juga aspek immaterinya, seperti QS. Al-An'âm [6]: 98: *Wa huwal-ladzî ansya'akum min nafsin wâhidah* ( وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ = Dia menciptakan kamu dari satu bahan sejenis).

Penciptaan manusia di sini meliputi materi dan immaterinya. Materi manusia diciptakan dari bahan yang sudah ada, kemudian mengalami proses perkembangan secara bertahap, sedangkan penciptaan immaterinya tidak ditemukan petunjuk yang pasti, apakah ia diciptakan dari bahan yang sudah ada atau dari ketiadaan karena hukum-hukumnya berbeda dengan alam fisik dan ia tidak mengalami proses perkembangan secara bertahap seperti jasmani manusia. Begitu juga QS. Al-Wâqi'ah [56]: 35–36: *Innâ ansya'nâhunna insyâ'an fa ja'alnâhunna abkâra* ( إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا = Sesungguhnya Kami menciptakan bidadari-bidadari dengan langsung dan Kami Jadikan mereka gadis-gadis perawan). Tidak ada penjelasan bagaimana Allah menciptakan mereka.

Selain itu, kata *insyâ'* hanya digunakan untuk Allah swt. saja. QS. Al-Wâqi'ah [56]: 72 menyebutkan, "Kamukah yang menjadikan kayu itu atau Kamikah yang menjadikannya?" Di sini terkesan kata ini dipakai untuk Allah. Akan tetapi, sebenarnya Allah mengemukakan kata ini sebagai sanggahan bahwa perbuatan menciptakan kayu mustahil dapat mereka lakukan. Kata *insyâ'* menunjukkan kemustahilan menciptakan, di dalam arti *insyâ'* selain Allah.

## NASYTH ( نَشْط )

Kata *nasyth* ( نَشْط ) adalah *mashdar* dari kata *nasyatha, yansyathu, nasyîthan/nasythan* ( نَشَطَ يَنْشِطُ نَشِيْطًا وَنَشْطًا ), tersusun dari huruf *nûn, syîn,* dan *thâ.* Kata *nasyth* secara bahasa pada mulanya dipakai untuk menunjukkan arti 'ikatan atau simpul yang mudah terbuka'. Al-Ashfahani menjadikan unsur 'mudah' yang terdapat di dalam makna tersebut sebagai makna dasar. Sumur yang dekat dasarnya dan timbanya keluar dengan sekali tarikan disebut *bi'run asyâth* ( بِئْرٌ أَنْشَاطٌ ) karena airnya dapat diambil dengan mudah, kata *nasyth* juga dapat dinisbahkan pada kuda yang dapat melesat dengan mudah, ular yang mematuk dengan cekatan dan sebagainya. Sementara itu, Ibnu Faris menjadikan makna 'terbuka' sebagai makna dasar dengan mengatakan bahwa semua kata yang terambil dari akar kata *nûn, syîn,* dan *thâ* dapat dikembalikan pada makna pokok *al-harakah wal-ihtizâz wat-tafattuh* ( اَلْحَرَكَةُ وَالْإِهْتِزَازُ وَالتَّفَتُّحُ = gerakan, goncangan, dan keterbukaan). Dari makna pokok tersebut lahir makna-makna seperti, 'aktif', 'giat', 'berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain', 'melepaskan simpul tali, dan makna-makna yang disebutkan sebelumnya, karena di dalam makna-makna tersebut terkandung makna gerakan. Demikian juga makna '*rabatha*' ( رَبَطَ = mengikat [binatang ternak dan sebagainya]), karena dengan mengikat

sesuatu biasanya menimbulkan di dalam dirinya gejolak atau perasaan ingin melepaskan diri). Ada sementara pakar bahasa mengatakan bahwa kata yang digunakan untuk makna mengikat adalah bentuk *nasyatha yansyithu* ( نَشَطَ يَنْشِطُ ) sedangkan, kata yang digunakan untuk makna melepaskan/menguraikan (simpul tali dan semacamnya) adalah bentuk *ansyatha yunsyithu* ( أَنْشَطَ يُنْشِطُ ). Makna lain dari kata tersebut adalah *al-jadzbu bisur'ah* ( اَلْجَذْبُ بِسُرْعَة = menarik [sesuatu] dengan cepat) kemudian berkembang kepada makna 'menarik' secara umum.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua macam, yaitu bentuk *mashdar nasyth* ( نَشْط ) dan bentuk *ism fâ'il an-nâsyithât* ( النَّاشِطَات ), masing-masing ditemukan satu kali di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 2. Ayat tersebut merupakan salah satu dari lima rangkaian sumpah Allah dengan menggunakan *wau* sebagai huruf *qasam, wan-nâsyithâti nasythan* ( وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا ). Di dalam ayat tersebut Allah bersumpah dengan kata sifat tanpa menyebutkan siapa yang menyandang sifat tersebut, demikian juga pada keempat sumpah lainnya. Dihilangkannya *maûshûf* (kata yang disifati) di dalamnya dan digantikannya dengan kata sifat telah memperluas wilayah perkiraan-perkiraan sebagaimana dilihat di dalam kitab-kitab tafsir.

Di dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* dan *Tafsîr Al-Qurthubî* disebutkan bahwa yang menyandang sifat-sifat tersebut adalah malaikat dengan penafsiran yang berbeda-beda dari para mufasir. Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud adalah malaikat yang mencabut nyawa orang Mukmin ketika meninggal dunia laksana melepaskan simpul atau ikatan unta yang terikat kakinya, sehingga ayat itu diartikan *wan nâsyithâti nasythan* (وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا = demi [malaikat-malaikat] yang mencabut nyawa dengan lemah lembut). Ibnu Abbas menjelaskan lebih lanjut bahwa malaikat disebut *an-nâsyithât* ( النَّاشِطَات ) karena aktifnya (sibuknya) bolak balik, datang dan pergi sesuai perintah Allah di mana pun dan kapan pun dia berada. Penafsiran lain yang juga disandarkan kepada Ibnu Abbas dan Ali ra. adalah malaikat yang mencabut nyawa orang kafir antara kulit dan kuku hingga keluar dari badannya disertai rasa sakit dan susah yang amat berat laksana menarik kain wol dari atas *sufûdil-ḫadîd* (alat pembakar besi). Selanjutnya, Mujahid menafsirkan ayat tersebut sebagai kematian yang merenggut jiwa manusia sedangkan, As-Suddi menafsirkannya dengan jiwa-jiwa ketika keluar dari kedua telapak kaki. Ada juga yang menafsirkannya dengan para pejuang yang sigap dan cekatan yang melepaskan panah dari busurnya atau dengan kuda yang berlari kencang karena kuat dan cekatan. Kemudian Atha, Qatadah, Al-Hasan, dan Al-Ahfasy menafsirkannya dengan gugusan bintang yang berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain, dan makna inilah yang dipakai oleh Muhammad Abduh di dalam menafsirkan ayat ini. Ada lagi yang menafsirkannya bahwa ayat ini dan ayat sebelumnya adalah untuk orang kafir ketika meninggalkan dunia, sedangkan dua ayat sesudahnya adalah untuk orang Mukmin.

Sumpah-sumpah yang mengawali surah itu dikemukakan sebelum menyebutkan terjadinya peristiwa besar yang akan terjadi, yaitu Hari Kiamat. Sesuatu yang dijadikan sumpah oleh seseorang, biasanya adalah yang ditakuti untuk dilanggar, Allah Maha Suci dari hal demikian. Jika Allah bersumpah dengan sesuatu (seperti malaikat, bintang-bintang, malam, waktu, dan makhluk lainnya), itu menunjukkan bahwa hal itu ada hikmahnya. Dalam hal ini para mufasir berbeda di dalam mengemukakan hikmah penyebutan sumpah dengan sesuatu makhluk.

Pendapat yang berlaku di kalangan ulama terdahulu mengatakan bahwa sumpah Al-Qur'an dengan *wau* mengandung makna pengagungan terhadap *muqsam bih* (objek yang digunakan untuk bersumpah). Ibnu Qayyim Al-Jauziy mengatakan bahwa sumpah Allah dengan sebagian makhluk-Nya menunjukkan

bahwa ia termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang besar. Muhammad Abduh menyebutkan bahwa yang dijadikan Allah sebagai *muqsam bih* adalah hal-hal yang diremehkan, dilupakan, atau diingkari oleh manusia sehingga dengan sumpah tersebut memberikan penegasan akan eksistensi hal-hal yang dijadikan sumpah tersebut. Adapun Aisyah Abdurrahman bintu Syati, seorang ulama *mutaakhirin*, guru besar sastra dan bahasa Arab di Universitas Ainusy-Syams, Kairo-Mesir, di dalam bukunya *At-tafsîrul-Bayâni lil-Qur'ânil-Karîm*, tidak selamanya menerima gagasan adanya *ta'zhîm* ( تَعْظِيم = pengagungan) yang terkandung pada objek atau makhluk yang digunakan oleh Allah untuk bersumpah, tetapi ia lebih cenderung melihat bahwa objek sumpah itu menarik perhatian dengan kuat kepada hal-hal indriawi, konkret yang sama sekali tidak aneh – sebagai gambaran ilustratif bagi hal-hal maknawi, gaib, dan tidak dapat dipahami oleh indra dan inilah yang dia maksud makna *bayani*. Prinsip inilah yang membuat beliau menafsirkan kata *an-nâsyithat* dengan "kuda yang berlari kencang karena kuat dan gagah". Demikian juga keempat macam sifat lainnya yang dijadikan sumpah oleh Allah, semuanya dinisbahkan kepada kuda, sebagai sesuatu yang sangat dikenal, nyata, dan dikagumi, disebutkan sebelum menyebutkan dan menggambarkan sesuatu yang sifatnya gaib, yaitu akan terjadinya peristiwa Hari Kiamat yang sangat mengerikan.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## NAWÂ ( نَوَى )

Kata *an-nawâ* ( النَّوَى ) ditemukan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 95. Ibnu Faris, seorang ahli bahasa kenamaan, menjelaskan bahwa *an-nawâ* ( النَّوَى ) dari segi bahasa memunyai dua arti, yaitu **pertama**, *al-tahawwul min dârin ilâ dârin* ( التَّحَوُّلُ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ = perpindahan dari daerah satu ke daerah lain). **Kedua**, *an-nawâ* berarti *at-tamru* ( التَّمْرُ = kurma atau biji kurma). Kemudian, di dalam istilah sehari-hari, kata *an-nawâ* ( النَّوَى ) banyak digunakan untuk pengertian 'maksud' atau 'tujuan'. Hasil perubahan arti kata ini, yaitu menjadi 'maksud' atau 'tujuan', lebih dekat kepada arti pertama karena bepergian ke suatu negeri tentu tidak terlepas dari tujuannya.

Di samping itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan bahwa *an-niyyah* ( النِّيَّة ) berasal dari kata *an-nawâ* ( النَّوَى ). Dia mengartikan *an-nawâ* ( النَّوَى ) itu dengan *tawajjuhul-qalbi nahwal-'amali* ( تَوَجُّهُ الْقَلْبِ نَحْوَ الْعَمَلِ = tekad hati untuk melakukan perbuatan tertentu).

Dari konteks Al-Qur'an, kata ini lebih dekat kepada pengertian yang kedua yaitu biji kurma. Di sini Allah berbicara tentang tumbuh-tumbuhan dan biji buah-buahan. Di dalam sebuah biji terdapat suatu potensi sehingga nantinya akan menjadi sebatang kayu besar. Atau, dengan kata lain, dari biji buah-buahan itulah pohon tumbuh dan berkembang. Ini menunjukkan bahwa biji itu mengandung potensi untuk berkembang. Dilihat dari konteks ayat, yang dimaksud dengan *an-nawâ* ( النَّوَى ) itu bukan hanya sekadar biji buah, melainkan semua benih yang hidup dan berkembang, termasuk manusia.

❖ *Afraniati Affan* ❖

## NAZGH ( نَزْغ )

Kata ini berakar kata *n-z-gh* ( ن ز غ ). Dari akar kata tersebut didapat kata kerja *nazagha–yanzaghu* ( نَزَغَ – يَنْزَغُ ) yang berarti 'mencela', 'mengganggu', 'menghasut', atau 'ikut campur dalam suatu urusan dengan tujuan untuk merusak'. Kata *nazgh* ( نَزْغ ) tersebut merupakan bentuk *mashdar*.

Di dalam Al-Qur'an, selain ditampilkan di dalam bentuk *mashdar*, *nazgh* ( نَزْغ ), dari akar kata tersebut juga ditampilkan dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) dan *fi'l mudhâri'* (kata kerja imperfektum). Di dalam bentuk *mashdar* terdapat pada dua tempat, yaitu QS. Al-A'râf [7]: 200 dan QS. Fushshilat [41]: 36. Bentuk kata kerja lampau terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 100, dan bentuk kata kerja imperfektum terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 200, QS. Al-Isrâ' [17]: 53, dan QS. Fushshilat [41]: 36.

Masing-masing di dalam konteksnya selalu

berkaitan dengan keberadaan setan terhadap manusia. Karenanya, oleh para mufasir, kata tersebut cenderung diartikan 'gangguan setan', 'godaan setan', atau 'provokasi setan untuk berbuat kerusakan'. Mereka memahami makna kata *nazgh* ( نَزْغ ) ini sama dengan *hamz* ( هَمْز ) seperti tersebut pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 97, *"Wa qul Rabbi a'ûdzu bika min hamazâtisy-syayâthîn"* ( وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ = Katakanlah, Wahai Tuhanku, aku berlindung kepada-Mu dari godaan setan-setan) dan *waswasah* ( وَسْوَسَة ) seperti tersebut pada QS. An-Nâs [114]: 4, *"Min syarril-waswâsil-khannâs"* ( مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ =dari kejahatan (bisikan) setan yang biasa bersembunyi).

QS. Al-A'râf [7]: 200 menampilkan bunyi ayat,

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*(Wa immâ yanzaghannaka minasy-syaithâni nazghun fasta'idz billâh, innahû samî'un 'alîm)*
*Dan jika kamu ditimpa suatu godaan setan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.*

Bunyi ayat tersebut hampir sama dengan yang tercantum pada QS. Fushshilat [41]: 36,

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ

*(Wa immâ yanzaghannaka minasy-syaithâninazghun fasta'idz billâh, innahû huwas-samî'ul-'alîm)*
*Dan jika kamu ditimpa suatu godaan setan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.*

Para mufasir bersepakat bahwa kata *yanzaghanna* dan *nazgh* pada kedua ayat tersebut adalah upaya setan untuk mengganggu manusia agar terjerumus ke dalam kemaksiatan. Upaya setan itu antara lain merusak hubungan kekeluargaan dengan cara memasukkan rasa dengki ke dalam diri manusia, seperti yang terjadi di antara Yusuf [sebelum menjadi nabi] dan saudara-saudaranya sehingga timbul permusuhan, sebagaimana tersebut pada QS. Yûsuf [12]: 100 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 53.

Ath-Thabarsi di dalam tafsirnya menyebutkan bahwa makna harfiah kata kerja *nazagha* ( نَزَغَ ) adalah 'mencela dan menyergap'. Maka, pengertian kalimat yang terkandung di dalam ayat tersebut adalah seakan-akan setan itu menyergapnya dari belakang dan menggiringnya untuk melakukan kemaksiatan, atau dengan kata lain setan itu berusaha membisiki hati manusia untuk melakukan kejahatan.

Sementara itu, Ar-Razi, di dalam tafsirnya, menyatakan bahwa kata *nazghusy-syaithân* ( نَزْغ الشَّيْطَان ) itu sebagai ungkapan mengenai adanya bisikan dan tikaman setan di dalam hati dan memperdaya manusia agar melakukan kemaksiatan. Pada dasarnya bisikan setan itu adalah usaha membuat manusia bingung sehingga ia melangkah ke arah kejahatan. Menurutnya, kebanyakan tipu daya setan ini terjadi pada saat manusia mengalami kemarahan.

Adapun mengenai ayat yang tersebut pada QS. Al-A'râf [7]: 200 dan QS. Fushshilat [41]: 36, dikatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada Rasulullah. Dinyatakan bahwa setan bisa saja berusaha menggoda Nabi, tetapi beliau tidak terganggu oleh godaan itu sehingga beliau tetap *ma'shûm* (terjaga) dari segala kesalahan. Pendapat demikian diperkuat dengan sebuah riwayat yang dibawa oleh Asy-Sya'bi bahwa Rasulullah bersabda, *"Mâ min insân illâ wa ma'ahu syaithân"* ( مَا مِنْ إِنْسَانٍ إِلا وَمَعَهُ شَيْطَان = Tidak ada seorang pun kecuali di dalam dirinya ada setan menyertainya). Lalu, para Sahabat bertanya, "Apakah Engkau juga, wahai Rasulullah?" Beliau menjawab, *"Wa ana wa lâkinnahû aslam bi'aunillâh"* ( وَ أَنَا وَلَكِنَّهُ أَسْلَم بِعَوْنِ الله = Ya, aku juga. Hanya saja aku selamat [dari godaan setan itu] karena pertolongan Allah). Riwayat tersebut menunjukkan bahwa setan pun sesungguhnya berusaha menggoda Rasulullah. Akan tetapi, setiap bisikan setan selalu ditangkis oleh Allah, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 52,

وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ

*(Wa mâ arsalnâ min qablika min rasûlin wa lâ nabiyyin illâ idzâ tamannâ alqasy-syaithân fî umniyyatihî fa yansakhullâh mâ yulqîsy-syaithân tsumma yuhkimullâh âyâtih)*

*Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak pula seorang nabi sebelum kamu, kecuali apabila ia menginginkan sesuatu setan ikut memasukkan [godaannya] ke dalam keinginan itu. Maka, Allah menghapuskan apa yang dimasukkan oleh setan itu, lalu Allah menguatkan ayat-ayat-Nya.*

Dalam menghadapi gangguan dan godaan setan seperti itu, Al-Qur'an memberikan nasihat: *fasta'idz billâh* ( فَاسْتَعِذْ بِاللهِ ), yakni agar manusia segera memohon perlindungan kepada Allah. Mengenai perintah ini, Al-Qurthubi memberikan suatu ilustrasi mengapa manusia harus berlindung kepada Allah dalam situasi menghadapi gangguan setan itu. Jika orang takut terhadap anjing maka seharusnya orang itu minta perlindungan kepada pemilik anjing tersebut. Sang pemilik pasti mengetahui cara mengendalikan dan mampu menaklukkan binatang miliknya itu. Ilustrasi lain yang diberikannya, bahwa pernah seseorang bertanya kepada kawannya, "Apa yang kamu lakukan jika setan membujuk-rayumu?" Dijawab, "saya berusaha mengatasinya"; ditanyakan lagi, "jika setan itu kembali lagi?", dijawab lagi, "saya berusaha mengatasinya"; lalu ditanyakan lagi, "Jika setan itu mengulangi lagi?" Dijawab lagi dengan jawaban yang sama. Maka, penanya itu berkata, "Hal ini akan terus berulang. Maka, cukuplah bagimu minta perlindungan kepada Tuhan yang menguasai makhluk penggoda itu, dengan alasan bahwa sebagai penguasa Dia pasti mampu mengatasinya". Itulah sebabnya dikatakan, *"Innahû huwas-samî'ul-'alîm"* ( إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ = Sesungguhnya Dia itulah yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui). Artinya Dia tahu persis apa dan bagaimana sifat dan perlakuan setan itu, yang telah berbulat tekad untuk senantiasa membujuk-rayu manusia agar mengikuti kemauannya. Sementara itu, manusia adalah makhluk berdimensi fisik dan rohani yang mudah ditembus oleh setan yang berdimensi ghaib itu.

Demikian itulah langkah yang harus ditempuh untuk menghidarkan diri dari bisikan jahat setan. Rasulullah saw. sendiri setiap saat hendak melaksanakan shalat berdoa dengan ucapan,

أَعُوْذُ بِاللهِ السَّمِيْعِ الْعَلِيْمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ مِنْ هَمْزِهِ وَ نَفْخِهِ وَ نَفْثِهِ

*(A'ûdzu billâhis-samî'il-'alîm minasy-syaithânir-rajîm min hamzihî wa nafkhihî wa naftsih)*

*Aku berlindung kepada Allah, yang Maha Mendengar dan Maha mengetahui, dari bisikan, tiupan, dan semburan jahat setan yang terkutuk.* ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## NAZZALA ( نَزَّلَ )

Kata *nazzala* ( نَزَّلَ ) berasal dari *nazala, yanzilu, nuzûl* ( نَزَلَ يَنْزِلُ نُزُوْلٌ ), yang secara harfiah berarti 'perpindahan dari atas ke bawah (turun)', baik secara fisik maupun non-fisik. Dengan demikian, makna yang terkandung dari kata *nuzûl* ( نُزُوْلٌ ), di samping dapat menunjukkan tempat, juga menunjukkan derajat dan kedudukan.

Mengingat itu, *nazzala* ( نَزَّلَ ) berarti 'menurunkan', baik secara fisik maupun nonfisik, dari tempat dan kedudukan serta derajat yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah. Atau, kalau dikaitkan dengan Al-Qur'an, dapat pula dipahami sebagai penampakan Al-Qur'an dari alam gaib ke alam nyata.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari *nazala* ( نَزَلَ ) beserta berbagai bentuknya, terulang 293 kali. Khusus yang berasal dari kata *nazzala* ( نَزَّلَ ) dengan berbagai bentuknya 79 kali, masing-masing 34 kali di dalam bentuk *fi'il mâdhî* (kata kerja masa lampau), 28 kali di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja masa kini/datang), 15 kali di dalam bentuk *mashdar*, sedangkan di dalam bentuk *isim fâ'il* dan *isim maf'ûl*, masing-masing satu kali.

Penggunaan istilah *nazzala* ( نَزَّلَ ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya menunjukkan bahwa pelakunya adalah Tuhan, sedangkan objeknya pada umumnya merujuk kepada kitab yang diturunkan Allah, seperti Al-Qur'an berikut fungsi-fungsinya, misalnya sebagai bacaan (QS. Al-Isrâ' [17]: 106), sebagai peringatan (QS. Al-Hijr [15]: 9), pemisah antara yang hak dengan yang batil (QS. Al-Furqân [25]: 1), dan sebagai kitab yang mengandung argumentasi yang nyata (QS. Al-An'âm [6]: 81). Di samping itu, juga menunjuk kepada diturunkannya hujan dari langit yang membawa rezeki bagi kehidupan umat manusia (QS. Al-Anfâl [8]: 11).

Di samping itu, penggunaan kata *nazzala* ( نَزَّلَ ) yang menunjuk kepada selain Tuhan, seperti malaikat Jibril yang membawa wahyu kepada Nabi Muhammad (QS. An-Nahl [16]: 102), memberikan isyarat bahwa hal tersebut terjadi atas izin Allah. Kata *nazzala* ( نَزَّلَ ) juga digunakan dalam konteks permintaan *ahlul-kitâb* kepada Nabi Muhammad agar membuktikan kebenaran kerasulannya dengan menurunkan sebuah kitab dari langit (QS. An-Nisâ' [4]: 153). Permintaan serupa diajukan pula oleh orang-orang kafir agar beliau naik ke langit kemudian menurunkan sebuah kitab kepada mereka (QS. Al-Isrâ' [17]: 93). Hal tersebut memberikan isyarat bahwa orang-orang kafir menginginkan agar rasul yang diutus kepada mereka bukan dari kalangan manusia, tetapi dari kalangan malaikat. Seperti disebutkan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 95, yang menyatakan bahwa sekiranya yang didatangi rasul itu adalah malaikat maka rasulnya pun akan diutus dari kalangan malaikat.

Di samping kata *nazzala* ( نَزَّلَ ) yang berarti 'menurunkan', Al-Qur'an juga menggunakan kata *anzala* ( أَنْزَلَ ). Pengertian, pelaku, dan obyek dari kedua bentuk kata tersebut, pada dasarnya sama, walaupun dengan aksentuasi yang berbeda. Pada kata *anzala* ( أَنْزَلَ ), penggunaannya lebih umum, sedangkan pada kata *nazzala* ( نَزَّلَ ), penekanannya pada turunnya sesuatu secara tertib, teratur, tersusun, dan berulang-ulang atau berangsur-angsur. Perbedaan tersebut dapat ditemukan pada beberapa ayat yang menggunakan *anzala* ( أَنْزَلَ ) dan *nazzala* ( نَزَّلَ ) dengan objek yang sama, misalnya kata *anzala* ( أَنْزَلَ ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185, menekankan turunnya Al-Qur'an pertama kali sebagai petunjuk bagi umat manusia. Bahkan, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, bahwa hal tersebut juga menunjukkan turunnya Al-Qur'an sekaligus ke langit dunia, kemudian dari sana turun secara berangsur-angsur. Itu berbeda dengan penggunaan kata *nazzala* ( نَزَّلَ ) yang juga menunjuk kepada Al-Qur'an di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 106 yang menekankan turunnya Al-Qur'an secara tertib dan berangsur-angsur.

❖ *M. Galib Matola* ❖

## NI'MAH ( نِعْمَة )

Kata *ni'mat* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *na'ima – yan'imu – ni'matan wa man'aman* ( نَعِمَ – يَنْعِمُ – نِعْمَةً وَمَنْعَمًا ). Menurut Ibnu Faris, kata *na'ima* berakar pada huruf-huruf *nûn* ( نُوْن ), *'ain* ( عَيْن ), dan *mîm* ( مِيْم ), yang mengandung makna pokok 'kelapangan' dan 'kehidupan yang baik'. Kata ini juga bermakna 'segala sesuatu yang diberikan seperti rezeki, harta atau lainnya'. Al-Ashfahani menulis bahwa pengertian asal dari kata *ni'mat* adalah 'kelebihan' atau 'pertambahan', seperti ketika Anda yang tadinya tidak memiliki sesuatu kemudian memperoleh sesuatu itu'; inilah yang dimaksud dengan 'penambahan' atau 'kelebihan' jika dilihat dari keadaan Anda sebelumnya. Ini pulalah yang dinamai oleh bahasa agama sebagai *'ni'mat'*.

Pakar bahasa, Al-Jurjani di dalam *At-Ta'rîfât* mengemukakan bahwa *ni'mat* adalah suatu pemberian Allah swt. yang dipandang baik dan lezat, yang memberi manfaat bagi kesenangan atau kebahagiaan hidup umat manusia. *Ni'mat* tersebut adalah milik Allah dan diberikan kepada setiap orang yang dikehendaki-Nya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ni'mat* ( نِعْمَة ) yang berdiri sendiri dalam suatu redaksi terulang sebanyak 34 kali, antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 211 dan 231, QS. Âli 'Imrân [3]: 103,

171, dan 174, QS. Al-Mâ'idah [5]: 7, 11, dan 20, QS. Ibrâhim [14]: 6, 28, dan 34, QS. An-Nahl [16]: 18, 53, 71, 72, 83, dan 114, QS. Al-Lail [92]: 19, serta QS. Adh-Dhuhâ [93]:11.

Penggunaan kata *ni'mat* pada QS. Al-Baqarah [2]: 211, adalah dalam konteks pembicaraan tentang ancaman siksa yang amat keras bagi orang yang menukar nikmat Allah setelah datang nikmat itu kepadanya. Firman Allah swt., *"Tanyakanlah kepada Bani Israil, 'Berapa banyaknya tanda-tanda (kebenaran) yang nyata, yang telah Kami berikan kepada mereka'. Dan barangsiapa yang menukar nikmat Allah setelah datang nikmat itu kepadanya, maka sesungguhnya Allah sangat keras siksa-Nya'"*. Menurut para mufasir bahwa yang dimaksudkan dengan "nikmat Allah" di sini ialah perintah-perintah dan ajaran-ajaran-Nya.

Dalam pada itu, cukup banyak ayat Al-Qur'an yang memerintahkan kepada manusia agar (senantiasa) mengingat nikmat Allah. Paling tidak, ditemukan 14 kali di antara kata *ni'mat* dan bentukannya —yang berjumlah 47 kali— memuat perintah tersebut, misalnya yang diungkapkan dengan *Wadzkurû ni'matal-lâhi 'alaikum* (وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ = Dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231.

Di sisi lain, Al-Qur'an juga menginformasikan bahwa nikmat Allah amat banyak sehingga tidak seorang pun yang mampu menghitungnya. Bahkan, pakar tafsir Al-Qur'an, M. Quraish Shihab menyatakan, "Keberadaan manusia itu pun merupakan nikmat dalam arti penambahan atau kelebihan". Jelasnya, apakah manusia sebelum berada telah memiliki kekayaan, ilmu pengetahuan, anak, istri, pakaian, kedudukan, petunjuk agama, dan lain-lain? Jawabnya pasti, tidak. Bukankah ada manusia yang tidak memiliki minimal sebagian dari apa yang disebut itu? Kalau demikian, kesemuanya adalah nikmat-nikmat Allah. Jadi, pada akhirnya apa pun yang berada pada diri manusia, di dalam lingkungan, bahkan di seluruh alam raya ini semuanya merupakan nikmat Allah. Karena itu, tepatlah penegasan QS. Ibrâhîm [14]: 34.

Al-Qur'an menunjukkan pula bahwa nikmat Allah yang banyak itu tidak saja bersifat materiil yang dapat dirasakan secara jasmani, tetapi juga bersifat nonmateriil yang dapat dirasakan secara rohani. Untuk nikmat jenis yang pertama, misalnya "nikmat berupa rezeki", (QS. An-Nahl [16]: 71); "nikmat berupa istri, anak-anak, dan cucu-cucu" (QS. An-Nahl [16]: 72); serta "nikmat berupa langit, bumi, air hujan, buah-buahan, alat transportasi laut dan sungai, matahari dan bulan yang terus menerus beredar di dalam orbitnya, siang dan malam yang silih berganti, dan segala kebutuhan hidup yang diminta kepada Allah" (QS. Ibrâhim [14]: 32-34).

Untuk nikmat jenis kedua —nikmat yang bersifat nonmateriil yang dapat dirasakan secara rohani— misalnya, "nikmat agama Islam" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 3); "nikmat keselamatan dari perbuatan jahat" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 11); serta "nikmat persatuan dan persaudaraan, yang sebelumnya bermusuhan-musuhan, bahkan telah berada di tepi jurang neraka" (QS. Âli 'Imrân [3]: 103).

Kata *ni'mat* ( نِعْمَة ) digunakan pula untuk menunjukkan adanya nikmat yang akan diperoleh di akhirat, yakni nikmat berupa pembebasan dari api neraka, seperti firman Allah di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 57.

Oleh karena itu, di samping Allah memerintahkan untuk mengingat nikmat-Nya, Dia pun menunjukkan agar manusia pandai-pandai mensyukuri nikmat-Nya. Hal ini ditegaskan di dalam QS. An-Naml [27]: 19 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 15. Walaupun kedua ayat ini memiliki redaksi yang sama, namun konteks pembicaraan yang dituju berbeda. Kalau ayat yang pertama menyangkut kisah Nabi Sulaiman as. dan semut; maka, ayat yang kedua menyangkut kewajiban manusia untuk menghormati kedua ibu bapaknya.

Penggunaan kata *ni'mat* di dalam kaitannya dengan perintah menyebut-nyebut nikmat itu sebagai pertanda mensyukurinya, ditemukan pula di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 11. M. Quraish Shihab di dalam *Tafsir Al-Qur'ân Al-Karîm*,

menjelaskan bahwa menyebut-nyebut nikmat Tuhan, apabila disertai dengan rasa puas sambil menjauhkan rasa riya dan bangga merupakan salah satu bentuk pengejawantahan dari rasa syukur kepada Allah swt. Misalnya, dengan ungkapan, "*Al-hamdulillâh,* semalam aku mendapat taufik dan anugerah Allah sehingga dapat melaksanakan shalat *lail* (malam) sekian kali". Atau, "*Al-hamdulillâh,* saya melakukan puasa Senin-Kamis sejak beberapa tahun", dan sebagainya. Pengungkapan seperti ini dianjurkan selama tidak diikuti oleh rasa bangga dan ingin dipuji.

Dengan demikian, kata *ni'mat* ( نِعْمَة ) di dalam Al-Qur'an dipahami dengan makna 'anugerah', 'ganjaran', 'kelapangan', 'rezeki', dan 'kekuasaan'. Kata *ni'mat* ini digunakan bukan saja dalam konteks pembicaraan tentang nikmat yang bersifat material, melainkan juga yang bersifat spiritual; dan tidak saja menunjukkan nikmat yang dapat diperoleh di dunia, tetapi juga nikmat yang akan diterima di akhirat.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## NIDD/ANDÂDÂ ( نِدّ / أَنْدَادًا )

Andâdâ ( أَنْدَادًا ) adalah bentuk jamak dari kata dasar *nidd* ( نِدّ ). *Nadda* ( نَدَّ ) - *yaniddu* ( يَنِدُّ ) - *niddan* ( نِدًّا ) dan *nudûdan* ( نُدُوْدًا ) memiliki makna dasar *syurûd wa firâq* ( شُرُوْد وَ فِرَاق = terlepas/lari dan perpisahan/perbedaan) atau *mitslusy-syai' alladzî yudhâdduhû fî umûrih* ( مِثْلُ الشَّيْءِ الَّذِيْ يُضَادُّهُ فِي أُمُوْرِهِ = bandingan dari sesuatu yang di dalam beberapa hal terdapat pertentangan/perbedaan antara keduanya).

Menurut Al-Akhfasy, *an-nidd* ( النِّدّ = lawan yang diserupakan/bandingan yang berbeda) bermakna *al-matsal wa al-nazhîr* ( الْمَثَل وَالنَّظِيْر = bandingan) menurut *Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah*. Adapun Ar-Raghib Al-Ashfahani membedakan antara *an-nidd* yang berarti *musyârakah fî jauharih* ( مُشَارَكَة فِي جَوْهَرِهِ = ada persamaan di dalam bidang materinya) dengan *matsl* yang berarti *musyârakah bî ayyi musyârakah kânat* ( مُشَارَكَة بِأَيِّ مُشَارَكَة كَانَتْ = ada persamaan secara umum baik dari segi materi maupun non materi). Pengertian yang dikemukakan oleh Al-Ashfahani tersebut kiranya didukung oleh isyarat yang dikandung oleh beberapa ayat yang di dalamnya terdapat kata *andâdâ* ( أَنْدَادًا ). Ayat-ayat dimaksud ialah QS. Al-Baqarah [2]: 22, QS. Az-Zumar [39]: 8, dan QS. Fushshilat [41]: 9. Ayat tersebut masing-masing menjelaskan bahwa orang-orang musyrik menyekutukan Allah swt. dengan menggunakan istilah *andâdâ* ( أَنْدَادًا ) di dalam segi penciptaan bumi, langit, air, dan buah-buahan.

Kata *andâdâ* ( أَنْدَادًا ) di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, tersebar di dalam lima surah. *Andâdâ* ( أَنْدَادًا ) digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai sikap dalam menyekutukan Tuhan (*asy-syirk* = الشِّرْك ) oleh kaum musyrik. Namun, dapat dikatakan bahwa syirik dengan istilah *asy-syirk* terkesan lebih tinggi kualitasnya daripada syirik dengan istilah *andâdâ* ( أَنْدَادًا ). Kesan semacam ini didukung oleh akhir ayat yang menyatakan bahwa mereka yang melakukan syirik dengan istilah *andâdâ* ( أَنْدَادًا ) sesungguhnya mengetahui bahwa Allah swt. lebih agung dan lebih perkasa dibandingkan dengan yang mereka sekutukan (*wa antum ta'lamûn* = وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ). Betapapun, yang pasti syirik dengan istilah *andâdâ* ( أَنْدَادًا ) adalah bagian dari istilah *asy-syirk*.

Semua ayat Al-Qur'an yang di dalamnya didapati kata *andâdâ* ( أَنْدَادًا ) berbicara dalam konteks menjelaskan kekeliruan, kebodohan kaum musyrik. Mereka telah menyekutukan Allah dengan sesuatu yang sesungguhnya sangat lemah di hadapan Allah, bahkan tidak akan mampu memberi manfaat dan/atau mudharat apa pun kepada mereka. Mereka dikatakan bodoh karena sesungguhnya mereka sebelumnya telah mengetahui kemahaagungan dan keMahakuasaan Allah swt. (QS. Al-Baqarah [2]: 22).

❖ *Cholidi* ❖

## NIHLAH ( نِحْلَة )

Kata ini berasal dari kata kerja *nahala–yanhalu* ( نَحَلَ – يَنْحَلُ ) yang berarti 'memberi sesuatu'. *Nahaltuhu syai'an* ( نَحَلْتُهُ شَيْئًا ) berarti 'saya memberinya sesuatu'. Di dalam konteks ini kata *nihlah* berarti 'pemberian' atau 'hadiah'. Pe-

ngertian seperti ini diikuti antara lain oleh Al-Kalbi, sedangkan pengertian lain, seperti pendapat Ibnu 'Abbas, Qatadah, Ibnu Juraij, dan Ibnu Zaid, mengartikannya *farîdhah* ( فَرِيْضَة = suatu kewajiban yang harus dipenuhi). Kata kerja *nahala* itu juga berarti 'memberi maskawin' sehingga kalimat *nahaltal-mar'ata* ( نَحَلْتَ الْمَرْأَةَ ) berarti 'Engkau memberi wanita itu maskawin'. Dari pengertian itu, ada pendapat yang menyimpulkan bahwa kata *nihlah* ( نِحْلَة ) di sini berarti 'pemberian yang diberikan kepada wanita (yang dinikahi) dengan sukarela tanpa pengharapan mendapatkan sesuatu sebagai balasannya'.

Kata *nihlah* terdapat pada satu tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. An-Nisâ' [4]: 4, yang berbunyi, *"Wa âtu- an-nisâ'a shaduqâtihinna nihlah"* ( وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً = Dan berikanlah maskawin kepada wanita [yang kamu nikahi] sebagai pemberian dengan penuh kerelaan).

Pada ayat tersebut, digunakan kata *shaduqât* yang merupakan bentuk jamak dari *shaduqah* ( صَدُقَة ) atau *shudqah* ( صُدْقَة ), yang di dalam kaitan perkawinan berarti mahar (*mahr*) atau maskawin. Kata *nihlah* berkedudukan sebagai keterangan objek, menjelaskan fungsi objek kedua pada kalimat tersebut, yakni *shaduqât*. Dengan demikian, Ibnu 'Abbas dan orang-orang yang mengartikan *nihlah* sebagai *farîdhah* itu berpendapat bahwa QS. An-Nisâ' [4]: 4 itu mengandung pengertian, "Berikanlah kepada wanita-wanita itu maskawin mereka; itu adalah *nihlah* (ajaran agama). Setiap ajaran agama adalah wajib dilaksanakan".

Sementara itu, menurut Al-Kalbi dan orang-orang yang sependapat dengannya *nihlah* adalah pemberian atau hadiah. Demikian itu karena suami yang memberikannya tidak memperoleh gantinya. Harta yang diberikan itu sepenuhnya menjadi milik istri, dan bukan lagi milik suami. Setelah pernikahan terjadi, kedudukan suami atas harta tersebut bukanlah pemilik yang memegang hak, melainkan sebatas "boleh" ikut memiliki. Selain itu, di antara orang yang mengartikan kata *nihlah* dengan pemberian dan hadiah, menyatakan bahwa pada hakikatnya pemberian itu dari Allah, yaitu melalui perintah-Nya agar suami memberi maskawin kepada istri.

Pendapat lain mengatakan bahwa kata *nihlah* sebagai keterangan di dalam kalimat itu berarti 'dengan jiwa yang tulus dan bersih'. Pengertian ini didasarkan pada pengertian *lughawî* yaitu "pemberian tanpa minta ganti". Maka, seperti halnya seorang ayah memberi sesuatu kepada anaknya, pemberian yang tidak disertai pengharapan memperoleh ganti pastilah terjadi dengan jiwa yang tulus dan bersih.

Menurut Ar-Razi, ada perbedaan pendapat mengenai subjek penyerta pada ayat tersebut, yakni kepada siapakah pesan itu ditujukan. Ada yang berpendapat bahwa kalimat tersebut ditujukan kepada orang tua atau wali si wanita. Di dalam tradisi Arab Jahiliyah, wanita yang dinikahkan tidak menerima maskawin sedikitpun karena yang menerima adalah orang tua atau walinya. Hal demikian dilarang oleh Allah, dan Dia memerintahkan agar hak disampaikan kepada pemiliknya. Demikian pendapat Al-Kilbi dan Abu Shaleh yang diikuti oleh Al-Farra' dan Ibnu Qutaibah.

Pendapat lain menyatakan bahwa kalimat itu ditujukan kepada si laki-laki (suami) agar memberikan maskawin kepada si wanita. Di sana tidak disebutkan "wali", sementara ayat sebelumnya ditujukan kepada orang yang menikahi, yakni suami. Demikian ini pendapat 'Alqamah, An-Nakha'i, dan Qatadah, yang diikuti oleh Az-Zajjaj. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## NIKÂH ( نِكَاح )

Kata *an-nikâh* ( النِّكَاح ) berarti *al-'aqd* ( الْعَقْد = ikatan/perjanjian) dan *al-wath* ( الْوَطْء = bersebadan). Para ahli bahasa berbeda pendapat tentang makna dari dua macam arti ini yang merupakan arti asal. Ada yang memandang *al-'aqd* sebagai arti asal dan *al-wath'* sebagai arti kiasan. Menurut istilah, *an-nikâh* ( النِّكَاح ) adalah akad perkawinan yang dilaksanakan berdasar syarat dan rukun tertentu menurut syariat Islam. Kata *an-nikâh* ( النِّكَاح ), dengan segala bentuk kata jadiannya, oleh Al-Qur'an disebut

23 kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 221, QS. An-Nisâ' [4]: 3, 6, dan 25, serta QS. An-Nûr [24]: 32–33.

Pembicaraan Al-Qur'an tentang pernikahan ini menyangkut, antara lain, anjuran nikah, wanita-wanita yang boleh dan tidak boleh dinikahi, dan batasan jumlah yang diperbolehkan.

Al-Qur'an menganjurkan kepada hamba agar menikah dan melarang mereka berbuat zina, seperti ditegaskan, antara lain, di dalam QS. An-Nûr [24]: 32–33. Rasulullah saw., di dalam sebuah haditsnya, juga menegaskan, "Barangsiapa yang mencintai agamaku hendaklah mengikuti sunnahku, dan di antara sunnahku itu adalah nikah." Para fuqaha berbeda pendapat mengenai hukum nikah. Jumhur ulama memandang hukum nikah di dalam Islam sebagai *mandûb* (sunat). Sementara sebagian yang lain, terutama para fuqaha Syafi'iyah, memandang hukum nikah di dalam Islam sebagai yang *mubâh* (kebolehan), sedangkan menurut fuqaha mazhab Azh-Zhahiri hukum nikah adalah wajib. Perbedaan pendapat di kalangan fuqaha ini hanya menyangkut tentang hukum nikah di dalam situasi normal, sedangkan di dalam situasi dan kondisi tertentu, seperti kekhawatiran seseorang akan terjerumus ke dalam perbuatan zina, padahal ia mampu untuk menikah maka hukum nikah, demikian kesepakatan ulama, adalah wajib.

Mengenai wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi, Al-Qur'an menyebutkan ibu tiri, ibu dan nenek seterusnya ke atas, anak kandung dan seterusnya ke bawah, saudari kandung seayah seibu maupun seayah atau seibu saja, saudari sesusuan, ibu istri (mertua), anak perempuan istri yang sudah digauli, – di dalam hal istri itu belum digauli lalu dicerai maka anak mantan istri tersebut boleh dinikahi – istri anak kandung, dan diharamkan pula menikahi dua perempuan yang bersuami (QS. An-Nisâ'). Kemudian, Al-Qur'an juga mengharamkan atau melarang menikahi perempuan musyrik (QS. Al-Baqarah [2]: 221). Sehubungan dengan ayat ini, para mufasir berbeda pendapat tentang hukum menikahi wanita *ahlul-kitâb* (Yahudi dan Kristen). Sebagian mufasir berpendapat bahwa kata *musyrikah* dan *musyrikîn* di dalam ayat ini umum, untuk semua orang kafir, termasuk *ahlul-kitâb*. Yang lain berpendapat bahwa larangan yang dipahami dari ayat ini telah dihapus oleh QS. Al-Mâ'idah [5]: 4. Pendapat pertama, yang melarang menikahi *ahlul-kitâb*, mengacu kepada sumber Ibnu Umar dan dipegangi oleh Mazhab Zaidiah. Pendapat kedua dan ketiga, yang membolehkan menikahi wanita-wanita *ahlul-kitâb*, dipegang oleh mayoritas ulama. Dalam mengomentari sahabat Nabi, Ibnu Umar dikenal sangat hati-hati sehingga agaknya pendapatnya yang melarang itu dilatarbelakangi oleh sikap kehati-hatian dan kekhawatiran akan keselamatan aqidah/agama suami/istri dan anak-anak. Selain dari larangan yang telah disebutkan di atas terdapat juga larangan menikahi perempuan lacur atau yang berbuat zina, seperti yang ditegaskan di dalam QS. An-Nûr [24]: 3. Di dalam memahami larangan ayat ini, Jumhur ulama berpendapat bahwa "larangan" ayat ini bukan untuk keharaman pernikahan melainkan untuk keharaman perbuatan zina itu sendiri. Dengan demikian, menurut mereka, hukum menikahi perempuan lacur itu boleh. Pendapat ini diperkuat dengan hadits riwayat Aisyah bahwa Nabi pernah ditanya tentang perihal laki-laki yang berzina dengan sorang wanita dan ia bermaksud menikahinya; lalu beliau bersabda, "Awalnya zina akhirnya nikah, yang haram tidak mengharamkan yang halal." Ada pula yang beralasan bahwa QS. An-Nûr [24]: 3 ini telah dihapus hukumnya (*mansûkh*) oleh Ayat 22 di dalam surah yang sama, dalam arti wanita lacur tersebut termasuk kategori "orang-orang yang belum atau tidak menikah". Sebagian ulama lagi berpendapat, menikahi wanita lacur itu haram. Pendapat ini diambil dari pengertian *zhahir* ayat yang secara tegas melarang menikahi wanita lacur, ditambah dengan riwayat yang memberitakan bahwa Nabi melarang Mursad ketika ia meminta izin untuk menikahi wanita yang hidup melacur di zaman Jahiliyah, yang juga dipandang

sebagai salah satu latar belakang turunnya ayat yang melarang mengawini wanita lacur tersebut. Selain dari larangan yang bersifat selamanya, ada pula larangan menikahi perempuan untuk sementara waktu, yaitu larangan menikahi wanita (mantan istri) yang sudah ditalak tiga, sebelum wanita itu dinikahi oleh orang lain yang kemudian diceraikan, seperti ditegaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 230. Yang terakhir, Al-Qur'an melarang, kendatipun sudah tidak mungkin sekarang, menikahi para janda atau mantan istri Rasulullah, sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 53.

Adapun mengenai jumlah, Al-Qur'an memperbolehkan kaum laki-laki beristri lebih dari satu sampai batas maksimal empat, dengan syarat si suami harus adil dalam memperlakukan istri-istrinya (QS. An-Nisâ' [4]: 3). Hukum beristri lebih dari satu (poligami) ini adalah *al-ibâhah* (kebolehan), bukan sunat, apalagi wajib. Berpoligami adalah hak yang diberikan kepada kaum laki-laki yang boleh diambil dan boleh tidak. Namun, untuk mengambil hak ini, seseorang harus melaksanakan kewajibannya berbuat adil. Tanpa kemauan dan kesanggupan berbuat adil, hak berpoligami gugur dan seseorang hanya diperbolehkan beristri satu.

❖ *Suryan A. Jamal* ❖

## NISÂ' ( نساء )

*Nisâ'* ( نِسَاء ) adalah bentuk jamak dari kata *mar'ah* ( مَرْأَة ) yang berarti 'perempuan'. Kata *nisâ'* ( نِسَاء ) pada dasarnya berasal dari kata kerja *nasâ - yansû* ( نَسَا — يَنْسُو ) yang berarti 'meninggalkan'. Di samping kata *nisâ'*, Al-Qur'an juga menggunakan kata *niswah* ( نِسْوَة ) yang juga berarti 'perempuan'. Keduanya menunjukkan jamak.

Di dalam Al-Qur'an kata *nisâ'* disebut 57 kali, tersebar di dalam beberapa ayat dan surah, sedangkan kata *niswah* disebut 2 kali, yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 30,

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ

*(Wa qâla niswatun fil-madînah imra'atul 'azîz turâwidu fatâhâ 'an nafsih)*
*Wanita-wanita di kota berkata, "istri raja Al-'Azîz menggoda bujangnya untuk menundukkan dirinya.*

Dan Ayat 50,

فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ

*(Falammâ jâ'ahur-rasûlu qâla irji' ilâ rabbika fas'alhu mâ bâlun-niswatil latî qaththa'na aidiyahunna)*
*Tatkala utusan itu datang kepada Yusuf maka Yusuf berkata, "Kembalilah kepada tuanmu dan tanyakanlah bagaimana keadaan wanita-wanita.yang telah melukai tangannya.*

Walaupun kedua kata *nisâ'* dan *niswah* itu berasal dari akar kata yang sama, di dalam pengertian dan penggunaannya di dalam Al-Qur'an terdapat perbedaan. Perbedaan itu ialah sebagai berikut. (1) Dari segi pengertian, kata *nisâ'* digunakan untuk menyatakan 'wanita di dalam jumlah yang lebih kecil', sedangkan kata *niswah* digunakan untuk menyatakan 'wanita di dalam jumlah yang lebih besar'. Ath-Thabarsi, ketika menafsirkan kata *niswah* di dalam QS. Yûsuf [12]: 30, menerangkan bahwa *niswah* adalah *jamâ'ah min an-nisâ'* ( جَمَاعَة مِن النِّسَاء = sekelompok besar wanita). (2) Kata *nisâ'* digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang "perempuan secara umum", sedangkan kata *niswah* digunakan Al-Qur'an di dalam konteks pembicaraan tentang "perempuan-perempuan pada masa Nabi Yusuf as."

Kata *nisâ'* juga dijadikan nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yaitu surah ke-4 dalam urutan *mushaf.* Surah ini terdiri dari 176 ayat yang merupakan surah *Madaniyah* terpanjang sesudah QS. Al-Baqarah [2]. Dinamakan *An-Nisâ'* karena surah ini banyak membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan soal perempuan, misalnya tentang perkawinan, perceraian, dan hak-hak istri.

Banyak ayat di dalam Al-Qur'an yang menolak pandangan yang membedakan lelaki dan perempuan dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan

bahwa keduanya memiliki hak dan kewajiban masing-masing, seperti terlihat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 70, QS. An-Nahl [16]: 58-59, QS. Al-A'râf [7]: 20, QS. Al-Baqarah [2]: 36, dan QS. Thâhâ [20]: 120.

Dalam konteks kehidupan keluarga, Al-Qur'an menempatkan perempuan sebagai pendamping suami; dalam hal ini ia diibaratkan sebagai pakaian bagi suami dan suami sebagai pakaian bagi istri – keduanya saling membutuhkan (QS. Al-Baqarah [2]: 187) dan sebagai ibu yang harus dihormati (QS. Luqmân [31]: 14).

Kata *nisâ'* di dalam Al-Qur'an pada umumnya diungkap dalam konteks pembicaraan tentang: (1) perkawinan, (2) hubungan suami-istri, (3) perceraian/talak, (4) pewarisan, dan (5) soal aurat/kesopanan.

Di dalam hal perkawinan, Al-Qur'an menjelaskan bahwa (a) seorang lelaki dapat mengawini lebih dari satu perempuan, tetapi dengan syarat harus dapat berlaku adil terhadap mereka; jika tidak dapat berlaku adil, cukup satu saja (QS. An-Nisâ' [4]: 3); (b) seorang wanita berhak memperoleh mahar/maskawin (QS. An-Nisâ' [4]: 4); (c) tidak semua perempuan dapat dinikahi, seperti ibu, saudara, dan lain-lain seperti yang disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22-24.

Al-Qur'an juga menyebut kata *nisâ'* dalam pembicaraan tentang perceraian atau talak, misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231-232. Tentang suami yang menalak istri sebelum mencampurinya dijelaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236. Seorang istri yang ditalak suaminya memunyai masa tunggu yang disebut *'iddah* ( عِدَّة ). Selama masa ini ia tidak diperkenankan menikah dengan siapa pun. Lamanya masa *'iddah* berbeda-beda, seperti dijelaskan di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 4. Perempuan-perempuan yang telah ditalak masih memunyai hak dari suaminya seperti dikemukakan di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 6.

Mengenai pewarisan, kata *nisâ'* diungkap untuk menjelaskan bahwa perempuan memunyai hak dalam harta waris sebagaimana laki-laki (QS. An-Nisâ' [4]: 7, 11, 19, 32, dan 176).

Kata *nisâ'* juga dikemukakan di dalam pembicaraan tentang aurat dan masalah kesopanan (QS. An-Nûr [24]: 31), penjelasan yang serupa ditemukan juga di dalam QS. An-Nûr [24]: 60, QS. Al-Ahzâb [33]: 32, 33, 35 dan 59.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## NUBUWWAH ( نُبُوَّة )

Sebagaimana halnya kata *an-nabiyyu* ( النَّبِيُّ ) dengan bentuk jamaknya *al-anbiyâ'* ( الأَنْبِيَاء ) atau *an-nabiyyûn* ( النَّبِيُّوْن ), kata *an-nubuwwah* ( النُّبُوَّة ) berakar dari kata *naba'un* ( نَبَأ = berita yang memunyai faidah yang sangat besar dan dengannya diperoleh suatu pengetahuan atau dugaan yang sangat kuat).

Pengertian *an-nubuwwah,* menurut Al-Ashfahani, adalah

سَفَارَةٌ بَيْنَ اللهِ وَبَيْنَ ذَوِى العُقُوْلِ مِنْ عِبَادِهِ لِإِزَاحَةِ عِلَّتِهِمْ فِى أَمْرِ مَعَادِهِمْ وَمَعَاشِهِمْ

*(Safârat bainallâh wa baina dzawil-'uqûl min 'ibâdihî li'izâlati 'illatihim fî amri ma'âdihim wa ma'âsyihim)*

*Mediasi antara Allah dengan orang-orang yang memunyai akal sehat dari hamba-hamba-Nya untuk mengatasi persoalan mereka baik dalam soal ukhrawi maupun persoalan duniawi.*

Maka kedudukan Nabi sebagai pembawa berita, jelas, memiliki akal yang *brilliant* atau seperti diistilahkan oleh pengarang kitab *Mu'jam Mufradât Alfâzhil-Qur'ân* itu dengan *al-'uqûludz-dzakiyyah* ( العُقُوْلُ الذَّكِيَّة = akal yang cerdas) karena kata nabi itu dari patron kata *nabîun* ( نَبِيء ) sama dengan kata *fa'îlun* ( فَعِيْل =pelaku), yakni orang yang menyampaikan berita dan penyampaiannya itu disebut dengan *an-nubuwwah.*

Kata *an-nubuwwah* terulang lima kali dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 79; Al-An'âm [6]: 89; Al-'Ankabût [29]: 27; Al-Jâtsiyah [45]: 16; dan Al-Hadîd [57]: 26.

Kedudukan kata *an-nubuwwah* dalam struktur kalimat seperti terdapat di dalam ayat-ayat tersebut merupakan objek dari kata kerja sebelumnya, sedangkan kata kerja yang mendahuluinya ada dua macam, yaitu *an yu'tîyahû*

( أن يُؤْتِيَهُ )/*âtainâ* ( آتَيْنَا = Kami berikan) dan *ja'alnâ* ( جَعَلْنَا = Kami jadikan). Apabila didahului dengan *an yu'tîyahû* ( أن يُؤْتِيَهُ )/*âtainâ* ( آتَيْنَا ), maka ada dua kata yang menyertai kata *an-nubuwwah* yang menjadi objek, yaitu *al-kitâb* ( الكِتَابَ )dan *al-hukm* ( الحُكْمَ ), sedangkan kata *an-nubuwwah* berada di urutan terakhir. Apabila didahului oleh *ja'alnâ* ( جَعَلْنَا ), maka yang menyertai kata *an-nubuwwah* hanyalah *al-kitâb* ( الكِتَابَ ) dan kata *an- nubuwwah* berada di urutan pertama.

Ismail Haqqi Al-Barwasiy, pengarang kitab tafsir *Rûhul-Bayân,* ketika menafsirkan tertib perurutan kata *al-kitâb, al-hukm,* dan *an-nubuwwah* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 79, ia mengatakan bahwa tertib urutan kata-kata itu tersusun secara sistematis. Ia menjelaskan lebih lanjut bahwa kitab yang diturunkan kepada nabi itu memuat hukum, untuk diketahui dan diamalkan, kemudian nabi menyampaikannya segala kandungan dan rahasia-rahasia yang terdapat di dalamnya. Penyampaian kepada umat manusia itu disebut dengan kenabian atau *an- nubuwwah.*

Kandungan kata *an-nubuwwah* di dalam Al-Qur'an mencakup dua hal, yaitu 'isi risalah' dan 'orang yang diberikan risalah' kenabian. Kalau kata *an-nubuwwah* didahului dengan kata *an yu'tîyahu* ( أن يُؤْتِيَهُ )/*âtainâ* ( آتَيْنَا = Kami berikan), maka konotasinya menyangkut persoalan isi risalah, yakni persoalan akidah, syariat, dan akhlak, sedangkan jika di dahului dengan kata *ja'alnâ* ( جَعَلْنَا = Kami jadikan), maka konotasinya adalah orang-orang yang diutus menjadi nabi.

Isi risalah yang terkandung di dalam kata *an-nubuwwah* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 79 menekankan pada persoalan akidah. Ayat ini turun sebagai bantahan terhadap sekelompok pemuka agama Yahudi dan pemuka agama Nasrani dari suku Najran yang ketika itu diajak oleh Nabi untuk memeluk agama Islam. Mereka berkata: "Apakah Engkau hai Muhammad berkeinginan agar kami sembah sebagaimana kaum Nasrani menyembah Isa ibnu Maryam? Kemudian salah seorang tokoh Nasrani Najran di antara mereka berkata: "atau adakah di antara kami yang kamu tunjuk hai Muhammad untuk disembah? Nabi saw. menjawab: "kita berlindung kepada Allah untuk menyembah selain Allah dan kita berlindung pula kepada Allah untuk memerintahkan menyembah selain Allah, bukan untuk hal ini saya diutus dan bukan pula hal seperti itu saya diperintahkan. Al-Qur'an menjelaskan bahwa *"Tidak wajar bagi seseorang manusia yang Allah berikan kepadanya al-Kitab, hikmah, dan kenabian, lalu dia berkata kepada manusia: "hendaklah kamu menjadi penyembah-penyembahku bukan penyembah Allah." Akan tetapi (dia berkata]: "hendaklah kamu menjadi orang-orang rabbani — yakni orang yang sempurna ilmu dan takwanya kepada Allah* swt. — *karena kamu selalu mengajarkan al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya. Dan (tidak wajar pula baginya) menyuruhmu menjadikan malaikat dan para nabi sebagai tuhan. Apakah (patut) dia menyuruhmu berbuat kekafiran di waktu kamu sudah (menganut agama) Islam."*

Demikian pula halnya makna konotatif kata *an-nubuwwah* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 89. Ayat ini memperingatkan kepada orang-orang Mekkah yang mengingkari dan tidak mau menerima ajakan risalah Nabi Muhammad saw. bahwa misi risalah itu akan diserahkan kepada orang-orang yang sekali-kali tidak akan mengingkarinya.

QS. Al-Jâtsiyah [45]: 16 menceritakan keadaan Bani Israil bahwa kepada mereka telah diberikan Al-Kitab (Taurat), kekuasaan, dan kenabian, dan telah diberikan pula kepada mereka rezeki-rezeki yang baik, dan mereka dilebihkan atas bangsa-bangsa yang lain. Isi risalah yang disampaikan oleh nabi-nabi mereka kepada mereka selain hukum-hukum di dalam kitab Taurat juga petunjuk-petunjuk dan keterangan-keterangan yang jelas akan diutusnya Muhammad saw. sebagai nabi, bukan dari kalangan mereka. Namun orang-orang Bani Israil itu dengki setelah menjadi kenyataan bahwa benar adanya kenabian itu diberikan kepada Nabi Muhammad saw.

Seperti dikemukakan di atas bahwa kata *an-nubuwwah* juga sebagai objek dari kata *ja'alnâ* ( جَعَلْنَا = Kami jadikan), sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 27 dan QS. Al-Hadîd [57]: 26. Ayat yang terdapat di dalam surah yang

disebutkan pertama itu menjelaskan bahwa kepada Nabi Ibrahim dianugerahkan Ishaq dan Ya'qub serta dijadikan pula kenabian dan kitab pada keturunannya. Maksudnya, Allah swt. tidak mengutus para nabi kecuali dari keturunan Nabi Ibrahim as. dan semua kitab-kitab samawi, seperti Zabur, Taurat, Injil, dan Al-Qur'an diturunkan kepada anak keturunannya. Ismail Haqqi Al-Baruwasiy menyebutkan, ketika menafsirkan kata *an-nubuwwah* di dalam ayat ini, bahwa ada 1000 orang diutus sebagai nabi dari keturunan Nabi Ibrahim as., baik dari Bani Ismail maupun dari Bani Israil. Dengan demikian, makna konotatif kata *an-nubuwwah* di dalam ayat ini berbicara tentang asal-usul dan keturunan dari para nabi. Demikian pula, makna konotatif kata *an-nubuwwah* di dalam ayat pada surah yang disebutkan terakhir di atas juga berbicara soal asal-usul dan keturunan dari para nabi. Disebutkan di dalam Al-Qur'an bahwa Kami (Allah) mengutus Nuh dan Ibrahim, dan Kami (Allah) jadikan kepada keturunan keduanya kenabian dan al-kitab. Kedua *nabiyullâh* (نَبِيُّ اللهِ = nabi Allah) itu disebut untuk memuliakan mereka karena keduanya adalah bapak para nabi. Nabi-nabi yang diutus setelah Nabi Nuh as. adalah dari keturunannya, demikian pula nabi-nabi setelah Nabi Ibrahim adalah juga dari keturunannya. ❖ *Mujahid* ❖

## NÛH ( نُوْح )

Nabi Nuh salah seorang nabi dan rasul Allah yang kisahnya di dalam Al-Qur'an banyak dikaitkan dengan bencana air bah yang menghancurkan semua habitat di muka bumi, kecuali sebagian kecil yang diselamatkan Allah swt.

Kata *nûh* di dalam Al-Qur'an disebut 43 kali. Kata *nûh* hanya tersebut 3 kali dalam QS. Nûh (ayat 1, 21 dan 26). Di dalam Al-Qur'an ada enam nabi dan rasul yang namanya diabadikan sebagai nama surah, yaitu Yunus (surah ke-10), Hud (surah ke-11), Yusuf (surah ke-12), Ibrahim (surah ke-14), Nuh (surah ke 71), dan Muhammad (surah ke 47).

Pernyataan bahwa Nuh adalah nabi dan rasul Allah swt. dinyatakan pada QS. Nûh [71]: 1–2. Nuh merupakan salah seorang nabi yang dianugerahi umur panjang, yakni sampai berusia kurang lebih 950 tahun (QS. Al-'Ankabût [29]: 14).

Sama dengan nabi dan rasul lainnya, selain Muhammad saw. Nabi Nuh as. hanya diutus untuk kaumnya dan terbatas untuk masa tertentu pula. Ajaran yang disampaikan Nuh sama dengan ajaran yang dibawa para nabi dan rasul sebelum dan sesudahnya, yaitu ajaran tauhid yang mengajarkan bahwa hanya Allah swt. Tuhan yang berhak disembah dan ditaati (QS. Nûh [71]: 1–4, dan QS. Hûd [11]: 25–26).

Sebagaimana umumnya para nabi dan rasul Allah swt., Nuh juga mendapat tantangan dan perlawanan dari kaumnya. Bahkan, setelah berdakwah sekian ratus tahun lamanya, ia hanya beroleh pengikut sedikit manusia dan itu pun dari golongan orang-orang yang lemah (QS. Hûd [11]: 27–36 dan QS. Nûh [71]: 5–9). Istri dan anak Nabi Nuh sendiri termasuk di antara orang-orang yang tidak menerima seruannya (QS. At-Tahrîm [66]: 10 dan QS. Hûd [11]: 42).

Karena merasa tidak mampu lagi menghadapi kaumnya yang ingkar dan keras kepala, Nuh as. mengadukan keadaan mereka kepada Allah swt. Pengaduan Nuh tersebut dipaparkan di dalam QS. Nûh [71]: 5–24.

Akibat perbuatan kaum Nuh yang melampaui batas, Allah swt. menimpakan azab atas mereka, berupa hujan dan badai serta bencana banjir yang menenggelamkan seluruh kaumnya yang kafir berikut harta benda mereka (QS. Nûh [71]: 25).

Akan tetapi, sebelum datangnya bencana tersebut, Allah swt. terlebih dahulu memerintahkan kepada Nabi Nuh as. untuk membuat kapal supaya Nuh dan pengikutnya yang sedikit itu dapat terhindar dari malapetaka (QS. Hûd [11]: 37). Ketika Nuh dan pengikutnya bekerja membuat kapal, orang-orang kafir itu pun mengejek mereka sebagai dinyatakan di dalam QS. Hûd [11]: 38.

Setelah kapal itu jadi, Allah swt. memerintahkan kepada Nuh dan pengikutnya

beserta keluarga dan binatang ternak mereka untuk segera naik ke kapal. Kapal itu pun kemudian berlayar menerjang ombak yang bergulung setinggi gunung (QS. Hûd [11]: 40–41).

Di tengah pelayarannya, Nuh melihat anaknya yang terancam bahaya lalu memanggilnya agar naik ke kapal dan ikut berlayar bersama orang-orang beriman. Namun, anaknya menolak dengan angkuh sambil berkata, "Aku akan mencari perlindungan ke bukit yang dapat menghindarkan diriku dari bahaya". Akhirnya, anak Nabi Nuh pun tenggelam dibawa ombak (QS. Hûd [11]: 42-43). Sebagai ayah, Nuh memohonkan perlindungan kepada Allah swt. untuk keselamatan anaknya, tetapi Allah swt. menjawab, "Hai Nuh sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu (yang dijanjikan akan diselamatkan), sesungguhnya, (perbuatannya) perbuatan yang tidak baik. Sebab itu, janganlah kamu memohon kepada-Ku sesuatu yang kamu tidak mengetahui (hakikat)-nya" (QS. Hûd [11]: 46). Karena teguran Tuhan itu, Nuh as. menyatakan rasa penyesalannya seperti dinyatakan di dalam QS. Hûd [11]: 47.

Azab yang ditimpakan Allah swt. menghancur-luluhkan semua orang kafir berikut semua harta mereka tanpa kecuali. Setelah itu, barulah air surut, hujan berhenti dan kapal yang ditumpangi Nuh dan pengikutnya berlabuh dengan selamat di Judi (QS. Hûd [11]: 44). Para penumpang kapal tersebut dipersilakan turun oleh Allah swt. dan kepada mereka diucapkan selamat (QS. Hûd [11]: 48).

Melihat akibat bencana yang ditimpakan Allah swt. kepada orang-orang kafir, Nabi Nuh as. pun merasa menyesal atas pengaduannya seperti dikemukakan di dalam QS. Hûd [11]: 47.

❖ *Musda Mulia* ❖

## NUQIRA ( نُقِرَ )

Kata *nuqira* adalah bentuk *fi'l mâdhî majhûl* (kata kerja lampau pasif). Kata *nuqira* ( نُقِرَ ) berasal dari kata *naqara – yanquru – naqran* ( نَقَرَ – يَنْقُرُ – نَقْرًا ), berakar dari huruf-huruf *nûn* ( نُوْن ), *qâf* ( قَاف ), dan *râ'* ( رَاء ), yang mengandung arti 'melubangi akibat suatu tekanan'. Dari akar kata tersebut ditemukan arti-arti, seperti 'memukul', 'mengukir', 'melukis', 'mencari', dan 'menyelidiki'. Ada pula yang mengartikan kata *naqara* dengan 'memahat' karena yang melakukannya membentuk sesuatu dengan cara menekan sehingga menimbulkan lubang-lubang pada kayu dan sebagainya, yang pada gilirannya membentuk sesuatu.

Kata *nuqira* ( نُقِرَ ) dan kata-kata yang terambil dari akar kata yang sama ditemukan empat kali di dalam Al-Qur'an. Kata *nuqira* sendiri disebutkan hanya sekali, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 8. Di dalam ayat yang sama ditemukan pula kata *an-nâqûr* ( ٱلنَّاقُور ) sekali. Adapun dua ayat sisanya menggunakan kata *naqîrâ* ( نَقِيرًا ), yang terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 53 dan 124.

Untuk kata-kata *nuqira* dan *an-nâqûr*, Allah swt. berfirman, *"Fa-idzâ nuqira fin-nâqûr"* ( فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ = Apabila ditiup sangkakala). Menurut M. Quraish Shihab bahwa perkembangan bahasa lebih jauh menggunakan kata *naqar* di dalam arti 'suara' sehingga kata kerjanya diartikan dengan 'menyuarakan'. Di dalam hal ini, suara yang keluar dari trompet adalah akibat embusan angin. Karena itu, kata *nuqira* di dalam ayat ini bermakna 'ditiup' dan kata *an-nâqûr* bermakna 'sangkakala'. Dengan ungkapan lain, sangkakala dinamai *an-nâqûr* karena dengan tekanan udara yang diembuskan dari mulut melalui lubangnya lalu ia mengeluarkan suara yang keras. Adapun yang dimaksud dengan peniupan sangkakala pada Ayat 8 QS. Al-Muddatstsir adalah peniupan di mana tiba-tiba seluruh makhluk berdiri menunggu putusan Allah. Mengingat, pada saat itulah ketakutan mencekam setiap makhluk, yang dibangkitkan untuk mempertanggungjawabkan segala amal perbuatan mereka. Di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68, ditegaskan bahwa peniupan sangkakala akan terjadi dua kali. Pada peniupan pertama yang terjadi hanya sekedar "kematian" dan tentunya kematian yang dimaksud hanya dialami oleh mereka yang masih hidup ketika itu. Kaum

musyrik yang mengganggu Nabi saw. tentu saja tidak termasuk mereka yang dimatikan ketika itu karena mereka kini sudah lama mati. Jadi, tepatlah kalau dinyatakan bahwa peniupan yang dimaksud di sini adalah peniupan kedua yang oleh ayat ini tersirat suatu ancaman bagi seluruh manusia, khususnya mereka yang mengganggu Nabi ketika turunnya wahyu-wahyu Al-Qur'an.

Dalam pada itu, lanjut pakar tafsir Al-Qur'an tersebut bahwa menarik untuk dianalisis, mengapa hanya satu-satunya ayat ini yang menggunakan kata *nuqira* dan kata *an-nâqûr* untuk menggambarkan peniupan sangkakala, sedangkan sebelas ayat lainnya menggunakan kata *nufiha* ( نُفِخَ ) dan kata *yanfuhu* ( يُنْفَخُ ) untuk maksud yang sama? Jawabannya, terletak pada konteks ayat yang mengandung tekanan khusus terhadap orang yang tidak percaya; bahkan, mengganggu Nabi saw. sehingga keseluruhan ayat merupakan peringatan keras terhadap mereka. Dari sini, walaupun kesulitan ketika itu akan dirasakan oleh semua makhluk; namun, karena tekanannya lebih banyak tertuju kepada mereka yang disebutkan di atas maka dipilihlah satu kata yang memberikan kesan yang lebih berat dan menakutkan.

Sayyid Quthub menegaskan bahwa kata *nuqira* memberikan kesan kerasnya suara yang didengar sehingga seakan-akan memecahkan anak telinga. Pendapat ini diperjelas oleh Jamaluddin Ayyad dengan menguraikan bahwa huruf *qâf* ( قاف ) adalah suatu huruf yang "berat" diucapkan, yakni mengharuskan seseorang menekan pada langit-langit mulutnya bagaikan memukul sehingga menimbulkan lubang; huruf tersebut juga "berat" terdengar di telinga. Selain itu, kata *nuqira* itu sendiri di dalam berbagai artinya memberikan kesan berat dan sulit. Menurut keterangan Ibnu Katsir dan Al-Qurthubi berdasarkan riwayat dari Ibnu Hibban bahwa Zurarah bin Aufa', seorang Qadhi (hakim) negeri Bashrah, ketika sedang shalat Shubuh ia bertindak sebagai imam dan membaca ayat ini —yang agaknya menghayati benar kandungannya— tiba-tiba ia jatuh tersungkur dan wafat seketika. Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa ketika turun ayat ini, Rasulullah saw. bersabda, "Bagaimana aku dapat tenang, sedangkan petugas sangkakala telah meletakkan di mulutnya serta menundukkan dahinya menanti perintah untuk meniup". Hamka menafsirkan ayat ini bahwa sangkakala akan ditiup oleh petugas, yakni malaikat yang bernama Israfil; dan itulah pertanda permulaan kiamat telah datang.

Untuk kata *naqîrâ* ( نَقِيْرًا ) disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 53. Kata ini disebut dalam konteks pembicaraan tentang kecaman terhadap pengikut *Thaghut*. Mereka tidak pantas diangkat sebagai pemimpin (penguasa) karena mereka tidak akan mendatangkan sedikit pun kebaikan kepada manusia. Menurut Ibnu Katsir bahwa awal ayat ini merupakan *istifhâm inkâriy* ( اِسْتِفْهَام إِنْكَارِي = pertanyaan yang menafikan), yang bermakna 'mereka tidak memiliki kerajaan'. Kemudian, Allah menyifati mereka dengan kebakhilan. Jadi, kalaupun memiliki kerajaan, mereka tidak akan memberikan kepada manusia sesuatu walau hanya sedikit. Maksudnya, kalau mereka memiliki bagian kerajaan dan memegang kekuasaan, niscaya tidak akan membagikan sesuatu kepada seorang manusia pun, apalagi kepada Nabi Muhammad saw.; tidak akan memberikan sesuatu walau sekecil lubang, yaitu sebuah titik yang terdapat di dalam biji kurma.

Selanjutnya, untuk kata *naqîrâ* lainnya disebut QS. An-Nisâ' [4]: 124. Kata ini digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang pembalasan terhadap amal-amal perbuatan manusia. Orang yang saleh dimasukkan ke dalam surga; dan mereka tidak akan disiksa sedikit pun.

Dari keterangan di atas maka dapat dinyatakan bahwa kata *naqîrâ* ( نَقِيْرًا ) yang terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 53 dan 124 diartikan sebagai 'titik atau lubang yang sangat kecil, yang terdapat pada biji kurma'. Kata *naqîrâ* pada ayat yang pertama sebagai perumpamaan kecilnya kemungkinan pengikut *Thaghut* —kalau mereka memiliki kerajaan— untuk memberikan kebaikan kepada manusia. Adapun kata *naqîrâ* pada

ayat yang terakhir sebagai perumpamaan kecilnya kemungkinan orang yang saleh untuk mendapat siksaan. "Kecilnya" dimaksud seperti kecilnya titik atau lubang yang terdapat pada biji kurma. Dengan demikian, kata *nuqira* ( نُقِرَ ) dan kata-kata yang terambil dari akar kata yang sama digunakan oleh Al-Qur'an untuk arti 'tiupan', termasuk di dalam hal ini 'trompet' atau 'sangkakala', dan 'titik atau lubang yang sangat kecil'. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## NÛR ( نور )

Kata *nûr* ( نور ), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *nûn, wauw,* dan *ra'.* Maknanya yang populer adalah *cahaya.* Tetapi di samping itu, dari huruf-huruf ini juga dibentuk kata yang bermakna, *gejolak, kurang stabil,* dan *tidak konsisten.* Api dinamai *nâr,* bukan saja karena dia memberi cahaya, tetapi juga karena dia bergejolak dengan cepat, sekali bekobar ke atas, sekali menurun, karena terpaan angin.

Kata *nûr* secara berdiri sendiri ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 33 kali, di samping itu ditemukan pula kata ini digandengkan dengan kata ganti persona pertama, kedua, dan ketiga; *dia, kamu, kami,* dan *mereka.*

Merujuk kepada penggunaan Al-Qur'an, ditemukan bahwa kata *nûr,* paling tidak memunyai sepuluh makna, yaitu 1) Agama Islam, 2) Iman, 3) Pemberi petunjuk, 4) Nabi Muhammad saw., 5) Cahaya siang, 6) Cahaya bulan, 7) Cahaya yang menyertai kaum Mukmin ketika menyebarang *shirâth* ( صراط )/titian, 8) Penjelasan tentang halal dan haram yang terdapat dalam Taurat, 9) Injil, dan 10) Al-Qur'an, serta 11) Keadilan.

*Kata* Nûr *selalu diungkap dalam bentuk tunggal untuk mengisyaratkan sumber cahaya hanya satu, yaitu Allah swt.*

Banyak sekali ayat-ayat yang menjelaskan bahwa Allah pemberi cahaya, misalnya, ( قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ = *"Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan kitab yang menerangkan"* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 15). ( هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ) = Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan *nûran*/bercahaya" (QS. Yûnus [10]: 5).

Ulama-ulama merujuk kepada firman-Nya dalam QS. An-Nûr [24]: 35: *"Allâhu nûr as-samâwât wa al-ardh* ( ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ), untuk menyatakan bahwa *nûr* adalah sifat/nama Allah. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang maksud ayat tersebut.

Ibnu Arabi mengemukakan enam pendapat ulama tentang makna *nûr* yang menjadi sifat Allah ini, yaitu: a. *Pemberi hidayah (penghuni langit dan bumi),* b. *Pemberi cahaya,* c. *Penghias,* d. *Yang zhâhir* ( ظاهر )/*tampak dengan jelas,* e. *Pemilik cahaya,* dan f. *Cahaya tetapi bukan seperti cahaya yang dikenal.* Walau para ulama berbeda pendapat tentang maknanya, namun mereka sepakat bahwa Allah bukan cahaya sebagaimana yang kita kenal. Bukankah Dia *"laisa ka mitslihi syai'un* ( لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ = tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya?

Kata *nûr* jika dikemukakan dalam konteks uraian tentang manusia—baik dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat—mengandung makna hidayah dan petunjuk Allah atau dampak dan hasilnya. Perhatikan antara lain QS. Al-Baqarah [2]: 257, Az-Zumar [39]: 22, Asy-Syûrâ [42]: 52, dan Al-Hadîd [57]: 13).

Adapun jika kata yang terangkai dari ketiga huruf di atas menyifati benda-benda langit, maka ia mengandung makna cahaya, tetapi cahaya yang merupakan pantulan dari benda langit lainnya yang bercahaya. Ketika berbicara tentang matahari dan bulan, Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah menjadikan bulan *nûr*

dan matahari *dhiyâ'*/ضِيَاءً (QS. Yûnus [10]: 5). Di kali lain bulan dilukiskan sebagai *munîr*/ مُنِيرٌ (QS. Al-Furqân [25]: 61). Dari Al-Qur'an ditemukan bahwa kata yang terangkai dari huruf-huruf yang sama dengan huruf-huruf kata *dhiyâ'*, digunakan oleh Al-Qur'an untuk cahaya yang bersumber dari dirinya sendiri, karena itu matahari dijadikan Allah *dhiyâ'* bukan *nûr* karena cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri, bukan pantulan sebagaimana halnya bulan.

Matahari, api, atau kilat, (yang cahaya) semuanya dilukiskan Al-Qur'an dengan menggunakan kata yang berakar sama dengan *dhiyâ'*. Jangan duga bahwa cahaya tersebut benar-benar bersumber dari dirinya sendiri. Ini hanya relatif ketika dibandingkan dengan yang lain. Ini juga hanya ketika didasarkan pada kenyataan yang kita lihat dengan mata kepala, atau kita ketahui, tetapi sebenarnya semua cahaya tersebut bersumber dari Allah dan semua pada hakikatnya adalah *nûr*, dalam arti pantulan dari sumber cahaya yang tidak redup, yaitu Allah swt. Karena itu dinyatakan-Nya:

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ

*"Segala puji bagi Allah yang menciptakan langit dan bumi, dan menjadikan nûr/cahaya dan gelap (untuk seluruh yang ada di alam raya)"* (QS. Al-An'âm [6]: 1).

Atas dasar itulah kita hendaknya memahami kata *nûr* bagi Allah, dalam arti Pemilik dan Pemberi cahaya, bagi seluruh yang bercahaya di alam raya.

Imam Ghazali menjelaskan bahwa *nûr* adalah "Yang *zhâhir*/jelas pada dirinya dan yang bersumber kepadanya segala yang jelas."

Kalau kita perhadapkan *wujud* ini dengan *ketiadaan*, maka tidak dapat tidak, pastilah yang tampak adalah yang wujud, dan tiada kegelapan melebihi gelapnya ketiadaan, karena itu tulis Al-Ghazali lebih lanjut: "Yang tidak disentuh oleh kegelapan *'adam* ( عَدَم [ketiadaan]), bahkan tidak disentuh oleh kemungkinan ketiadaan, (Yang wajib wujud-Nya) serta yang mengeluarkan segala sesuatu dari kegelapan ketiadaan menuju kejelasan wujud (Sang Pencipta), pastilah Dia yang wajar menyadang nama *Nûr*."

Al-Qur'an, selalu menggunakan kata *nûr* dalam bentuk tungggal, berbeda dengan *kegelapan (zhulumât)* yang selalu berbentuk jamak. Ini untuk mengisyarakan bahwa sumber cahaya hanya satu, yaitu Allah swt. Oleh karena itu, ditegaskan-Nya bahwa ( وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ = *"Barang siapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah, tiadalah dia memunyai cahaya sedikit pun"* (QS. An-Nûr [24]: 40).

Adapun kegelapan sungguh banyak, sumbernya pun beraneka ragam. Di sisi lain, ketika Al-Qur'an menyebut *nûr* dan *zhulumût* secara bergandengan, yang disebutnya terlebih dahulu adalah *zhulumât*. Ini bukan saja karena kegelapan (ketiadaan) mendahului cahaya (wujud) tetapi karena cahaya petunjuk-Nya adalah *nûr 'alâ nûr* ( نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ = yakni *cahaya di atas cahaya* maka betapapun terangnya cahaya yang telah Anda raih, masih ada cahaya terang yang melebihinya, dan ketika Anda berada pada cahaya yang melebihi itu, maka cahaya yang telah Anda raih sebelumnya, adalah relatif gelap. Itu sebabnya mereka yang telah memperoleh cahaya petunjuk-Nya pun, masih dapat memperoleh tambahan petunjuk, ( وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى = *"Allah akan menambah petunjuk kepada mereka yang telah mendapat petunjuk"* (QS. Maryam [19]: 76). Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## NUSHH ( نُصْح )

Kata *nushh* ( نُصْح ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *nashaha - yanshahu - nushhan - nashhan - nashîhatan - nashâhatan* ( نَصَحَ - يَنْصَحُ - نُصْحًا - نَصْحًا - نَصِيْحَةً - نَصَاحَةً ). Abu Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya mengatakan dalam kitabnya, *Mu'jam Maqâyîtsil-Lughah* bahwa pada asalnya kata *nushh/ nashîhah* ditujukan untuk makna *'ishlâh'* ( إِصْلاَح = perbaikan, pendamaian, atau tindakan menyesuaikan dua hal yang tidak sesuai [berlawanan]), dan kadangkala kata *an-nâshih* ( النَّاصِح ), bentuk *ism fâ'il* (kata pelaku)-nya juga digunakan untuk menyatakan makna *al-khayyâth* ( الْخَيَّاط = penjahit). Ibnu Manzhur, penulis kitab *Lisânul 'Arab* juga mengatakan, bahwa kata

*nushhun wa nashîhatun* ( نُصْحٌ وَ نَصِيْحَةٌ ) memunyai makna *'khiyâthah'* ( خِيَاطَة ), seperti dikatakan *nashahtu ats-tsauba* ( نَصَحْتُ الثَّوْبَ = aku menjahit baju).

Makna lain adalah *'ikhlâsh'* ( إِخْلاَص = bersih, murni, tidak bercampur dengan sesuatu atau ikhlas), dan *'tashdîq'* ( تَصْدِيْقٌ = pembenaran/ pengakuan), seperti hadits Nabi: *innad-dînan-nashîhatu lillâh wa lirasûlihî* ( إِنَّ الدِّيْنَ النَّصِيْحَةُ لِلّٰهِ وَ لِرَسُوْلِهِ = Sesungguhnya agama itu adalah nasihat untuk Allah dan Rasul-Nya). Yang dimaksud dengan *an-nashîhatu lillâh* di dalam hadits tersebut adalah

صِحَّةُ الْاِعْتِقَادِ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ وَ إِخْلاَصُ النِّيَّةِ فِىْ عِبَادَتِهِ

*(Shihhatul-i'tiqâdi fî wahdâniyatihi wa ikhlâshun-niyyati fî 'ibâdatihî)*
*Benarnya keyakinan atas keesaan-Nya dan tulusnya niat dalam beribadah kepada-Nya).*

Adapun yang dimaksud dengan *an-nashîhatu lirasûlihî* adalah *at-Tashdîq* ( التَّصْدِيْقُ = pembenaran/ pengakuan). Lebih jauh, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, bahwa dalam *an-nashîhah* dituntut adanya perbaikan terhadap yang dinasihati. Al-Fakhr Ar-Razi juga mengatakan, bahwa *an-nashîhah* itu cenderung kepada ketaatan dan penolakan terhadap kemaksiatan. Dengan demikian, *nasihat* bertolak belakang dengan tipu daya, sebagaimana yang dikatakan oleh Muhammad Abduh, bahwa nasihat itu memberi manfaat/kebaikan kepada yang dinasihati bukan kepada yang memberi nasihat.

Kata *nashîhah* dengan segala bentuknya ditemukan di dalam Al-Qur'an 11 kali, di dalam bentuk *fi'l mâdhi* ( نَصَحْتُ وَ نَصَحُوْا ) 3 kali yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 79 dan 93. Pada QS. At-Taubah [9]: 91. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* ( أَنْصَحُ ) 2 kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 62 dan pada QS. Hûd [11]: 43. Satu kali di dalam bentuk *mashdar* ( نُصْحِي ) yaitu pada QS. Hûd [11]: 34. Enam kali di dalam bentuk *ism fâ'il* ( نَا صِحٌ - نَاصِحُوْنَ - نَاصِحِيْنَ ) yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 21, 68 dan 79, QS. Yusuf [12]:11, QS. Al-Qashash [28]: 12 dan 20, dan satu kali di dalam bentuk jamak dari sifat *musyâbbahah* dengan makna *ism fâ'il* ( نَصُوْحٌ ) pada QS. At-Tahrîm [66]: 8.

Makna kata-kata yang berasal dari *an-nushh* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dapat dikelompokkan kepada:

1. Nasihat, yang terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 62, yang menyatakan: *"Aku sampaikan kepadamu amanat-amanat Tuhanku dan aku memberi nasihat kepadamu, dan aku mengetahui dari Allah apa yang tidak kamu ketahui."* Di dalam ayat ini dikisahkan, bahwa Nabi Nuh telah memberi nasihat kepada kaumnya agar mereka menyembah Allah.
2. Ikhlas, ditemui di dalam QS. At-Taubah [9]: 91.
3. *Ishlâh* (perbaikan), dipahami di dalam QS. Yûsuf ayat 11. Di dalam ayat tersebut Allah menceritakan tentang permintaan saudara-saudara Nabi Yusuf kepada bapaknya untuk membawa Yusuf bersama mereka.

❖ *Munawaratul Ardi* ❖

## NUSUK ( نُسُك )

Kata *nusuk* ( نُسُكٌ ) adalah kata berbentuk *mashdar* ( مَصْدَر ) dari kata *nasaka* ( نَسَكَ ), *yansuku* ( يَنْسُكُ ), *nusuk* ( نُسُكٌ ). Menurut Ibnu Faris, kata ini berakar dari kata *nûn* ( ن ), *sîn* ( س ), *kâf* ( ك ) yang memiliki satu pengertian pokok, yaitu menunjuk pada 'ibadah' atau' pendekatan diri kepada Allah *swt'*. Karena itu, seseorang yang melaksanakan ibadah disebut *nâsik* ( نَاسِك ). Sembelihan hewan yang dimaksudkan untuk pendekatan diri kepada Allah disebut *nasîkah* ( نَسِيْكَة ). Tempat penyembelihan kurban hewan disebut *mansak* ( مَنْسَك ) atau *mansik* ( مَنْسِك ).

Sejalan dengan pengertian di atas, Al-Ashfahani mengatakan bahwa kata *nusuk* ( نُسُكٌ ) adalah khusus berkenaan dengan ibadah haji. Kata *manâsik* ( مَنَاسِك ) adalah jamak dari kata *mansak* ( مَنْسَك ), yakni tata cara praktizk ibadah haji.

Menurut Al-Qurthubi, bahwa asal kata *an-nusuk* ( النُّسُكُ ) mengacu pada pengertian *'al-ghusl'* ( الْغُسْلُ = mencuci), seperti dikatakan *nasaka tsaubahu* ( نَسَكَ ثَوْبَهُ = ia mencuci pakaiannya). Di dalam syariat merupakan sebuah nama peribadatan, seperti dikatakan: *rajul nâsik* ( رَجُلٌ نَاسِك

= seseorang yang tekun beribadah).

Kata *nusuk* ( نُسُك ) dengan segala bentukannya dikemukakan sebanyak tujuh kali di dalam Al-Qur'an: QS. Al-Baqarah [2]: 196 dan 200; Al-Hajj [22]: 34 dan 67 (dua kali); dan Al-An'âm [6]: 162.

Ayat-ayat di atas, pada prinsipnya mengacu kepada tiga pengertian, yaitu (1) Ibadah haji; (2) Ibadah haji dan ibadah lainnya (semua ibadah); dan (3) Syariat (agama). Ketiga pengertian pokok tersebut dapat dilihat pada uraian berikut ini

(1) Asal kata *nasaka* ( نَسَكَ ) yang mengandung ibadah haji.

(a) Asal kata *nasaka* ( نَسَكَ ) yang mengandung arti 'tatacara ibadah haji', seperti di dalam QS. Al-Baqarah[2]: 128. Menurut *Tafsîr Al-Marâghî*, kata مَنَاسِك adalah bentuk jamak dari kata *mansak* ( مَنْسَك ), dari kata *nasak* ( نَسَكَ ); artinya sangat patuh beribadah. Menurut *Tafsîr Ibnu Katsir* bahwa ayat ini mengungkapkan hikayat doa Nabi Ibrahim as. dan Nabi Ismail as. Pada prinsipnya ayat di atas menerangkan tentang teknis pelaksanaan ibadah haji. Ibadah ini dimulai oleh Nabi Ibrahim as. yang mendapat pengajaran langsung oleh Malaikat Jibril as.

(b) Kata *nusuk* ( نُسُك ) yang mengandung pengertian '(pengorbanan)' di dalam ibadah haji.

Kata *nusuk* ( نُسُك ) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 200. Di dalam *Tafsîr al-Qurthubî*, Imam Malik menjelaskan bahwa kata *an-nusuk* ( النُّسُك ) menerangkan pengorbanan yang dapat dilakukan di mana saja, bukanlah semacam haji yang hanya dapat dilakukan di kota Mekkah. Al-Qurthubi juga memahami seperti itu karena potongan ayat tersebut ber-*athaf* pada lafal sebelumnya, yakni puasa dan sedekah yang keduanya dapat dilaksanakan di mana saja. *Athaf* tersebut bukan hanya menyandarkan lafal sesudahnya sebagaimana kaidah bahasa, tetapi juga dari segi hukumnya. Oleh karena puasa dan sedekah dapat dilaksanakan di mana saja, maka *nusuk* ( نُسُك = pengorbanan) juga dapat dilaksanakan di tempat lain. Karena itu, Rasul saw. tidak menamai pengorbanan itu sebagai haji.

(2) Kata *nusuk* ( نُسُك ) yang mengandung pengertian ibadah haji dan ibadah lainnya disebut di dalam QS. Al-An'âm [6]: 162. Al-Qurthubi mengatakan bahwa yang dimaksud *an-nusuk* ( النُّسُك ) adalah jamak dari kata *nasîkah* ( نَسِيْكَة ) yaitu 'penyembelihan', demikian kata Mujahid, Adh-Dhahak dan Said bin Jubair dan lain-lainnya. Menurutnya, penyembelihan yang dimaksudkan adalah penyembelihan yang terkait pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Sedangkan menurut Al-Hasan, kata *nusuk* ( نُسُك ) yang dimaksudkan adalah agama. Az-Zajjaj memaksudkan kata *nusuk* ( نُسُك ) adalah ibadah; yakni semua ibadah yang dapat mendekatkan diri kepada Allah swt. Sedangkan menurut Qaum bahwa kata *nusuk* ( نُسُك ) di dalam ayat tersebut mencakup semua amal-amal kebajikan dan ketaatan. Jadi pandangan ini tampaknya lebih luas cakupannya dari yang lain, yang mengkhususkan pada ibadah Haji dan Umrah saja.

Dengan demikian, ada dua bentuk pengertian kata itu, yaitu (1) ibadah haji, dan (2) ibadah haji dan ibadah lainnya; artinya tidak terikat pada satu ibadah saja, melainkan keseluruhan ibadah.

(3) Adapun kata *mansakan* ( مَنْسَكًا ) dan *nâsikû* ( نَاسِكُوا ) yang berasal dari kata *nasaka* ( نَسَكَ ) yang mengandung pengertian syariat terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67.

Menurut Jalalain dan Al-Qurthubi, kata *mansakan* ( مَنْسَكًا ) yang di-*fath* dan di-*kasrah* sin-nya diartikan syariat, sedangkan kata *nâsikûhu* ( نَاسِكُوْهُ = mereka yang mengamalkannya), yakni orang-orang yang melaksanakan syariat tersebut. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat tersebut menginformasikan bahwa bagi setiap

kaum memiliki syariat tertentu, sebagaimana riwayat Ibnu Jarir berkata: kata *mansakan* ( مَنْسَكًا ) berarti bagi tiap-tiap umat memiliki nabi yang memiliki syariat tertentu. Olehnya itu, tiap-tiap pemeluk agama samawi memiliki syariat atau jalan khusus tanpa menyeberang ke syariat yang lain. Umat Nabi Musa as., syariatnya ada di dalam Taurat, umat yang hidup sejak masa pembangkitan Isa hingga pembangkitan Muhammad saw. ada di dalam Injil, dan sesudahnya hingga Hari Kiamat adalah umat Nabi Muhammad saw. yang syariatnya ada di dalam Al-Qur'an.
❖ *Abustani Ilyas* ❖

## NUSYÛR ( نُشُوْر )

Kata *nusyûr* ( نُشُوْر ) adalah kata dasar (infinitif) dari kata kerja *nasyara - yansyuru - nasyran - nusyûran* ( نَشَرَ – يَنْشُرُ – نَشْرًا – نُشُوْرًا ). Menurut Ibnu Faris Zakaria, kata *nasyara* ( نَشَرَ ) pada mulanya berarti 'membuka sesuatu dan membentangkannya', kemudian kata itu mengandung makna 'bangkit'. Misalnya kalimat *nasyartul-kitâb* ( نَشَرْتُ الْكِتَابَ = aku membuka kitab), karena kitab yang tertutup seolah-olah di dalam keadaan "tidur", setelah dibuka dan dibentangkan, maka kitab itu menjadi "bangkit", siap untuk dibaca. Kalimat *nasyarallâhul-mautâ* ( نَشَرَ اللهُ الْمَوْتَى = Allah membangkitkan orang mati), berarti orang-orang mati yang berada di dalam kubur seolah-olah di dalam keadaan "tidur", setelah dihidupkan kembali oleh Allah dan dibentangkan (dikumpulkan) di padang mahsyar, maka mereka telah bangkit kembali. Oleh sebab itu, Hari Kiamat disebut juga *yaumun-nusyûr* ( يَوْمُ النُّشُوْرِ ) yang berarti Hari berbangkit. Dari akar kata *nasyara* tersebut muncullah aneka bentuk kata dengan keragaman makna, namun semuanya mengandung makna 'bangkit. Misalnya, kata *an-nasyr* ( النَّشْر ) berarti 'bau harum', karena bau yang harum seperti bau masakan dapat membangkitkan selera makan. Kata *al-minsyâr* ( المِنْشَار ), berarti 'gergaji', karena kayu yang dipotong dengan gergaji, serbuknya bangkit ke luar dan berserakan.

Kata *nusyûr* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali di dalam bentuk *ma'rifah* ( مَعْرِفَة = *definite noun,* pakai huruf *alif* dan *lam* di depannya, ( النُّشُوْر ), terdapat pada QS. Fâthir [35]: 9 dan QS. Al-Mulk [67]: 15. Di dalam bentuk *nakirah* ( نَكِرَة = *indefinite noun,* tidak ada huruf *alif* dan *lam* di depannya, ( نُشُوْر ) disebut sebanyak tiga kali, pada QS. Al-Furqân [25]: 3, 40, dan 47.

Al-Qur'an menggunakan kata *nusyûr* umumnya untuk menunjukkan adanya hari berbangkit atau Hari Kiamat. Kata *nusyûr,* baik yang *ma'rifah* maupun yang *nakirah,* disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, empat kali diantaranya bermakna 'hari berbangkit'. Al-Qur'an menjelaskan peristiwa hari berbangkit itu dengan memberikan contoh perbandingan yang dapat dipahami oleh masyarakat saat itu. Tanah yang tandus diibaratkan sebagai tanah yang mati, karena tidak dapat berfungsi menghidupkan tumbuh-tumbuhan. Namun, setelah disirami oleh air hujan dari langit, maka tanah tersebut menjadi subur, dapat menghidupkan aneka tanaman. Tanah yang subur itu bagaikan bangkit kembali dari kematiannya, seperti itulah manusia akan dibangkitkan kembali dari kuburnya pada Hari Kiamat untuk mempertanggungjawabkan semua perbuatan yang pernah dilakukannya selama hidup di dunia (QS. Fâthir [35]: 9). Menurut Ath-Thabathabai, "menghidupkan kembali tanah yang mati" merupakan ungkapan yang bermakna metaforis, berbeda dari ungkapan "menghidupkan kembali tanam-tanaman" yang mengandung makna yang sebenarnya (hakiki). Karena tanam-tanaman membutuhkan makanan, dapat tumbuh, berkembang, berdaun, berbuah dan melaksanakan aktivitas lainnya yang merupakan karakteristik makhluk hidup. Karena itu, "menghidupkan kembali tanah yang mati", maksudnya adalah 'menghidupkan kembali tanam-tanaman'. Menghidupkan kembali manusia pada hari berbangkit sama seperti menghidupkan kembali tanam-tanaman, karena kedua-duanya sama-sama makhluk hidup.

Di dalam ayat lain, Allah swt. menjelaskan tentang betapa bodohnya orang-orang musyrik

Mekkah yang mengambil selain Allah sebagai Tuhan, seperti patung. Padahal tanda-tanda kekuasaan Allah sudah sedemikian jelasnya di alam raya ini. Sebaliknya, patung-patung yang mereka pertuhankan itu tidak dapat menciptakan sesuatu, walaupun hanya sebuah sayap nyamuk saja, bahkan ia diciptakan. Tuhan-Tuhan mereka itu tidak dapat memberi manfaat dan menolak mudharat (bahaya), tidak dapat mematikan dan menghidupkan, bahkan tidak mampu membangkitkan kembali orang yang sudah mati. Karena, memberi manfaat, menolak mudharat (bahaya), mematikan, menghidupkan dan membangkitkan kembali orang mati merupakan kemampuan yang hanya dimiliki oleh Allah saja (Al-Furqân [25]: 3).

Orang-orang musyrik Mekkah tersebut di dalam perjalanan bisnisnya ke negeri Syam telah menyaksikan sendiri perkampungan kaum Luth yang pernah dihancurkan oleh Allah swt. dengan menurunkan hujan batu. Namun, mereka tidak ingin mengambil *'ibrah* (pelajaran) dari peristiwa itu. Mereka masih tetap mendustakan agama Allah yang dibawa oleh Rasul-Nya, bahkan mereka tidak yakin akan adanya hari berbangkit dan tidak takut akan adanya pembalasan di akhirat (Al-Furqân [25]: 40).

Pada QS. Al-Mulk [67]: 15, Allah swt. menyebut nikmatNya yang telah menjadikan bumi ini mudah diolah sehingga memungkinkan manusia dapat bertahan hidup. Oleh karena itu, Allah memerintahkan manusia agar berjalan ke berbagai penjuru bumi untuk mencari rezeki dan menikmati karunia-Nya. Namun, harus diingat bahwa kamu semua akan dibangkitkan kembali pada Hari Kiamat untuk dilakukan perhitungan (hisab) atas semua perbuatan yang pernah dilakukan selama hidup di dunia dan menerima pembalasan atas perbuatan tersebut. Dalam ayat ini terdapat ungkapan *wa 'ilaihin-nusyûr* ( وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ) yakni kata *ilahi* ( إِلَيْهِ = kepada-Nya) didahulukan dari pada kata *an-nusyûr* ( النُّشُوْرُ = akan dibangkitkan/ dikembalikan). Di dalam bahasa Arab, susunan redaksi kalimat seperti itu disebut *al-ikhtishâsh* ( اِخْتِصَاص ) yang berarti adanya kekhususan, sehingga maknanya mengandung penekanan (*stressing*) yakni hanya kepada-Nya saja kamu akan dibangkitkan/ dikembalikan. Ungkapan seperti itu jauh lebih bermakna dari pada sekadar ungkapan *an-nusyûr 'ilaihi* ( النُّشُوْرُ إِلَيْهِ = kamu akan dibangkitkan/ dikembalikan kepada-Nya).

Kalau di dalam keempat ayat di atas kata *nusyûr* mengandung makna bangkitnya manusia dari kematiannya, maka pada QS. Al-Furqân [25]: 47, kata itu berarti bangkitnya manusia untuk mencari rezeki. Ungkapan *wa ja'alan-nahâra nusyûrâ* ( وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُوْرًا = dan Dialah Allah yang telah menjadikan siang agar manusia bangkit untuk mencari rezeki). Di awal ayat ini disebutkan bahwa Allah telah menjadikan malam untuk beristirahat. Menurut Al-Qurthubi, bangkitnya manusia dari tidurnya dipersamakan dengan bangkitnya dari kematian. Karena tidur hampir sama dengan kematian, di mana manusia hilang kesadarannya. Oleh sebab itu, ketika bangun tidur di pagi hari, Nabi membaca do'a, *Alhamdulillâhil-ladzî ahyânâ ba'damâ 'amâtanâ wa 'ilaihin-nusyûr* ( الْحَمْدُ لله الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَ إِلَيْهِ النُّشُوْرُ = segala puji hanya milik Allah yang telah menghidupkan kami kembali setelah seolah-olah kami dimatikan, dan kepada-Nya sajalah kami akan dibangkitkan/dikembalikan).

❖ *Muchlis Bahari* ❖

## NUSYÛZ ( نُشُوْزٌ )

Di dalam Al-Qur'an, kata *nusyûz* dan kata yang seakar dengannya terulang sebanyak lima kali dalam tiga konteks pembicaraan, yaitu 'berdiri untuk mempersilakan duduk bagi orang lain yang terlambat datang di dalam suatu majelis', 'kedurhakaan di dalam kehidupan rumah tangga', dan 'mengangkat sesuatu yang telah bercerai-berai'.

Secara bahasa, kata *nusyûz* berarti: *'al-murtafi'* ( المُرْتَفِع ), seperti *al-murtafi'u minal-ardhi* ( المُرْتَفِعُ مِنَ الأَرْض = terangkat ke atas dari tanah). *Nasyaza fulân* ( نَشَزَ فُلاَن ) berarti si fulan itu berdiri (dari duduknya).

Di dalam Al-Qur'an ungkapan yang ber-

makna 'terangkat' atau 'tegak ke atas' ini dijumpai di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 11. Latar belakang turun ayat tersebut berkaitan dengan peristiwa ketika Rasulullah mengadakan pertemuan menghoramati pejuang perang Badar di suatu tempat yang agak sempit. Di antara mereka ada yang terlambat datang, termasuk Tsabit bin Qais. Ketika mereka berdiri di luar, kelihatan oleh Rasulullah, lantas mereka mengucapkan salam kepada beliau kemudian kepada para hadirin yang lain. Ketika masuk, mereka tetap berdiri menunggu tempat disediakan bagi mereka, tetapi tidak ada yang mempersilakannya. Melihat hal ini Rasulullah kecewa dan berkata: "Berdirilah, berdirilah" (*fansyuzû fansyuzû*). Beberapa orang di antara mereka berdiri dengan perasaan enggan. Ayat ini turun memberi isyarat untuk menghormati dan memberi tempat duduk bagi orang yang datang terlambat di dalam satu majelis.

Di dalam kehidupan suami istri juga dikenal istilah *nusyûz*, yakni kedurhakaan seorang istri terhadap suami, atau sebaliknya. Ibnu Manzhur Al-Ansari mengatakan bahwa *nusyûz* antara suami istri berarti: 'salah satu pihak tidak menyukai yang lain'. Kata *nusyûz* di sini juga terambil dari kata *nasyz*, yang berarti: 'terangkatnya salah satu pihak dari mencintai pihak lain', seperti terangkatnya sesuatu dari tanah atau seseorang berdiri dari duduknya. *Nusyûz* istri terhadap suami dijelaskan oleh Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34.

Muhammad Ali Ash-Shabuni mengatakan bahwa kekhawatiran *nusyûz* seorang istri terhadap suami berdampak kepada anjuran agama untuk berpisah ranjang keduanya untuk sementara waktu sebagai salah satu cara pemberian nasihat oleh suami sebagaimana diperintahkan oleh Allah kepada perempuan untuk taat dan bergaul secara baik kepada suaminya. Hal ini sesuai penjelasan awal ayat ini, bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan dan salah satu bentuknya adalah kewajiban suami memberi nafkah terhadap istri. Istri yang saleh adalah istri yang taat kepada Allah dan memelihara dirinya ketika suaminya tidak berada di sampingnya.

Rasulullah mengatakan bahwa istri yang saleh adalah yang menyenangkan hati suami, taat kepada suami, menjaga diri dan harta suaminya jika sang suami sedang bepergian (HR. Ibnu Jarir dan Al-Baihaqi dari Abi Hurairah). Dari ayat ini dapat dipahami bahwa istri yang *nusyûz* adalah istri yang memilih kebalikan sifat-sifat istri yang saleh. *Nusyûz* suami terhadap istri dijelaskan oleh Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 128;

وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ

*(Wainimra'atun khâfat min ba'lihâ nusyûzan au i'râdhan falâ junâha 'alaihima an yushlihâ bainahumâ shulhâ, wash-shulhu khair)*

*"Dan jika perempuan khawatir akan sikap* nusyuz *atau sikap tak acuh suaminya* (ba'lihâ) *maka tidak apa-apa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sesungguhnya perdamaian itu adalah (cara) yang terbaik."*

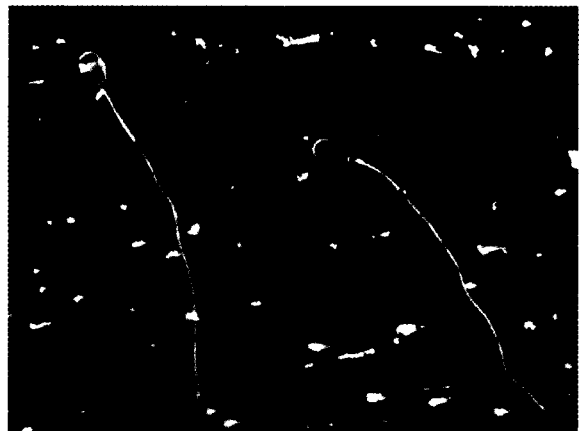
Ayat ini menerangkan bahwa sikap yang boleh diambil istri yang khawatir suaminya *nusyûz*, seperti tidak bergaul dengan baik, tidak memberi nafkah, tidak sayang, dan sebagainya, adalah mengajak musyawarah dan pendekatan perdamaian dengan suami.

Gambaran kehidupan sesudah mati juga ada diungkapkan dengan menggunakan *nasyz*, dengan akar kata yang sama. Allah berfirman: *...wanzhur ilal-'izhâmi kaifa nunsyizuhâ tsumma naksûhâ lahman...* ( وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ) = dan perhatikanlah tulang-belulang (keledai yang telah menjadi bangkai) itu, bagaimana kami menyusunnya dan membalutnya kembali dengan daging .... ) (QS. Al-Baqarah [2]: 259). Kata *nunsyizuhâ* di dalam ayat ini berkembang menjadi "kami susun kembali". Hal ini dapat dipahami bahwa sesuatu yang sudah berserakan, dapat diangkat kembali di dalam bentuk tersusun oleh Allah seperti mengangkat dan menyusun tulang-belulang keledai dan membalutnya dengan daging.

❖ *Yaswirman* ❖

## NUTHFAH ( نُطْفَة )

Kata *nuthfah* ( نُطْفَة ) berasal dari kata *nathafa-yanthifu/yanthufu-nuthfan-nuthfatan* (nuthfah). Bentuk itu adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dan jamaknya *nuthaf* ( نُطَف ) atau *nithaf* ( نِطَف ). Kata *nuthfah* ( نُطْفَة ) di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, semuanya dalam bentuk *mashdar mufrad*. Ibnu Manzhur mengartikannya sebagai: a) *al-'aib* ( الْعَيْب = tercela, ternoda) atau *talattakha bi 'aib* (menjadi kotor oleh noda), seperti: *hum ahlur-raibi wan-nuthf* ( هُمْ أَهْلُ الرَّيْبِ وَالنُّطْفِ = mereka adalah kelompok orang yang ragu-ragu dan tercela); b) *as-sajjah* ( السَّجَّة = luka); seperti, *isyrafus-sajjah alad-dimaghi wad-dabrah alal-jaufi* (luka itu tembus sampai ke benak dan lubangnya mengeluarkan nanah); c) *al-lu'lu'* ( اللُّؤْلُؤ = mutiara); seperti, *tanaththafatil-mar'ah* ( تَنَطَّفَتِ الْمَرْأَة = wanita itu berkilauan karena memakai mutiara); dan d) *al-qalilu minal-ma'* ( الْقَلِيْلُ مِنَ الْمَاءِ = setetes air), seperti: *al-mâ'ul-qalîlu yabqâ fil qirbah* ( الْمَاءُ الْقَلِيْلُ يَبْقَى فِي الْقِرْبَة = setetes air yang tertinggal di geriba/bejana). Sperma atau air mani dikatakan *nuthfah* karena setetes atau sedikitnya, seperti QS. Al-Qiyâmah [75]: 37 yang berbunyi, *Alam yaku nuthfatan min maniyyin yumnâ* ( أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى = bukankah dulu ia [manusia] setetes mani yang ditumpahkan ke dalam rahim). Karena itu Al-Ashfahani mengartikannya dengan *al-ma'ush-shâfi* ( الْمَاءُ الصَّافِي = air suci) yang diungkapkan untuk mani laki-laki. Selain dari itu juga berarti 'awan yang mengandung hujan', seperti malam itu berawan yang mengandung hujan sampai turun diwaktu subuh.

Berdasarkan beberapa arti *nuthfah* secara bahasa sebagaimana dikemukakan di atas, satu sama lain bisa ditemukan. Dikatakan sebagai aib atau kotor karena secara fakta cairan itu keluar dari tempat saluran kencing dan kotor dan menjadi aib kalau seseorang memperlihatkan kepada orang lain salurannya itu. Bukan unsurnya yang aib, tetapi saluran yang dilewatinya, sebagaimana QS. Al-Mursalât [77]: 20 mengatakan: *"Bukankah Kami telah menciptakan kamu dari air yang hina?"* Dikatakan sebagai "luka" karena alat penyalurnya itu bisa melukai secara halus dan menembus sampai ke rahim perempuan. Dikatakan sebagai "mutiara" karena cahaya atau warnanya tidak bisa disamakan dengan benda lain sebaimana halnya mutiara, begitu juga baunya yang khas. Bahkan, secara metafora dapat dijelaskan, pada umumnya perempuan menjadi bersinar hatinya, jika di dalam rahimnya terjadi pembuahan. Demikian juga dengan "awan yang mengandung hujan" sebab *nuthfah* itu adalah air yang diturunkan ke dalam rahim. QS. Ath-Thâriq [86]: 6, *"Manusia itu diciptakan dari air yang tercurah".*

*Dari setetes air mani manusia diciptakan.*

Dengan demikian, secara terminologis, arti *nuthfah* dapat disimak di dalam QS. Al-Insân [76]: 2 yang berbunyi, *Innâ khalaqnal-insâna min nuthfatin amsyâjin...* (Kami telah menciptakan manusia itu dari *nuthfah* yang bercampur). Banyak mufasir mengartikan "percampuran antara sperma laki-laki dengan ovum perempuan di dalam rahim" sebagai *nuthfah*. Ini berarti jika belum terjadi percampuran maka belum dinamakan *nuthfah*. *Nuthfah* ada yang *mukhallaqah* ( مُخَلَّقَة ) dan *ghairu mukhallaqah* ( غَيْرُ مُخَلَّقَة ). Para ahli tafsir mengartikan *mukhallaqah* sebagai 'diberi bentuk sempurna' (QS. As-Sajadah [32]: 9), sedangkan *ghairu mukhallaqah* sebaliknya, sehingga gugur sebelum lahir ke dunia (QS. Al-Hajj [22]: 5). Proses *nuthfah* yang kemudian diberi bentuk itu didiamkan di dalam rahim (uterus) di dalam waktu tertentu (QS. Al-Hajj [22]: 5) dan berada di dalam tiga

kegelapan (QS. Az-Zumar [39]: 6), yakni kegelapan di dalam perut, di dalam rahim dan di dalam selaput yang menutupi anak di dalam rahim (plasenta).

Proses terjadinya *nuthfah* tergantung pada kematangan sperma atau lebih dikenal dengan spermatozoa laki-laki dan tingkat kesuburan perempuan yang memproduksi ovum atau lebih dikenal dengan ovarium (indung telur) di tengah-tengah sirkulasi menstruasi. Setetes sperma bisa memproduksi berjuta-juta bibit yang dihasilkan oleh kelenjar laki-laki dan disimpan untuk sementara di dalam ruangan (sulbi) yang bermuara pada saluran kencing. Kelenjar tambahan yang bertebaran sepanjang saluran sperma (mazi) menambah zat pelumas yang tidak mengandung unsur pembuahan. Kemudian sirkulasi menstruasi perempuan yang menentukan tingkat kesuburannya juga memproduksi ovum (indung telur) yang menetap di dalam ruangan tertentu yang juga bermuara ke dalam rahim. Dengan terjadinya pembuahan karena hubungan badan atau pengambilan dengan cara tertentu seperti bayi tabung, maka sperma dan ovum sama-sama menuju ke rahim. Kecepatan masing-masingnya menentukan *nuthfah* yang terbentuk, apakah unsur laki-laki atau unsur perempuan, bahkan ada yang kembar dua atau lebih. Perpaduan sperma dan ovum tadi menetap pada satu titik di dalam rahim dan berpegang di sana dengan selaput lendir dan otot sesudah terbentuk plasenta. Karena *nuthfah* berasal dari saripati tanah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12) melalui makanan, maka tingkat keunggulan *nuthfah* itu tergantung pada unsur makanan apa yang dimakan, bergizi (*thayyib*) atau tidak; bahkan, yang terpenting adalan kehalalannya (QS. Al-Baqarah [2]: 168, QS. Al-Mâ'idah [5]: 88, dan sebagainya). Watak cairan yang akan menjadi *nuthfah* itu adalah setetes yang ditumpahkan (QS. Al-Qiyâmah [75]: 37), cairan yang terpancar (QS. Ath-Thâriq [86]: 6), air yang hina (QS. Al-Mursalât [77]: 20) dan keduanya (sperma dan ovum) bercampur (QS. Al-Insân [76]: 2) serta kadarnya ditentukan (QS. 'Abasa [80]: 19). Setelah menjadi *nuthfah*, maka untuk proses berikutnya diletakkan oleh Allah jangka waktu tertentu (QS. Al-Hajj [22]: 5). ❖ *Yaswirman* ❖

## QABAS ( قَبَس )

Kata *qabas* ( قَبَس ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *qâf* ( ق ) – *bâ* ( ب ) – *sîn* ( س ). Menurut Ibnu Faris, makna pokok dari akar kata tersebut menunjuk pada 'salah satu sifat api' kemudian dipakai untuk menunjuk 'nyala api', lalu berkembang lagi sehingga dipakai di dalam arti 'cepat' yang dianalogikan kepada nyala api yang cepat menyambar. Pejantan yang prematur atau cepat orgasme disebut *fahlun qabîs* ( فَحْلٌ قَبِيْس ). Kata itu, juga dipakai dalam arti 'mengambil' dan 'menuntut'.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua, yaitu bentuk *qabas* ( قَبَس ) yang terdapat pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 10 dan An-Naml [27]: 7, bentuk kedua adalah bentuk *fi'l mudhâri', naqtabis* ( نَقْتَبِس ), yang terdapat pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 13.

Penggunaan bentuk *qabas* ( قَبَس ) yang terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 10 dan An-Naml [27]: 7, menunjuk pada makna 'api' atau 'nyala api'. Ayat tersebut berkaitan dengan kisah Nabi Musa as. ketika melakukan perjalanan bersama istrinya dan tersesat di kegelapan malam di dekat bukit Thur Sina lalu ia melihat cahaya api di sisi bukit itu sehingga Nabi Musa menyuruh istrinya menunggu karena ia akan mendatangi tempat itu dengan harapan mudah-mudahan ia bisa pulang dengan membawa api dari tempat itu untuk dibuat alat penerangan jalan (suluh).

Penggunaan bentuk *fi'il mudhâri', naqtabis* ( نَقْتَبِس ) yang terdapat di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 13 menunjuk pada makna 'mengambil atau mempergunakan cahaya sebagai penerangan'. Ayat itu berkaitan dengan gambaran situasi orang-orang munafik pada hari akhirat yang berkata kepada orang-orang beriman "Tunggulah kami supaya kami dapat mengambil sebagian dari cahayamu".

Ibnu Abbas dan Abu Umamah mengatakan bahwa pada Hari Kiamat nanti, manusia akan diliputi oleh kegelapan, Al-Mawardi memperkirakan hal itu terjadi setelah ditentukan siapa yang beruntung dan siapa yang celaka. Setelah itu datanglah cahaya yang dapat dipakai untuk berjalan. Menurut para mufasir orang-orang beriman akan diberikan cahaya yang dapat dipakai berjalan melewati titian, masing-masing sesuai amal perbuatan mereka. Orang munafik juga diberi cahaya, tetapi cahaya itu hanya cahaya semu atau tipuan sebagai balasan bagi mereka yang telah berusaha menipu Allah di dunia, sebagaimana dikatakan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 142, ( إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ )*"Sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah dan Allah akan membalas tipuan mereka"*. Ada juga yang mengatakan bahwa orang munafik juga pada awalnya diberi cahaya karena mereka ikut berdakwah di dunia (secara lahiriah) dan dia bukan orang kafir, kemudian cahaya tersebut ditarik kembali karena kemunafikannya. Sedangkan, Abu Umamah mengatakan bahwa hanya orang Mukmin yang diberi cahaya sedangkan orang kafir dan orang munafik di-

biarkan di dalam kegelapan, tanpa memperoleh sedikit pun cahaya. Sementara itu, Al-Kalbi menafsirkan bahwa orang munafik justru menggunakan cahaya orang-orang Mukmin untuk menerangi mereka walaupun mereka sendiri tidak diberi cahaya, dan saat mereka berjalan, tiba-tiba Allah mendatangkan angin dan kegelapan yang menyebabkan cahaya itu tidak bisa lagi digunakan sehingga mereka berseru kepada orang Mukmin sebagaimana di dalam ayat itu, ( ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ) *"Tunggulah kami supaya kami dapat mengambil sebagian dari cahayamu"*. QS. Al-Hadîd [57]: 13.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## QABDHAH ( قَبْضَة )

Kata *qabdhah* bentuk *mashdar* dari kata *qabadha - yaqbidhu-qabdhan/qabdhatan* ( قَبَضَ – يَقْبِضُ – قَبْضًا وَقَبْضَةً ). Para ahli bahasa sepakat bahwa makna dasar kata tersebut adalah 'mengambil dan menghimpun pada sesuatu'. Dari sini lahir makna-makna seperti 'menahan', 'menggenggam', 'menghalangi', 'kikir', dan 'menyempitkan'. Kata *qabdhah* ( قَبْضَة ) adalah antonim dari kata *basthatan* ( بَسْطَة ) yang terambil dari akar kata *basatha – yabsuthu – basthan/basthatan* ( بَسَطَ – يَبْسُطُ – بَسْطًا وَبَسْطَةً ) yang makna dasarnya adalah 'keterhamparan'; dari makna ini lahir makna-makna lain seperti 'memperluas' dan 'melapangkan'. Az-Zajjaj, pakar bahasa Arab yang menulis tentang *Asmâ'ul-Husnâ* ( الأَسْمَاءُ الحُسْنَى ) berpendapat bahwa tidak etis menyebut Allah *al-qâbidh* ( اَلْقَابِض ) tanpa menyebut *al-bâsith* ( البَاسِط ) karena kesempurnaan kekuasaan Allah baru tercermin dengan menyebut keduanya secara bersamaan. Jika Anda berkata, "Si A menggenggam persoalan saya dan menghamparkannya", itu menunjukkan bahwa dia menguasai persoalan Anda, demikian tulis Az-Zajjaj.

Kata *qabdhatan* ( قَبْضَة ) dengan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 9 kali dalam enam surah (empat Surah *Makkiyah* dan dua Surah *Madaniyah*); misalnya QS. Thâhâ [20]: 96 dan QS. Az-Zumar [39]: 67.

Di dalam Al-Qur'an, tidak ditemukan kata *al-qâbidh* ( اَلْقَابِض ) dan *al-bâsith* ( البَاسِط ) sebagai sifat Allah, tetapi ditemukan kata kerja dengan pelakunya Allah, antara lain,

مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

*"Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah suatu pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah) maka Allah akan melipatgandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak. Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezeki) serta kepada-Nyalah kamu dikembalikan"*. (QS. Al-Baqarah [2]: 245).

Ayat di atas menjelaskan balasan Allah bagi orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah dengan balasan yang berlipat ganda pada hari akhirat kelak; lanjutan ayat dengan kata "Dan Allah menyempitkan dan melapangkan" menunjukkan kekuasaan dan kewenangan Allah terhadap hamba-Nya yang menafkahkan hartanya di jalan yang diridhai Allah swt.

Kata *qabdhah* ( قَبْضَة ) di dalam bentuk kata kerja juga ditemukan ketika Allah menguraikan kekuasaan-Nya memanjangkan dan memendekkan bayang-bayang serta keadaan bumi yang berada di dalam genggaman tangan-Nya. (QS. Al-Furqân [25]: 45-46 dan QS. Az-Zumar [39]: 67). Pada ayat lain, Allah menjelaskan bahwa bumi seluruhya di dalam genggaman-Nya pada Hari Kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Dua ayat ini masing-masing menjelaskan kekuasaan Allah mengatur alam ini sesuai dengan hukum-hukum alam yang telah ditetapkan kepada tiap-tiap makhluk yang ada di dalamnya. Ayat 45 dan 46 surah Al-Furqân menjelaskan perihal kehidupan di dunia, sedangkan ayat 67 surah Az-Zumar menjelaskan kemampuan Allah mengatur segala urusan di akhirat kelak.

Menurut M. Quraish Shihab di dalam bukunya *Menyingkap Tabir Ilahi,* menyebut Allah sebagai *al-qâbidh* ( اَلْقَابِض ) saja, tanpa menyebut *al-bâsith* ( البَاسِط ); dapat menimbulkan kesan negatif jika menggenggam diartikan sebagai 'kikir'; padahal, itu hanya menggambarkan bahwa yang berhak memberi dan mencabut rezeki seseorang dari tangan-Nya hanyalah

Allah swt. sendiri.

Walaupun di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *al-qâbidh* dan *al-bâsith* yang menujuk kepada Allah, kedua kata ini ditemukan pada hadits Rasulullah saw., yakni sabda beliau ketika salah seorang sahabat mengusulkan agar Nabi menetapkan patokan harga menghadapi kenaikan harga-harga. Beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah adalah pencipta, Dia *al-qâbidh* ( اَلْقَابِضُ ), *al-bâsith* ( البَاسِطُ ), dan *ar-râziq* ( الرَّازِقُ ), penetap harga. Sesungguhnya aku berharap bertemu dengan Allah dan ketika itu tidak seorang pun dari kalian yang menuntutku menyangkut penganiayaan darah atau harta" (HR. Abu Daud, At-Turmudzi, dan Ibnu Majah dari Anas bin Malik).

Ditemukan juga sabda Rasulullah saw., "Sesungguhnya Allah menahan nyawa/jiwa kamu bila Dia menghendaki dan mengembalikannya jika Dia menghendaki." Hadits ini sejalan maknanya dengan firman Allah di dalam QS. Az-Zumar [39]: 4 yang menjelaskan keadaan jiwa manusia, baik di waktu hidup maupun di dalam keadaan tidur. Begitu pula di dalam hidupnya di dunia serta kematiannya semuanya di dalam genggaman dan kekuasaan Allah swt. Dari sini dapat dipahami bahwa Allah bersifat *al-qâbidh* ( اَلْقَابِضُ ); artinya Dia mencabut dan menahan roh saat kematian dan saat tidur, sebagaimana Dia juga menahan rezeki, sesuai dengan hukum-hukum yang ditetapkan-Nya, sesuai dengan kebijakan yang ditempuh-Nya. Dari penjelasan inilah ada yang memahami kata *qabdhatan* ( قَبْضَةً ) *al-qâbidh* ( اَلْقَابِضُ ) dengan mengaitkannya dengan kata *basthatan* ( بَسْطَةً ) atau *al-bâsith* ( البَاسِطُ ). Kalau *al-qâbidh* ( اَلْقَابِضُ ) bermakna 'mewafatkan' dengan menahan nyawa sehingga tidak kembali ke jasmani maka *al-bâsith* ( البَاسِطُ ) adalah 'menghampar' dan 'melepaskan' sehingga bangkit kembali setelah kematian pada hari kebangkitan kelak.

Imam Al-Ghazali menyimpulkan bahwa *al-qâbidh* ( اَلْقَابِضُ ) adalah 'yang menggenggam' nyawa saat kematian dan menghamparkannya. Dia juga 'yang menggenggam' sedekah dari orang kaya dan menghamparkan rezeki orang miskin. Dia yang memperluas rezeki si kaya sehingga terasa tidak ada lagi baginya kebutuhan serta menahannya dari si miskin sehingga bagaikan habis sudah di sisinya. Dia juga menyempitkan sehingga hati terasa sesat dan melapangkannya sehingga sirna segala keresahan. ❖ *Murni Badru* ❖

## QÂBIL ( قَابِل )

Kata *qâbil* ( قَابِل ) adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *qabila, yaqbalu qabûlan wa qubûlan fahuwa qâbil* ( قَبِلَ يَقْبَلُ قَبُوْلاً وَقُبُوْلاً فَهُوَ قَابِلٌ ), berakar dari huruf *qâf, bâ,* dan *lâm* menunjukkan arti 'menghadap pada sesuatu'. Dari makna denotatif tersebut berkembang menjadi, antara lain: 'bagian depan' karena itulah yang menghadap; 'menerima' karena mendapatkan sesuatu dengan menghadap kepadanya; 'mencium' karena menyentuh dengan bagian badan (muka) yang digunakan menghadap; 'mendatangi' karena menghadap kepada sesuatu yang dituju; 'kiblat' karena tempat menghadap; 'sebelum' karena terjadi/terwujud lebih dahulu (di bagian depan) daripada yang lain.

Kata *qâbil* ( قَابِل ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 294 kali dan *qâbil* sendiri hanya ditemukan sekali, yaitu di dalam QS. Ghâfir [40]: 3. Penggunaan kata *qâbil* ( قَابِل ) di dalam ayat itu berkaitan dengan Allah sebagai *qâbilit taubi* ( قَابِلِ التَّوْبِ = Penerima taubat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya). Meskipun di dalam ayat tersebut menggunakan bentuk kalimat *ismiyah* (subjek predikat); namun, mengandung makna bentuk *fi'liyah* yang berkaitan dengan waktu, yakni Allah baru "ákan" menerima tobat hamba-Nya apabila benar-benar tobat.

Ungkapan *qâbilit-taubi* ( قَابِلِ التَّوْبِ = Penerima tobat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya) didahului oleh *ghâfiridz-dzanb* ( غَافِرِ الذَّنْبِ = Yang mengampuni dosa). Selintas kedua ungkapan tersebut memunyai makna yang sama, tetapi masing-masing memunyai makna khusus tersendiri. Ungkapan *ghâfiridz-dzanb* ( غَافِرِ الذَّنْبِ = Yang mengampuni dosa) lebih memunyai makna menutup. Yaitu menutup kesalahan hamba-Nya sehingga teranulir atau terhapus dan menutup

jalan terulangnya kembali kesalahan dan dosa itu. Hal ini dapat dipahami dari syarat untuk mendapatkan *maghfirah* ( مَغْفِرَة = ampunan), yaitu menyesali kesalahan, memohon maghfirah-Nya, dan berjanji tidak akan mengulanginya kembali sebagaimana di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 135, yang semuanya menunjuk pada menutup jalan terulangnya kembali kesalahan itu. Oleh karena itu, jika tidak hati-hati menjaga tiga syarat tersebut, kesalahan atau dosa yang pernah terjadi ada kemungkinan untuk terulang kembali. Adapun ungkapan *qâbilit-taubah* ( قَابِلِ التَّوْبَة = Penerima taubat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya) ini terkandung kasih sayang Allah yang luas kepada hamba-Nya, meskipun telah berpaling dari-Nya. Hal ini terbukti dengan penggunaan kata *at-tawwâb* ( التَّوَّاب = Maha penerima tobat), sebagai sifat Allah swt. yang terulang sebelas kali, sembilan kali di antaranya beriringan dengan kata *ar-rahîm* ( الرَّحِيْم = Maha Pengasih). Didahulukannya ungkapan *ghâfiridz-dzanb* ( غَافِرِ الذَّنْب = Yang mengampuni dosa) dari pada *qâbilit-taubi* ( قَابِلِ التَّوْب = Penerima taubat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya) karena Allah swt. baru akan menerima hamba-Nya yang kembali kepada-Nya jika telah diampuni dosanya.

Kata *qâbil* ( قَابِل ) juga digunakan sebagai nama dari salah seorang anak Nabi Adam as. Meskipun kata *qâbil* ( قَابِل ) dengan makna demikian tidak disebutkan secara eksplisit di dalam Al-Qur'an; namun, kisahnya dapat ditemukan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 27. Ayat tersebut menceritakan tentang terjadinya pembunuhan pertama kali, yaitu putra Nabi Adam as. yang bernama Qabil membunuh saudaranya Habil. Latar belakang terjadinya peristiwa adalah suatu ketika Nabi Adam as. menikahkan anaknya Qabil yang berparas tampan dengan puterinya sendiri, kembaran Habil, yang tidak berparas cantik. Sedangkan, Habil dinikahkan dengan kembaran Qabil yang berparas cantik. Qabil tidak dapat menerima pernikahan itu karena mendapatkan istri yang jelek parasnya. Untuk mengatasi masalah itu, mereka (Qabil dan Habil) diperintahkan untuk melakukan kurban. Habil sebagai peternak, memilih ternaknya yang paling baik. Sedangkan, Qabil, sebagai petani, memilih hasil panennya yang tidak baik. Setelah masing-masing melakukan kurban, ternyata yang diterima kurbannya adalah kurban Habil sehingga membuat Qabil sangat iri hati dan membunuh saudaranya. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## QABL ( قَبْل )

Di dalam Al-Qur'an, kata *qabl* dan kata yang seakar dengannya terulang sebanyak 342 kali. Secara bahasa, *qabl* berarti *'dhiddu ba'd'* ( ضِدُّ بَعْد ), yakni lawan dari kata 'sesudah' (*ba'd* adalah jenis kata yang sama dengan *qabl*). Muhammad Ibrahim Anis mengartikan kata *qabl* dengan keadaan *(dzarf)* yang menunjukkan kepada masa lalu. Seperti *al-yaumus-sâbiq* ( اليَوْمُ السَّابِق = hari kemarin/yang dulu), atau *madrasatun sâbiqah* ( مَدْرَسَةٌ سَابِقَة = sekolah tempat belajar dulu).

Dari beberapa pengertian secara bahasa di atas, pada hakikatnya semua kata *qabl* mengisyaratkan kepada pemakaian untuk masa yang dilewati *(taqaddum zamânî)*. Adakalanya yang dimaksud adalah masa lalu itu telah berselang beberapa waktu, atau masa yang akan datang sebelum dilalui, ataupun yang menunjukkan hari akhirat atau Hari Kiamat.

Pemakaian *qabl* untuk masa yang telah berlalu menunjukkan bahwa kejadian itu merupakan penjelasan Allah kepada Nabi Muhammad saw. tentang peristiwa yang telah terjadi pada masa-masa sebelum kerasulannya. Seperti firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 89:

وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ

*(Wa lammâ jâ'ahum kitâbun min 'indillâhi mushaddiqun limâ ma'ahum wa kânû min qablu yastaftihûna 'ala alladzîna kafarû fa lammâ jâ'ahum mâ'arafû kafarû bih...).* *"Dan ketika datang kepada mereka Kitab Al-Qur'an yang membenarkan apa yang ada pada mereka (kadatangan*

*Muhammad telah dibenarkan di dalam Kitab Taurat) pada hal mereka sebelumnya biasa memohon (kedatangan nabi) untuk memperoleh kemenangan atas orang-orang kafir; ketika datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka mengingkarinya...."*

Penjelasan kata *qabl* di dalam maksud yang sama juga tercantum di antaranya di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 77, QS. Al-A'râf [7]: 173, QS. Ar-Rûm [30]: 42, dan QS. Al-An'âm [6]: 147. Kisah-kisah sebelum kerasulan Nabi Muhammad bertujuan sebagai pelajaran bagi umat sesudahnya. Namun dengan mengemukakan kisah-kisah tersebut, adakalanya ada yang menjadi kokoh imannya dan ada pula sebaliknya.

Pemakaian kata *qabl* untuk masa yang akan datang, di dalam arti sebelum dilewati. Maksud yang terkandung di dalamnya, adakalanya:

a) Merupakan peristiwa yang telah terjadi masa lampau, tetapi isinya mengarah kepada masa yang belum terjadi, dan dipakaikan untuk peristiwa yang bersifat terus menerus sampai waktu yang tidak terbatas. Umpamanya penjelasan tentang kaum Yahudi dan Nasrani yang beriman sebelum kematian mereka, sebagaimana firman Allah dalam QS. An-Nisâ' [4]: 159: *wa'in min ahli al-kitâbi illâ layu'minanna bihî qabla mautih* ( وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِ ). Kisah orang yang ingin mati syahid dalam peperangan, padahal peperangan itu belum mereka lewati, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 143 *walaqad kuntum tamannaunal-mauta min qabli an talqauhu* ( وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ = ...dan sesungguhnya kamu mengharapkan mati (syahid) sebelum menghadapinya ...). Demikian juga kisah Firaun yang mengharuskan bagi para pengikutnya minta izin dulu sebelum beriman kepada Nabi Musa as. (QS. Thâhâ [20]: 71; Asy-Syu'arâ' [26]: 49).

b) Merupakan penjelasan dari peristiwa yang bersifat terus menerus sampai waktu yang tidak ditentukan. Umpamanya keharusan bagi suami membayar separuh maskawin jika ia menceraikan istrinya sebelum sempat ia bercampur dengannya, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 237:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ

*(wa 'in thallaqtumûhunna min qabli 'an tamassûhunna wa qad faradhtum lahunna farîdhah fa nishfu mâ faradhtum...).*
*dan jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengannya, pada sebelumnya telah kamu tentukan mas kawinnya, maka bayarlah separuh dari maskawin yang telah kamu tentukan itu...).*

Pemakaian yang sama juga ditemukan di antara QS. An-Nûr [24]: 58 tentang keharusan bagi budak dan anak di bawah umur minta izin sebelum memasuki rumah di dalam tiga hal, yakni: sebelum terbit fajar, ketika yang punya rumah sedang membuka pakaian serta sesudah shalat Isya. Bencana yang akan terjadi, tetapi sebenarnya telah diketahui oleh Allah sebelumnya (QS. Al-Hadîd [57]: 22).

Pemakaian kata *qabl* yang menunjukkan kepada hari akhirat atau Hari Kiamat, yang umumnya berisikan peringatan bagi manusia untuk banyak mempersiapkan bekal berupa iman dan amal saleh, sebab tidak akan mungkin kembali ke dunia untuk memperbaiki kesalahan sebelumnya. Di antara firman Allah yang menyuruh melaksanakan shalat dan menafkahkan sebelum datang suatu hari [kiamat], yang tidak ada lagi transaksi jual beli dan persahabatan *(min qabli 'an ya'tiya yaumun lâ bai'un fîhi wa lâ khilâl* =مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَـٰلٌ... [QS. Ibrâhîm {14}: 31]), serta QS. Ar-Rûm [30]: 43 dan QS. Al-Baqarah [2]: 254. Demikian juga tentang penjelasan orang yang karena dosa-dosannya di dunia ingin dicepatkan siksaannya sebelum masa perhitungan datang (QS. Shâd [38]: 16), serta peringatan Allah untuk cepat kembali kepada kebenaran sebelum datang siksaan (kiamat) yang mana tidak akan ada pertolongan lagi (QS. Az-Zumar [39]: 54, 55). ❖ *Yaswirman* ❖

## QADÎM ( قَدِيْم )

*Qadîm* ( قَدِيْم ) dengan semua kata yang seasal di

dalam Al-Qur'an disebut 48 kali. Dari segi bahasa, menurut Ibnu Faris, kata *qadîm* ( قَدِيْم ) berasal dari *qadama – yaqdumu* ( قَدَمَ يَقْدُمُ ) yang berarti 'terdahulu'. Kata ini kemudian berubah arti sesuai dengan konteks pembicaraan. *Qadîm* ( قَدِيْم ) diartikan juga sebagai 'masa lampau' atau 'zaman awal'.

Menurut Al-Ashfahani *qadam* ( قَدَم ), *aqdâm* ( أَقْدَام ) berarti 'telapak kaki'. Semua kata ini searti dengan *taqaddum* ( تَقَدُّم ), yaitu 'terdahulu'. Kata ini juga bisa berarti *hadîts* ( حَدِيْث = baru), bisa berarti 'kemuliaan', 'keberadaan sesuatu tergantung pada sesuatu yang lain', seperti bilangan dua tergantung kepada bilangan satu.

*Qadîm* ( قَدِيْم ) dipandang dari segi masa, berlawanan dengan *baqâ'* ( بَقَاء = kekal [tak berakhir]). *Qadîm* ( قَدِيْم ) untuk masa lalu, sedangkan *baqâ'* ( بَقَاء ) untuk masa depan.

Al-Qur'an, menggunakan bentuk *fi'l mâdhî* (masa lalu) untuk kata *qadîm* ( قَدِيْم ) berkaitan dengan peristiwa yang tidak menyenangkan atau sekurang-kurangnya menjadi peringatan untuk suatu perbuatan manusia. Hal-hal yang tidak menyenangkan itu di antaranya menjelaskan amal yang tidak berarti (QS. Al-Furqân [25]: 23). Di sini Tuhan memperhatikan amal baik yang dikerjakan seseorang, tetapi karena orang itu tidak beriman amalnya tidak memunyai arti apa-apa.

Di samping itu, kata *qadîm* ( قَدِيْم ) juga menjelaskan keadaan sekelompok orang berdosa yang saling menyalahkan di depan neraka. Pada waktu itu mereka juga mengharapkan supaya orang yang menjerumuskan mereka diberi azab yang lebih berat di dalam neraka (QS. Shâd [38]: 61). Pertengkaran ini juga dijawab oleh Tuhan dengan melarang bertengkar dan bagi mereka sudah disiapkan siksanya (QS. Qâf [50]: 28).

Penjelasan di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, *qaddamat* ( قَدَّمَتْ ), juga berarti 'mempersiapkan'. Pengertiannya di sini adalah melakukan sesuatu untuk masa depan. Kata *qaddamat* ( قَدَّمَتْ ) disebut bersamaan dengan kata *aidî* ( أَيْدِي = tangan). Pada umumnya kata itu dipakai untuk menjelaskan perbuatan orang-orang kafir dan munafik serta dosa yang siksanya akan diterima di akhirat. Penjelasan ini bertujuan supaya orang menjauhi perbuatan jahat atau dosa. Dosa itu dilakukan oleh tangan mereka sendiri. Allah tidak akan menganiaya hamba-hamba-Nya (QS. Al-Anfâl [8]: 51).

Sebaliknya, kata *qaddamat* ( قَدَّمَتْ ) juga dipakai untuk orang-orang beriman supaya mereka mempersiapkan amal kebaikan untuk kehidupan masa datang (QS. Al-Hasyr [59]: 18).

Penggunaannya di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, *tuqaddimû* ( تُقَدِّمُوْا ), bisa berarti 'memberi' (QS. Al-Mujâdilah [58]: 12). Ayat ini berbicara tentang sedekah.

Di samping itu kata *tuqaddimû* ( تُقَدِّمُوْا ) juga bisa berarti 'mendahului' (QS. Al-Hujurât [49]: 1). Yang dimaksud mendahului di sini adalah menetapkan hukum sebelum Allah dan Rasul menetapkannya.

Selain itu kata *tuqaddimû* ( تُقَدِّمُوْا ) bisa juga berarti 'berbuat atau melakukan' (QS. Al-Baqarah [2]: 110 dan QS. Al-Muzzammil [73]: 20). Kedua ayat itu berbicara tentang beberapa amal yang bisa dilakukan untuk memperoleh ganjaran Allah, di antaranya shalat, baik yang wajib maupun yang sunnat yang dilakukan di tengah malam atau sepertiga malam.

Kata perintah *qaddimû* ( قَدِّمُوْا ) berarti 'berbuatlah kebajikan'. Perintah tersebut di dalam konteks melaksanakan tanggung jawab kepada istri (QS. Al-Baqarah [2]: 223) atau 'sedekah' (QS. Al-Mujâdilah [58]: 12).

Kata *taqaddama* ( تَقَدَّمَ ) juga berarti 'melakukan', apakah itu dosa atau kebaikan.

Kata *yastaqdimûn* ( يَسْتَقْدِمُوْنَ ) dipakai untuk menjelaskan waktu atau masa. Di dalam hal meminta berarti minta dipercepat. Kata ini dijumpai di dalam tiga ayat (QS. Al-A'râf [7]: 34, QS. Sabâ' [34]: 30, dan QS. An-Nahl [16]: 61). QS. Al-A'râf [7]: 34, menjelaskan bahwa setiap umat memunyai ajal. Umat di sini bisa berarti generasi. Setiap generasi memunyai waktu kejayaan dan keruntuhan. Umat nabi-nabi juga memunyai waktu kejayaan dan keruntuhan. Masa kejayaan dan keruntuhan itu tidak dapat dipercepat. Di samping itu, masa yang tidak

dapat dipercepat adalah Hari Kiamat (QS. Sabâ' [34]: 30) serta masa hidup dan meninggalnya manusia (QS. An-Nahl [16]: 61).

Kata *qadam* ( قَدَم ) dan *al-aqdâm* ( الأقْدَام ) bisa berarti 'kedudukan' (QS. Yûnus [10]: 2), 'pendirian' (QS. Al-Anfâl [8]: 11, QS. Muhammad [47]: 7, dan QS. Âli 'Imrân [3]: 147), dan bisa pula berarti 'telapak kaki' (QS. An-Nahl [16]: 94 dan QS. Fushshilat [41]: 29).

Kata *qadîm* ( قَدِيْم ) memunyai dua arti, yaitu 'dahulu atau lama' dan 'tua'. Di dalam QS. Yûsuf [12]: 95, kata ini berarti 'lama', yaitu berkenaan dengan jawaban keluarga Ya'qub ketika nabi Allah ini mengatakan bahwa dia sendiri mencium bau Yusuf. Pengertian ini juga dijumpai pada waktu orang kafir mengatakan bahwa Al-Qur'an itu dusta yang lama (QS. Al-Ahqâf [46]: 11). Mengartikan *qadîm* ( قَدِيْم ) sebagai 'tua' dijumpai juga di dalam penjelasan Al-Qur'an tentang perputaran masa sebulan. Perputaran itu ditandai dengan perubahan bentuk bulan dari satu posisi kepada posisi yang lain (QS. Yâsîn [36]: 39). Bentuk bulan itu pada awal bulan kecil, menjadi purnama, dan terakhir kembali seperti tandan kering yang melengkung.

Kata *al-aqdamûn* ( الأقْدَمُوْن ) berarti 'orang-orang terdahulu' (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 76). Ayat itu berbicara tentang kisah Ibrahim waktu berdialog dengan umat penyembah berhala. Para penyembah berhala menjelaskan bahwa mereka menyembah apa yang telah disembah oleh nenek moyang mereka dahulu. *Al-aqdamûn* ( الأقْدَمُوْن ) berarti 'orang-orang dahulu' atau 'nenek moyang'.

Kata *al-mustaqdimîn* ( المُسْتَقْدِمِيْن ) juga berarti 'orang dahulu' (QS. Al-Hijr [15]: 24). Ayat itu berbicara tentang kekuasaan Allah yang meliputi alam semesta. Di sini Allah menjelaskan bahwa Dia telah menjadikan sesuatu dan Dia juga yang memeliharanya. Untuk semua makhluk sudah dipersiapkan oleh-Nya sarana kehidupan. Tuhan mengatakan bahwa Dia mengetahui umat terdahulu. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## QÂDIR ( قَادِر )

Kata *qâdir* ( قَادِر ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *qâf, dâl,* dan *râ',* yang makna dasarnya adalah *batas terakhir dari sesuatu.* Bila Anda berkata *qadar* (kadarnya sedemikian), maka itu berarti Anda telah menjelaskan batas akhir dari mutunya. Kuda yang kedua kaki belakangnya dapat mencapai tempat kedua kaki depannya ketika berlari, di namai *aqdar* ( أقْدَر ), karena yang demikian itu langkah terpanjang bagi kuda. Firman Allah: *"Wa mâ qadaru Allâh haqqa qadrih* ( وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ) "yang berarti "*mereka tidak mengagungkan Allah sampai batas akhir pengagungan sesungguhnya*" (QS. Al-An'âm [6]: 91).

Dalam Al-Qur'an, kata *qâdir* ditemukan sebanyak tujuh kali, semuanya menunjuk kepada Allah swt.; lima di antaranya dalam konteks meyakinkan mereka yang ragu tentang kekuasaan dan kemampuan-Nya mencipta manusia dan membangkitkannya setelah kematian, dan masing-masing satu dalam konteks menurunkan mukjizat yang bersifat indriawi untuk membuktikan kebenaran Rasul-Nya, dan yang terakhir tentang siksa bagi yang membangkang. Ayat-ayat tersebut kesemuanya ditujukan kepada mereka yang ingkar. Perhatikanlah antara lain QS. Al-An'âm [6]: 37 dan Al-Isrâ' [17]: 99.

Bentuk jamak dari *qâdir,* dalam Al-Qur'an terdapat sebanyak lima kali dalam bentuk *qâdirûn* ( قَادِرُوْن ) dan dua kali dalam bentuk *qâdirîn* ( قَادِرِيْن ). Lima di antara yang berbentuk jamak ini, menunjuk kepada Allah dan kesemuanya dalam konteks pembicaran tentang siksa, sedang dua sisanya menunjuk manusia durhaka. (Lihat antara QS. Al-Mu'minûn [23]: 95 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 18).

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *Qâdir* atau *Qâdirûn* yang menunjuk kepada Allah, semua dikemukan dalam konteks kecamaan dan peringatan tentang kekuasan Allah kepada yang membangkang. Di sisi lain, dua ayat yang masing-masing menggunakan kata *Qâdirûn* dan *Qâdirîn* yang menunjuk kepada manusia, disandang oleh manusia-manusia durhaka, yang bermaksud menggunakan kekuasaannya untuk menindas yang lemah serta

menduga kekuasaan dan kemampuannya dapat mengalahkan kehendak dan kekuasaan Allah swt. Perhatikan kedua firman yang menggunakan kata-kata tersebut dengan pelaku manusia. (QS. Al-Qalam [68]: 25 dan QS. Yûnus [10]: 24).

Imam Ghazali menjelaskan makan *Qâdir* yang merupakan sifat Allah dengan menyatakan bahwa قُدْرَة (*qudrah* [kekuasaan]) adalah yang dengannya wujud sesuatu berdasar iradah dan ilmu-Nya, serta wujudnya (dalam kenyataan) pun sesuai dengan iradah dan ilmu itu. Tetapi Al-Ghazali mengingatkan bahwa bukanlah syarat dari kekuasaan bahwa pemiliknya pasti menghendaki. Allah kuasa untuk menghadirkan kiamat sekarang, dan seandainya Dia menghendakinya, pasti kiamat datang, tetapi kiamat belum dihadirkan-Nya, karena Dia belum menghendakinya, sebab sejak semula Dia telah menetapkan waktu kehadirannya. Allah Maha Kuasa adalah yang menciptakan segala yang wujud yang dilakukan-Nya sendiri dan tidak membutuhkan bantuan selain-Nya. Demikian Al-Ghazali.

Di sisi lain, perlu juga digarisbawahi makna kemahakuasaan-Nya itu. Sekian banyak filosof dan pakar teologi—baik dari dunia Timur maupun Barat—yang menggarisbawahi bahwa kemahakuasaan Tuhan untuk melakukan segala sesuatu adalah menyangkut sesuatu yang memang menurut tabiatnya dapat dilaksanakan. Kita dapat mengerti dan memahami bahwa Allah dapat melakukan mukjizat, tetapi benak dan logika kita, tidak dapat mengambarkan Tuhan menciptakan suatu yang mustahil. Tidak ada sesuatu yang mengandung pertentangan dalam dirinya yang dapat dimasukkan dalam wilayah kekusaan Tuhan. Memang, tidak jarang kita mendengar keberatan, khususnya dari orang kebanyakan, bila dikatakan bahwa *"Tuhan tidak dapat,"* atau *"mustahil bagi Tuhan."* Kalimat-kalimat ini terasa sangat janggal di telinga, tetapi sebenarnya demikian itulah adanya.

Prof. H. M. Rasyidi dalam bukunya *Filsafat Agama* antara lain menulis: *"Ahli-ahli agama telah lama percaya bahwa Tuhan itu terbatas oleh aturan-aturan logika. Kalau Tuhan itu tak dapat membuat satu segitiga yang jumlah sudutnya di dalam tidak merupakan 180 derajat, maka mustahil pula kalau Tuhan itu membuat makhluk yang tidak mengandung sifat-sifat kemakhlukan. Kita tidak akan pernah mendapat air yang menghilangkan dahaga, tetapi tidak dapat menenggelamkan manusia. Kita tidak dapat mempunyai api yang dapat kita pakai untuk memasak, akan tetapi tidak menghanguskan badan kita. Kita tak dapat pula mempunyai pikiran yang dapat mengetahui sesuatu, akan tetapi tidak mengandung kemungkinan diserang penyakit gila. Kalau Mahakuasa (omnipotent) berarti Tuhan dapat melakukan segala sesuatu maka sudah barang tentu dan terang bahwa Tuhan itu tidak Mahakuasa, dan problema adanya kejahatan tidak dapat dipecahkan, tetapi arti Mahakuasa seperti yang disebut ini adalah arti yang keliru."*

Kemahakuasan Allah swt. dan kebebasan-Nya melakukan segala sesuatu bukanlah berarti kekuasaan dan kebebasan-Nya memilih satu dari dua hal atau lebih, tetapi kebebasan dan kekuasan Allah adalah tidak adanya sebab selain diri-Nya sendiri yang mendorong untuk bertindak atau tidak bertindak, dan tidak ada sesuatu pun di luar diri-Nya yang dapat menghalangi kehendak-Nya.

Allah Mahakuasa, kuasa menjatuhkan sanksi dan kuasa pula melimpahkan rahmat bagi yang dikehendaki-Nya. Hukuman-Nya kepada musuh adalah keras, walau Dia Maha Pengasih. Cinta-Nya kepada yang taat amat luas, walaupun sanksi-Nya amat pedih. Dia menaklukkan siapa yang hendak mengatasi-Nya, dan Dia mengabaikan siapa pun yang mengabaikan tuntunan-Nya. Demikian *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## QADZAF ( قذف )

Kata *qadzafa* ( قَذَفَ ) adalah bentuk *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'*-nya adalah ( يَقْذِفُ ) dan *mashdar*-nya adalah *qadzfan* ( قَذْفًا ). Menurut Ibnu Faris, kata yang tersusun dari huruf *qâf, dzâl,* dan *fâ* ini memiliki makna dasar *ar-ramyu wath-tharhu* ( الرَّمْيُ وَ الطَّرْحُ = melempar, membuang). Hal senada diungkapkan oleh ulama lain, seperti Al-Ashfahani, Ibrahim Anis, dan Al-Maraghi.

Menurut Al-Ashfahani, kata tersebut menunjukkan arti *ar-ramyul ba'îd* ( الرَّمْيُ البَعِيْدُ = lemparan jauh). Bahkan, ia menambahkan, bahwa dalam penggunaannya kadangkala kata tersebut digunakan sebagai kata sifat untuk menunjukkan sesuatu yang jauh, seperti *manzilun qadzûfun wa baldatun qadzûfatun* ( مَنْزِلٌ قَذُوْفٌ وَبَلْدَةٌ قَذُوْفَةٌ ). Selain mengartikannya dengan *ar-ramyu wath-tharhu*, Al-Maraghi juga mengartikannya dengan *ar-rajmu - at-tuhmah* ( الرَّجْمُ – التُّهْمَةُ = melempar, menuduh). Arti yang terakhir (*at-tuhmah*) disebutkan dengan salah satu makna yang diberikan oleh Ibrahim Anis, yakni *takallama min ghairi tadabburin walâ ta'ammulin* ( تَكَلَّمَ مِنْ غَيْرِ تَدَبُّرٍ وَلَا تَأَمُّلٍ = berbicara tanpa menimbang dan berpikir).

Di dalam perkembangan selanjutnya, kata tersebut digunakan sebagai istilah yang berarti 'tuduhan' ( التُّهْمَةُ ) yang ditujukan kepada seorang laki-laki atau perempuan bahwa ia telah melakukan perzinahan sehingga wajib diberlakukan *had* atasnya.

Perkembangan arti kata *al-qadzfu* dari 'melempar' ( الرَّمْيُ ) menjadi 'menuduh' ( التُّهْمَةُ ) disebabkan karena adanya persamaan di antara keduanya. Melempar dan menuduh, keduanya menyakitkan orang yang menjadi sasarannya, sebagaimana dikatakan, *jarhul-lisâni kajarhil yadi* ( جَرْحُ اللِّسَانِ كَجَرْحِ الْيَدِ = luka yang disebabkan oleh lidah sama dengan luka yang disebabkan oleh tangan). Senada dengan hal ini, Al-Qurthubi menukil sebuah syair di dalam tafsirnya yang berbunyi: *ramânî bisyai'in kuntu wa wâlidî minhu barî'an* ( رَمَانِي بِشَيْءٍ كُنْتُ وَوَالِدِي مِنْهُ بَرِيْئًا = menuduhku dengan sesuatu, yang aku dan bapakku terbebas darinya).

Dalam Al-Quran, *qadzaf* dan kata lain yang seakar dengannya, terulang sebanyak 9 kali. Tiga kali di dalam bentuk *fi'l mâdhi*, yakni pada QS. Al-Ahzab [33]: 26, Thâhâ [20]: 87, dan Al-Hasyr [59]: 2; 4 kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yakni di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 8, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 18, QS. Sabâ' [34]: 48, dan 53. Selebihnya di dalam bentuk *fi'il amr* yakni di dalam QS. Thâhâ [20]: 39. Penggunaan kata-kata tersebut memuat makna yang berbeda-beda namun tetap mengacu pada makna dasar yang telah disebutkan.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 39, berkaitan dengan petunjuk Allah swt. kepada Ibu Nabi Musa ketika Firaun mengeluarkan instruksi kepada pengawalnya untuk membunuh seluruh bayi yang ada di negerinya menyusul kekhawatiran akan munculnya seseorang yang dapat menggulingkan kekuasaannya. Dalam pada itu, Allah berfirman *"masukkanlah ia ke dalam peti lalu lemparkan ia ke dalam sungai nil. Niscaya sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh Firaun musuhku dan musuhnya"*. Di dalam dua penggunaan kata *iqdzif* di dalam ayat tersebut terlihat memuat arti yang berbeda. Kata pertama berarti 'memasukkan', sedangkan kata yang kedua berarti 'melemparkan'.

Penggunaan derivasi kata tersebut dengan makna memasukkan juga diketemukan di dalam QS. Al-Ahzâb [39]: 26, dan QS. Al-Hasyr, [59]: 2. Bunyi penggalan kedua ayat tersebut sama yakni *waqadzafa fî qulûbihimur-ru'ba* ( وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ = Allah memasukkan ke dalam hati mereka perasaan takut dan khawatir). Yang pertama berkaitan dengan perang yang terjadi antara orang-orang Islam dengan golongan yang bersekutu yang mendapatkan bantuan dari ahli kitab dari kalangan Bani Quraizhah, sedangkan ayat yang kedua berkaitan dengan pengusiran orang-orang ahli kitab dari kalangan bani Nadhir. Adapun dalam arti melemparkan juga dapat diketemukan dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 18. *"bahkan kami lemparkan kebenaran di atas kebatilan"*. Hal ini berkaitan dengan ocehan-ocehan orang-orang musyrik, di mana mereka menyifati Allah dengan sifat-sifat yang tidak layak bagi-Nya. Juga dalam QS. Ash-Shâffât [37]:8. *"Mereka dilempari dari segala penjuru"* ayat ini berkaitan dengan ketidakmanpuan setan-setan mendengarkan percakapan malaikat dengan Allah swt. Kemudian, di dalam QS. Sabâ' [34]: 53, lebih tepat diartikan dengan 'menduga-duga'. *"Dan sesungguhnya mereka menduga-duga yang gaib dari tempat yang jauh."*

Derivasi kata *al-qadzfu* yang dijumpai

dalam Al-Qur'an tidak ada yang langsung menunjuk arti 'menuduh', sekalipun demikian, makna-makna yang dimuatnya masing-masing memunyai keterkaitan dengan arti dasar menuduh, sebagaimana yang telah disebutkan. Sebuah wadah, seperti peti akan terbebani dengan apa yang dimasukkan ke dalamnya. Demikian juga hati akan terbebani dengan perasaan takut, sebagaimana seseorang akan merasa terbebani dengan tuduhan yang ditujukan kepadanya. Sementara itu, menuduh dan melempar, paling tidak memunyai dua titik persamaan. Pertama, baik menuduh demikian juga melempar keduanya menyakiti sasarannya. Kedua, tuduhan pada dasarnya merupakan sesuatu yang dilemparkan dari satu tempat ke tempat yang lain. Hanya saja lemparan sifatnya kongkret, sedangkan tuduhan sifatnya abstrak.

Karena demikian eratnya keterkaitan antara 'melempar' dan 'menuduh' sehingga di dalam kasus tuduhan melakukan perzinahan di dalam Islam sebagaimana yang dikenal dengan *al-qadzf*. Al-Qur'an men-takbir-kannya dengan menggunakan kata-kata الرَّمْيُ di dalam ayat *walladzîna yarmûnal muhshanâti tsumma lam ya'tû bi arba'ati syuhadâ'* ( وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ = dan ada pun orang-orang yang menuduh wanita baik-baik telah berbuat zina, kemudian tidak dapat mendatangkan 4 orang saksi). Kata *yarmûna* ( يَرْمُونَ ) di dalam ayat tersebut di atas diartikan oleh para mufasir dengan *al-qadzf* dalam pengertian 'menuduh'. Al-Maraghi misalnya menafsirkannya dengan "laki-laki yang menuduh istri-istrinya berbuat zina." ❖ *Alimin* ❖

## QAHHÂR, AL ( الْقَهَّار )

Kata *al-Qahhâr* ( الْقَهَّار ) terambil dari akar kata *qahara* ( قَهَرَ ) yang dari segi bahasa berarti *menjinakkan, menundukkan untuk mencapai tujuannya* atau *mencegah lawan mencapai tujuannya serta merendahkannya.*

Dalam Al-Qur'an, kata *al-Qahhâr* terulang sebanyak enam kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt., dan kesemuanya juga dirangkaikan dengan kata *al-Wâhid* ( الْوَاحِد ). Ini untuk mengisyaratkan bahwa hanya Dia sendiri yang memiliki sifat ini. Kata *qâhir* ( قَاهِر ) yang seakar dengan kata *qahhâr* ( قَهَّار ) terulang dua kali, juga menunjuk kepada Allah. Sedangkan kata *qâhirûn* ( قَاهِرُون ) yang berbentuk jamak merupakan ucapan yang diabadikan Al-Qur'an dari seorang yang mengaku Tuhan, yakni Firaun.

قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ

*Firaun berkata: "Akan kita bunuh anak-anak lelaki mereka dan kita biarkan hidup perempuan-perempuan mereka, dan sesungguhnya kita qâhirûn/berkuasa penuh di atas mereka"* (QS. Al-A'râf [7]: 127).

Allah *al-Qahhâr* adalah Dia yang menjinakkan mereka yang menentang-Nya dengan jalan memaparkan bukti-bukti keesaan-Nya, dan menundukkan para pembangkang dengan kekuasan-Nya, serta mengalahkan makhluk seluruhnya dengan mencabut nyawanya. Begitu az-Zajjaj, pakar bahasa dalam karyanya *Tafsîr Asmâ' al-Husnâ*. Al-Ghazali mengartikan *al-Qahhâr* sebagai: "Yang mematahkan punggung para perkasa dari musuh-musuh-Nya dengan kematian dan penghinaan."

Pandangan-pandangan di atas, belum mencerminkan sebagian makna yang dapat dikandung oleh kata tersebut. Allah sebagai *al-Qahhâr* adalah Dia yang membungkam orang-orang kafir dengan kejelasan tanda-tanda kebesaran-Nya, menekuk lutut para pembangkang dengan kekuasaan-Nya. Menjinakkan hati para pecinta-Nya sehingga bergembira menanti di depan pintu rahmat-Nya, menundukkan panas dan dingin, menggabungkan kering dan basah, mengalahkan besi dengan api, memadamkan api dengan air, menghilangkan gelap dengan terang. Menjeritkan manusia dengan kelaparan, tidak memberdayakannya dengan tidur dan kantuk, memberinya yang dia tidak inginkan dan menghalanginya dari apa yang dia dambakan. Sungguh Maha Benar Allah yang menegaskan antara lain bahwa:

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ

*"Dia (Allah) yang menundukkan malam dan siang matahari dan bulan"* (QS. An-Nahl [16]: 12).

قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

*Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku, jika Allah menjadikan untukmu malam itu terus-menerus sampai hari Kiamat, siapakah Tuhan selain Allah yang akan mendatangkan sinar terang kepadamu? Maka apakah kamu tidak mendengar?" Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku, jika Allah menjadikan untukmu siang itu terus-menerus sampai hari Kiamat, siapakah Tuhan selain Allah yang akan mendatangkan malam kepadamu yang kamu beristirahat padanya? Maka apakah kamu tidak memperhatikan?"* (QS. Al-Qashash [28]: 71-72).

Mampukah manusia dengan kekuatan fisiknya menundukkan laut dengan ombak dan gelombang yang membahana? Kuasakah manusia dengan ilmunya menahan peredaran matahari untuk menambah secercah cahayanya? Bisakah manusia dengan teknologinya memperpanjang sesaat dari gelapnya malam? Bahkan kuda atau binatang lain yang dikendarainya? Siapa yang menundukkan itu, kalau bukan Allah swt.?

Anda boleh bertanya mengapa itu dilakukan-Nya? Salah satu jawaban yang dapat diketengahkan adalah: *"Karena ada kemaslahatan makhluk yang hendak dipenuhi-Nya, ada tujuan penciptaan yang dirancang untuk dicapai-Nya."*

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

*"Kami tidak menciptakan langit dan bumi serta apa yang berada di antara keduanya untuk bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya kecuali dengan haq (untuk tujuan yang benar) tetapi kebanyakan mereka (manusia) tidak mengetahui."* Begitu penegasan-Nya dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 38-39.

Untuk mencapai tujuan yang haq itulah Allah swt. bersifat sebagai *Qahhâr, menjinakkan, menaklukkan,* dan *memaksakan*. Langit dan bumi tidak diberinya kesempatan untuk memilih. (ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا = *Datanglah kamu berdua suka atau tidak!* (QS. Fushshilat [41]: 11). Begitu firman-Nya kepada langit dan bumi sebelum selesai proses penciptaannya.

Dia juga menundukkan dan mengendalikan manusia, walau Allah swt. memberinya kebebasan dalam batas-batas tertentu, tetapi kebebasan itu tidak mungkin membelokkan tujuan penciptaan, karena itu manusia di bawah kendali penundukan-Nya, sehingga kalau ada tindakan manusia yang hampir membelokkan tujuan penciptaan maka pasti Allah akan *"turun tangan"* mencegahnya. Perhatikanlah bagaimana manusia berupaya untuk membasmi nyamuk dengan berbagai cara, namum beberapa langkah sebelum manusia akan sampai kepada tahap pemunahannya secara total–yang dapat mengganggu tujuan penciptaan–Allah menciptakan nyamuk-nyamuk baru yang kebal terhadap "obat-obat nyamuk." Kalaupun manusia membuat lagi obat-obat baru menggantikan yang lama, Allah kembali memberi kekebalan kepada nyamuk-nyamuk agar terus mampu berkembang biak. Demikian Allah *al-Qahhâr.*

وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ

*"Dialah al-Qâhir/Yang berkuasa menundukkan, menjinakkan dan mengalahkan hamba-hamba-Nya dan Dia Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui"* (QS. Al-An'âm [6]: 18).

*Dia Maha Bijakasana* sehingga ketetapan-Nya selalu berakibat baik demi mencapai tujuan, walau terlihat atau terasa oleh yang ditimpa bahwa kebijakan itu buruk baginya secara pribadi, dan *Dia Maha Mengetahui* kadar yang tepat dari penundukannya dan siapa yang wajar menerimanya.

Kata *qâhir* yang ditemukan dua kali dalam Al-Qur'an berbeda dengan kata *Qahhâr*. Kata *qâhir* sekadar menginformasikan adanya sifat ini pada sesuatu tanpa memandang ada tidaknya yang

dijinakkan, dikalahklan, atau dipaksa, sedang *qahhâr* di samping menunjukkan berulangnya penundukan dan penjinakan, juga mengisyaratkan adanya pihak-pihak yang ditundukkan dan dijinakkan. Demikian *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## QALAM ( قَلَم )

Kata *qalam* ( قَلَم ) adalah kata benda tunggal, disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, dua kali di dalam bentuk tunggal *al-qalam* ( القَلَم ) dan dua kali bentuk jamak *aqlâm* ( أَقْلَام ).

Menurut Ibnu Faris, kata *qalam* ( قَلَم ) berarti *taswiyatu syai' 'inda baryihi wa islâhihi* ( تَسْوِيَةُ شَيْءٍ عِنْدَ بَرْيِهِ وَإِصْلَاحِهِ = samanya sesuatu ketika diruncingkan dan diperbaiki). Ibnu Manzhur menyebutkan orang-orang menulis kitab Taurat dengan *qalam* ( قَلَم ). Di dalam hal ini, penggunaan makna bahasa sejalan dengan penggunaan praktisnya.

*Qalam* ( قَلَم ) yang artinya 'alat tulis' digunakan di dalam konteks aktivitas tulis baca (QS. Al-Qalam [68]: 1). Di dalam arti 'kegiatan tulis baca', (Yang mengajar manusia dengan perantaraan *qalam* [tulis baca]) (QS. Al-'Alaq [96]: 4). *Qalam* ( قَلَم ) yang berarti 'pena' digunakan di dalam konteks menjelaskan kemahaluasan ilmu Allah (Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut [menjadi tinta], ditambahkan kepadanya tujuh laut [lagi] sesudah [kering]nya, niscaya tidak akan habis-habisnya [dituliskan] kalimat Allah) (QS. Luqmân [31]: 27).

Kata *qalam* ( قَلَم ) dapat berarti 'anak panah', digunakan dalam konteks undian untuk menentukan siapa yang akan memelihara Maryam, (Padahal kamu tidak hadir beserta mereka ketika mereka melemparkan anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam ).

Muhammad Ali Ash-Shabuni di dalam *Shafwatut-Tafâsîr* menjelaskan bahwa dengan perantaraan *qalam* (kegiatan tulis baca) manusia dapat mengetahui hal-hal yang semula tidak diketahuinya. Dengan demikian ia dapat mengubah dirinya dari kegelapan dan kebodohan menuju sinar pengetahuan. Melalui *qalam* inilah Allah menurunkan kemurahan-Nya kepada manusia.

*Al-Qalam* ( القَلَم ) menjadi nama salah satu surah Al-Qur'an, yaitu surah ke-68. Terdiri dari 52 ayat, dan termasuk surah *Makiyah.* Adapun pokok-pokok isi QS. Al-Qalam [68) adalah bahwa Nabi Muhammad saw. bukanlah orang yang gila melainkan manusia berbudi pekerti yang agung, larangan mengikuti orang-orang yang memunyai sifat-sifat tercela, kisah tentang nasib pemilik-pemilik kebun sebagai contoh orang yang tidak mau bersyukur kepada Allah, kecaman Allah kepada mereka yang ingkar dan azab yang akan menimpa mereka, dan terakhir, Al-Qur'an adalah peringatan bagi seluruh manusia. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## QAMAR ( قَمَر )

*Qamar* ( قَمَر ) adalah salah satu satelit dalam tata surya. Satelit itu mengitari bumi dan memantulkan cahaya matahari sehingga terlihat waktu malam. Dikatakan *qamar* ( قَمَر ) jika bentuknya sudah agak membulat dan cahayanya kelihatan sudah lebih terang daripada cahaya bintang-bintang. Keadaan itu biasa terjadi setelah malam ketiga pada awal setiap bulan. Jika masih berbentuk sabit, ia dinamakan *hilâl* ( هِلَال ).

Kata *qamar* ( قَمَر ) berasal dari *qamira* ( قَمِر ) yang berarti 'sangat putih'. Bulan dinamai *qamar* ( قَمَر ) karena cahayanya yang tampak keputih-

*Cahaya* al-qamar *disebut nûr karena cahaya itu tidak berasal dari dirinya, tetapi dari matahari*

putihan. Ada pula yang berpendapat bahwa kata itu berasal dari *qamara* ( قَمَرَ ) yang berarti 'menang'. Bulan dinamai *qamar* ( قَمَر ) karena cahayanya—di dalam pandangan mata telanjang—lebih terang daripada cahaya bintang-bintang.

Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut 27 kali. Semuanya di dalam bentuk *mufrad* ( مُفْرَد = tunggal), satu kali di dalam bentuk *nakirat* ( نَكِرَة = indefinite), yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 61, yang lainnya di dalam bentuk *ma'rifat* ( مَعْرِفَة = definite).

Kata *qamar* ( قَمَر ) di dalam berbagai ayat di atas secara umum dikemukakan di dalam konteks: [1) Pembicaraan tentang kekuasaan Allah swt. yang menciptakan dan mengatur peredarannya, seperti terlihat di dalam QS. Yûnus [10]: 5 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 2. [2) Pembicaraan tentang Hari Kiamat, yaitu bahwa bulan sebagaimana halnya benda-benda langit lainnya akan hancur berantakan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Qamar [54]: 1 dan QS. Al-Qiyâmah [75]: 8.

Kata *qamar* ( قَمَر ) juga diabadikan sebagai salah satu nama surah di dalam Al-Qur'an. QS. Al-Qamar terdiri atas 55 ayat, termasuk golongan surah-surah *Makkiyah*, diturunkan sesudah QS. Ath-Thâriq. Dinamai QS. Al-Qamar karena di dalamnya ada keterangan tentang terbelahnya bulan, yang oleh sementara ulama dipandang pernah terjadi sebagai mukjizat Nabi Muhammad saw., sementara oleh ulama lain dipahami baru akan terjadi pada saat kiamat nanti.

Terhadap cahaya bulan, Al-Qur'an menyebutnya dengan kata *nûr* ( نُوْر ) atau *munîr* ( مُنِيْر ), sedangkan untuk cahaya matahari digunakan kata *dhiyâ'* ( ضِيَاء ) dan *sirâj* ( سِرَاج ). Cahaya *al-qamar* disebut *nûr* karena cahaya itu tidak berasal dari dirinya, tetapi dari matahari, oleh bulan kemudian cahaya itu dipantulkan kepada benda-benda yang ada di sekitarnya, termasuk kepada bumi. Itu berbeda dengan cahaya matahari. Cahaya itu dinamai *dhiyâ'* dan *sirâj* karena bersumber dari matahari itu sendiri. Selanjutnya, cahaya bulan disebut juga *munîr* (pemberi cahaya) karena ia menerangi kegelapan bumi di waktu malam, seperti dinyatakan pada QS. Al-Furqân [25]: 61,

تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا

*(Tabârakal-ladzî ja'ala fis-samâ'i burûjan wa ja'ala fîhâ sirâjan wa qamaran munîrâ).*

*"Maha Suci Allah yang menjadikan di langit gugusan-gugusan bintang dan Dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya."*

Mengenai gerakan bulan, Al-Qur'an menjelaskan dalam beberapa ayat, antara lain pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 33,

وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

*(Wa huwal-ladzî khalaqal-laila wan-nahâra wasy-syamsa wal-qamara, kullun fî falakin yasbahûn).*

*"Dan Dialah yang telah menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan. Masing-masing dari keduanya itu beredar di dalam garis edarnya."*

Seperti juga disebut di dalam QS. Luqmân [31]: 29 dan QS. Yâsîn [36]: 39.

Dari ayat-ayat di atas diketahui bahwa gerakan benda-benda langit, khususnya matahari dan bulan, dapat diidentifikasi menjadi tiga macam gerakan, yaitu gerak rotasi (bergerak pada sumbunya), gerak edar di orbit, dan gerak perpindahan di angkasa yang luas menuju suatu tempat. Gerak jenis pertama dan kedua dinyatakan dengan kata *yasbah* ( يَسْبَح ), sedangkan yang ketiga dengan kata *yajrî* ( يَجْرِى ).

Para pakar astronomi menjelaskan bahwa bulan bergerak mengelilingi bumi. Demikian pula matahari bergerak dan beredar bersama-sama dengan planet-planet, galaksi, dan gugusan bintang mengelilingi garis edarnya.

Di dalam tafsir *Al-Marâghî* dijelaskan bahwa orang-orang Arab sebelum Islam telah mengenal istilah *manzil* ( مَنْزِل ) untuk menghitung perjalanan bulan. Mereka menetapkan 28 *manzil* lengkap dengan nama masing-masing. Hal ini berdasarkan waktu yang ditempuh bulan di

dalam mengitari bumi selama 29,5 hari. Mereka hanya menghitung 28 *manzil* karena pada dua hari yang tersisa, bulan tidak kelihatan dengan mata kepala.

Tentang implikasi bulan bagi kehidupan manusia, Al-Qur'an memaparkannya di dalam QS. Yûnus [10]: 5, QS. Al-An'âm [6]: 96, dan di dalam QS. At-Taubah [9]: 36, yang menjelaskan perhitungan waktu di sisi Allah ada 12 bulan di dalam setahun. Dengan berpedoman pada perjalanan bulan, manusia khususnya umat Islam melakukan perhitungan waktu dalam rangka pelaksanaan berbagai ibadah, seperti puasa dan haji.

Karena bulan, antara lain, diciptakan untuk mempermudah kehidupan manusia maka manusia hendaknya bersyukur kepada Allah atas karunia itu. Sebaliknya, manusia dilarang memuja bulan, seperti dinyatakan di dalam QS. Fushshilat [41]: 37,

وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

*(Wa min âyâtihî al-laili wan-nahâru wasy-syamsu wal-qamaru, lâ tasjudû lisy-syamsi wa lâ lil-qamari wasjudû lillâhil-ladzî khalaqahunna in kuntum iyyâhu ta'budûn). "Dan sebagian dari tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah malam, siang, matahari, dan bulan. Janganlah bersujud kepada matahari dan janganlah (pula) kepada bulan, tetapi bersujudlah kepada Allah Yang menciptakannya jika kamu hanya kepada-Nya saja menyembah."*

❖ *Musda Mulia* ❖

## QÂNI' ( قانع )

Kata *qâni'* ( قانع ) adalah bentuk *isim fâ'il* dari kata kerja *qana'a* ( قنع ) yang berarti 'menerima sesuatu dengan lapang dada'. *Qani'a, yaqna'u, qanâ'ah* ( قنِع يقْنَع قناعة ) berarti 'puas dan senang'. *Qana'a, yaqna'u, qanû'an* ( قنَع يقْنَع قنوعًا ) berarti 'meminta'. Kedua pengertian yang disebutkan terakhir ini, pada dasarnya dapat dikembalikan pada pengertian dasarnya sehingga kedua arti tersebut dapat dipertemukan, yakni seseorang disebut *qâni'* ( قانع ) apabila ia meminta, tetapi perilaku tersebut sama sekali tidak memperlihatkan adanya desakan, apalagi paksaan agar permintaannya dipenuhi dan ia sudah merasa cukup dan puas dengan apa yang diberikan kepadanya.

Kata tersebut kemudian mengalami perkembangan makna di dalam bentuk *aqna'a* ( أقنع ) yang berarti 'mengangkat tangan pada waktu berdoa'. Dikatakan demikian karena seorang hamba yang berdoa kepada Tuhan, menunjukkan bahwa dia butuh kepada-Nya. Pada sisi lain, seorang yang meminta apabila permintaannya diterima, akan mengangkat tangannya untuk menerima sesuatu yang diminta.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar dari huruf *qâf, nûn,* dan *'ain,* ditemukan dua kali, keduanya diungkapkan dalam bentuk *ism fâ'il*. Yang pertama diungkapkan dalam bentuk *ism fâ'il* dari kata kerja *qana'a* ( قنع ), yakni *qâni'* ( قانع ) (QS. Al-Hajj [22]: 36), sedangkan yang kedua diungkapkan dalam bentuk *ism fâ'il* dari kata kerja *aqna'a* ( أقنع ), yakni *muqni'* ( مقنع ) (QS. Ibrâhîm [14]: 43).

Kata *al-qâni'* ( القانع ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 36) disebut dalam konteks penyembelihan binatang korban dan pembagian dagingnya kepada orang-orang yang membutuhkan, yakni mereka yang dianggap sebagai *al-qâni'* ( القانع ) dan *al-mu'tar* ( المعتر ). Kalangan mufasir berbeda pendapat tentang makna *al-qâni'* ( القانع ) dan *al-mu'tar* ( المعتر ) di dalam ayat ini. Sebagian berpendapat bahwa *al-qâni'* ( القانع ) adalah orang yang rela dengan apa yang ada padanya dan tidak meminta-minta, sedangkan *al-mu'tar* ( المعتر ) ialah orang yang meminta, dan ada pula yang berpendapat sebaliknya. Meskipun begitu penggunaan kata *al-qâni'* ( القانع ), berkaitan dengan kefakiran, seperti dikemukakan oleh Ath-Thabathabai bahwa *al-qâni'* ( القانع ) mengandung pengertian orang yang fakir yang merasa puas dan cukup dengan apa yang diberikan kepadanya, baik dia meminta maupun tidak.

Sementara pakar, seperti Muhammad Al-Bahi, mengemukakan bahwa *qana'ah* positif pada hakikatnya baru terpenuhi apabila seseorang

telah berusaha semaksimal mungkin, kemudian memperoleh hasil usaha tersebut, lalu menyerahkannya ke pihak lain karena telah merasa puas dengan apa yang dimiliki sebelumnya. Ini berarti bahwa kata *qâni'* dapat tertuju kepada yang fakir maupun kepada yang berkecukupan.

Sementara itu kata *al-muqni'* ( الْمُقْنِع ) di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 43 disebut dalam konteks peringatan keras kepada orang-orang zalim berikut siksaan yang disiapkan bagi mereka di hari akhirat. Dijelaskan pula bahwa di akhirat nanti, mereka akan datang bergegas seraya mengangkat kepalanya dalam keadaan terhina. Dengan begitu, kata *al-muqni'* ( الْمُقْنِع ) menunjukkan pengertian 'mengangkat dan menengadahkan kepala', sebagai tanda penyesalan dan memohon ampunan dari Tuhan agar dibebaskan dari siksaan. Hal tersebut juga memberikan pengertian bahwa mereka tidak mungkin terhindar dari siksaan sehingga mereka pun harus menerima apa yang telah ditetapkan Allah atasnya. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## QÂNIT ( قَانِت )

Kata *qânit* adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) dari *qanata – yaqnutu – qunûtan* ( قَنَتَ-يَقْنُتُ-قُنُوْتًا ). Di dalam berbagai bentuknya, baik dalam bentuk kata kerja maupun kata benda, kata itu disebut 13 kali, terdapat di dalam 8 surah [3 surah *makkiyah* dan 5 surah *madaniyah*).

Menurut para ahli bahasa Arab, kata ini berasal dari akar kata yang menunjuk kepada 'taat dan berbuat baik dalam beragama'. Lebih lanjut Ibrahim Al-Anbari (pengarang *al-mausû'atul-qur'âniah*) menjelaskan bahwa kata ini mengalami perkembangan sehingga juga bermakna 'khusuk', 'doa di dalam shalat', 'memanjangkan shalat', dan 'berdiri serta tunduk'. Yang bermakna 'taat' misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 43:

يَـٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ

*"Hai Maryam taatlah kepada Tuhanmu."*

Kata *uqnitî* ( أُقْنُتِى ) pada ayat ini berarti 'taat' yang merupakan bentuk perintah dan anjuran terhadap Maryam untuk senantiasa melaksanakan perintah Allah sebagaimana halnya orang-orang yang taat sebelumnya. Sedangkan yang bermakna khusuk terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 238, yang merupakan perintah Allah untuk senantiasa khusuk di dalam shalat. Ayat ini sesuai dengan pernyataan Zaid bin Arqam,

كُنَّا نَتَكَلَّمُ فى الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْن فَأُمِرْنَا بِالسُّكُوْتِ وَنُهِيْنَا عَنِ الكَلَامِ فَامْسَكْنَا عَنِ الْكَلَامِ

*(Kunnâ natakallamu fish-shalâti hattâ nazala qauluhû ta'âlâ waqûmû lillâhi qânitîn fa'umirnâ bis-sukûti wanuhîna 'anil-kalâmi fa'amsaknâ 'anil-kalâmi).*

*"Kami berbicara ketika shalat, sehingga turunlah ayat ( وَقُومُوا لِلّٰهِ قَـٰنِتِينَ = berdirilah untuk Allah di dalam shalatmu dengan khusyuk."...*maka kita pun diperintahkan untuk berdiam, dan dilarang untuk berbicara, sehingga kita pun menahan diri dari berbicara...

Berdasarkan *asbâbun-nuzûl* ayat di atas dapat dipahami makna *qânitîn* tersebut; yakni khusyuk di dalam shalat.

Adapun yang bermakna 'berdoa sambil berdiri' sebagaimana yang terdapat di dalam hadits Rasulullah saw.:

رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ص.م. أَنَّهُ قَنَتَ شَهْرًا فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ

*(Ruwiya 'anin-nabiyyi saw. 'annahû qanata syahran fî shalâtish-shubhi ba'dar-rukû').*

*"Diriwayatkan dari Rasulullah saw. sesungguhnya ia kunut selama sebulan pada waktu shalat shubuh sesudah ruku."*

Abu Ubaid menjelaskan bahwa yang dimaksud kata *qanata* di sini bermakna qunut (berdiri sambil berdoa di dalam shalat shubuh sesudah ruku.

Ibnu Sîdah menjelaskan bahwa kata *qunut* itu pada hakikatnya bermakna *ath-thâ'ah* (taat), kemudian berkembang dan diidentikkan dengan berdiri ketika shalat, baik shalat shubuh atau shalat witir. Ibrahim Al-Anbari di dalam *Al-Mausû'atul-Qur'âniyah* menyebutkan bahwa kata *qanata* sinonim dengan kata *thâ'ah* ( طَاعَة ) yang juga bermakna taat dan tunduk. Maksudnya taat terhadap apa yang diperintahkan oleh Allah swt.

serta tunduk sesuai dengan aturan dan hukum-hukum Allah swt., sebagaimana yang ada di dalam QS. Al-Baqarah, [2]: 116 dan QS. Ar-Rûm [30]: 26: "apa yang ada di langit dan di bumi adalah kepunyaan Allah, semuanya tunduk kepada-Nya". ❖ *Murni Badru* ❖

## QANÛTH ( قُنُوْط )

Kata *qanûth* ( قُنُوْط ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu ق (*qâf*) – ن (*nûn*) - ط (*thâ'*). Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut menunjuk pada makna 'putus asa terhadap sesuatu', 'keputusasaan terhadap hal-hal yang baik', atau menunjuk pada 'putus asa yang berat'. Adapun Ar-Raghib Al-Ashfahani mengemukakan, bahwa arti *qanûth* ( قُنُوْط ) adalah putus asa dari kebaikan. Sedangkan menurut Az-Zamakhsyari, *qanûth* ( قُنُوْط ) adalah 'depresi' yang dialami seseorang sebagai akibat dari keputusasaan dan secara khusus berarti 'keputusasaan dari karunia dan kasih sayang-Nya'

Di dalam Al-Qur'an kata *qanûth* ( قُنُوْط ) dan segala bentuk derivasinya disebut 6 kali, yaitu di dalam QS. Fushshilat [41]: 49 dalam bentuk *qanûth* ( قُنُوْط ) itu sendiri, dalam QS. Al-Hijr [15]: 55 dengan bentuk *qânithîn* ( قانِطِين ), dan 56 dalam bentuk *yaqnath* ( يَقْنَطُ ), dalam QS. Ar-Rûm [30]: 36 dengan bentuk *yaqnathûn* ( يَقْنَطُون ), dalam QS. Az-Zumar [39]: 53 dengan bentuk *taqnathû* ( تَقْنَطُوا ), serta dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 28 dengan *qanathû* ( قَنَطُوا ).

Kata *qanûth* ( قُنُوْط ) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 55 dan *yaqnath* ( يَقْنَطُ ) dalam ayat 56 dari surah yang sama berkaitan dengan kisah Nabi Ibrahim ketika malaikat datang memberi kabar gembira kepadanya karena ia bakal dikaruniai seorang putra yang selama ini dia dambakan; namun, sampai tua belum juga dapat. Hal itu membuat Nabi Ibrahim mempertanyakan bagaimana dia bisa mendapat anak padahal usianya sudah tua sekali, maka malaikat mengingatkan kepadanya agar ia tidak putus asa dari rahmat Allah, kemudian Ibrahim menjawab bahwa pertanyaan itu bukan karena putus asa, lalu dia menegaskan bahwa tidak ada yang putus asa dari rahmat Allah kecuali orang-orang yang sesat.

Kemudian, kata *yaqnathûn* ( يَقْنَطُون ) dalam QS. Ar-Rûm [30]: 36 dan *qanûth* ( قُنُوْط ) QS. Fushshilat [41]: 49 berkaitan dengan salah satu sifat manusia yang tercela, yaitu bila mendapat rahmat, dia terlalu gembira dan bangga terhadap orang lain, tetapi jika dia mendapat hal yang tidak menyenangkan maka ia cepat putus asa. Lebih lanjut, Al-Hasan mengatakan bahwa yang disebut putus asa di dalam ayat itu adalah meninggalkan kewajiban-kewajiban terhadap Allah secara sembunyi-sembunyi atau pada saat orang tidak melihatnya. Ayat itu menurut mufasir, ditujukan kepada orang-orang kafir, karena sifat demikian bukanlah sifat orang-orang Mukmin.

Di dalam QS. Az-Zumar [39]: 53, kata *taqnathû* ( تَقْنَطُوا ) berkaitan dengan orang-orang yang telah berbuat dosa, baik orang-orang kafir maupun yang lainnya. Mereka diseru agar segera bertobat dan tidak putus asa atas dosa-dosanya karena Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Di dalam sebuah riwayat dari Ibnu Abbas, dikatakan bahwa sekelompok orang-orang musyrik menghadap kepada Nabi atau mengirim utusan kepadanya dan mengatakan bahwa apa yang diserukan Nabi adalah baik. Namun, mereka bertanya, masih adakah kemungkinan dosa mereka yang telah banyak membunuh orang dan banyak berzina dapat diampuni oleh Allah?, atas pertanyaan tersebut maka turunlah ayat itu. Riwayat yang semakna menurut Al-Qurthubi, diriwayatkan oleh Bukhari. Riwayat yang lain yang juga dari Ibnu Abbas mengatakan, ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang Mekkah yang menyangka Muhammad mengatakan bahwa orang yang telah menyekutukan Allah dan telah membunuh orang yang diharamkan Allah membunuhnya, tidak akan diampuni oleh Allah lalu mereka mengatakan, bagaimana kita masuk Islam dan berhijrah padahal kita telah menyekutukan Allah dan membunuh orang yang diharamkan Allah membunuhnya, lalu turunlah ayat itu, dan masih banyak riwayat lain berkenaan dengan ayat itu;

namun, semuanya berkenaan dengan orang-orang yang telah melakukan dosa dan mengkhawatirkan dosanya itu tidak akan diampuni oleh Allah sehingga ayat ini memberi harapan kepada orang-orang tersebut dan menyerunya untuk segera bertobat serta melarangnya berputus asa karena Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 28, kata *qanathû* ( قَنَطُوا ) dikemukakan berkaitan dengan salah satu nikmat Allah, yaitu menurunkan hujan setelah manusia putus asa daripadanya. Menurut Muqatil ayat itu turun setelah hujan tidak turun selama tujuh tahun yang membuat manusia saat itu putus asa.

❖ *Muhammad Wardah Aqil, M. Galib Matola* ❖

## QARÂR ( قَرَار )

Kata *qarâr* ( قَرَار ) berasal dari *qarra – yaqirru* ( قَرَّ – يَقِرُّ ). Kata itu bersama berbagai bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an disebut 38 kali, di antaranya di dalam QS. Al-Furqân [25]: 74, QS. Âli 'Imrân [3]: 81, QS. Al-Qashash [28]: 13, dan QS. Al-A'râf [7]: 143.

*Qarra* ( قَرَّ ) berarti 'kokoh tertancap di tempatnya', bagaikan kokohnya batu karang dari semua terpaan ombak yang menghantamnya. Dengan ungkapan lain, ia akan mantap di tempatnya atau mantap dengan pendapatnya meskipun banyak tantangan dan rintangan yang menghalanginya.

Lebih jauh pengertian 'kokoh dan mantap' tersebut melahirkan aneka ragam makna, di antaranya 'pengakuan', 'permata hati', dan 'cemerlang'. Paling tidak, ada lima pengertian/makna yang berbeda untuk kata tersebut sesuai dengan bentuknya bila dihubungkan dengan konteks pembicaraan.

1. Pernyataan (QS. Al-Baqarah [2]: 84, QS. Âli 'Imrân [3]: 81, dan lain-lain). Di dalam ayat pertama dikemukakan bahwa Bani Israil menyatakan/berjanji tidak akan mengusir saudaranya dari kampung halamannya, tetapi ternyata mereka melanggarnya. Pengertian ayat ini sebenarnya bisa dikembalikan pada pengertian asalnya, yakni mereka secara pasti, kokoh pendirian, menyatakan tidak akan mengusir saudaranya untuk selamanya meskipun ada kesalahan dan kekurangan yang mereka temukan dari saudara mereka tersebut.
2. Melekat dengan mantap dan kokoh (QS. Al-Hajj [22]: 5 dan QS. Al-A'râf [7]: 143). Di dalam ayat pertama dikemukakan bahwa Allah menciptakan manusia tahap demi tahap, sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna; Allah menjadikannya melekat dengan kokoh, *nuqirru* ( نُقِرُّ = Kami kokohkan). Kondisi melekat dan menempelnya janin dengan kokoh di dalam rahim seorang ibu menggambarkan betapa ia akan senantiasa tetap pada posisinya meskipun ibu yang mengandung tersebut melakukan berbagai kegiatan di dalam berbagai kondisi yang dialaminya. Ayat kedua tentang kisah Musa yang ingin melihat Allah, lalu Allah menjelaskan,

   وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا

   (*Wa lâkin unzhur ilâl-jabal fa in istaqarra makânahû fasaufa tarânî, fa lammâ tajallâ Rabbuhû lil-jabali ja'alahû dakkan wa kharra Mûsâ sha'iqâ).*

   *"Lihatlah bukit itu, bila bukit itu kokoh di tempatnya (tidak bergerak) niscaya kamu akan bisa melihat-Ku. Tatkala Allah menampakkan keagungan dan kemahakuasaan-Nya, gunung tersebut hancur luluh dan Nabi Musa pun jatuh pingsan."*
3. Tenteram dan aman, QS. Thâhâ [20]: 40, QS. Al-Qashash [28]: 13, QS. Al-Ahzâb [33]: 51, dan lain-lain. Di dalam dua ayat pertama digambarkan bahwa agar hati ibu Musa tenteram, Allah mengembalikan Musa kepadanya (agar ibunya sendiri yang menyusuinya) meskipun orang lain, termasuk Firaun, tidak mengetahui bahwa yang menyusuinya adalah ibu Musa sendiri. Kemudian, pada ayat terakhir dikemukakan tata cara Rasul di dalam bergaul dengan istri-istrinya sehingga hati para istri Rasulullah

merasa tenteram dan tenang.

4. Pengertian tenteram dan aman ini sejalan dengan mantap dan kokoh, pengertian asal kata *qarra* ( قَرَّ ), karena orang yang merasakan ketenteraman dan keamanan akan berada di tempatnya dengan kokoh, tidak ada yang dapat mengusik dan mengganggunya sehingga ia tidak berminat untuk pindah ke tempat lain.
5. *Qurrah* ( قُرَّة ) bermakna 'permata hati' yang menyejukkan serta memberikan kedamaian hati bila dipandang. (QS. Al-Furqân [25]: 74, QS. Al-Qashash [28]: 9, QS. As-Sajadah [32]: 17, dan lain-lain). Di dalam ayat tersebut digambarkan betapa tenteram dan sejuknya batin seseorang di kala memperoleh pasangan dan anak-anak yang saleh. Demikian juga dengan berbagai kenikmatan yang diberikan oleh Allah. Kondisi menyejukkan tersebut membuat seseorang hanya melihat/melirik pada pasangan dan anak-anaknya sehingga tidak merasa perlu melihat pasangan atau anak orang lain. Di sisi lain, karena anak memberikan kesejukan hati maka seorang ayah/ibu akan merasakan bahwa dia lebih memunyai perhatian pada anaknya daripada orang lain meskipun sebenarnya orang lain memberikan perhatian yang besar padanya. Demikian juga kelak kenikmatan yang diberikan oleh Allah di surga. Orang tidak akan merasa iri hati terhadap kenikmatan yang diterima oleh orang lain.
6. *Qarra, Qawârîr* ( قَرَّ – قَوَارِيْر ), bermakna 'kaca yang cemerlang dan tembus pandang', (QS. Al-Insân [76]: 15 dan 16 serta QS. An-Naml [27]: 14). Ayat pertama dan kedua menggambarkan bentuk bejana yang terdapat di akhirat kelak yang terbuat dari perak yang bening sehingga tembus pandang. Sementara itu, ayat ketiga menggambarkan betapa indahnya istana Nabi Sulaiman as. yang terbuat dari kaca yang tembus pandang dan indah. Sewaktu Ratu Saba' memasukinya, ia menduga bahwa di dalam istana itu ada kolam besar sehingga dia menyingsingkan pakaiannya dan betisnya kelihatan.

Kandungan makna *qawârîr* ( قَوَارِيْر ) pun sebenarnya bisa dikembalikan pada pengertian aslinya, yakni pandangan seseorang baik terhadap bejana yang tembus pandang itu maupun istana Nabi Sulaiman, tidak berpaling pada yang lain meskipun ada suara atau orang yang memengaruhinya. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## QÂRI'AH ( قَارِعَة )

Kata *al-qâri'ah* ( القَارِعَة ) merupakan *ism fâ'il* dari *qara'a – yaqra'u – qar'an* ( قَرَعَ – يَقْرَعُ – قَرْعًا ). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut lima kali, tersebar di dalam tiga surah (dua surah *Makiyah* dan satu surah *Madaniyah*) dan lima ayat.

Al-Ashfahani dan Ibnu Faris menyebutkan bahwa makna umum dari *qara'a* adalah *dharaba* ( ضَرَبَ = memukul). *Al-qâri'ah* juga berarti 'kiamat'. Dinamakan demikian karena kiamat itu memukul dan menimpa manusia dengan huru-haranya.

*Al-Qâri'ah* adalah salah satu nama surah Al-Qur'an, yang terdapat pada urutan ke-101 setelah QS. Al-'Âdiyât [100). Hubungan antara QS. Al-'Âdiyât dengan QS. Al-Qâri'ah adalah bahwa pada QS. Al-'Âdiyât Allah menjelaskan sifat-sifat buruk manusia, kebangkitan mereka, dan pembalasan kepada mereka, serta ditutup dengan penyebutan Hari Kiamat, sedangkan pada QS. Al-Qâri'ah memberi penjelasan tentang Hari Kiamat itu.

Hari Kiamat yang dinamakan *al-qâri'ah* terdapat pada QS. Al-Hâqqah [69]: 4 serta QS. Al-Qâri'ah [101]: 1, 2, dan 3.

Firman Allah di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 3, *wa mâ adrâka mal-qâri'ah* ( وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ = tahukah kamu, apakah Hari Kiamat itu?) Menurut Ar-Razi, ayat ini menunjukkan bahwa manusia tidak tahu sama sekali tentang Hari Kiamat itu. Dengan adanya pengabaran dari Allah, berarti ini merupakan ilmu tambahan bagi manusia karena kita hanya bisa memahami berbagai bentuk pukulan-pukulan biasa, tetapi ini menunjukkan sesuatu yang lebih dahsyat daripada perkiraan manusia.

Allah memberi gambaran tentang keadaan umum yang meliputi seluruh ciptaan Allah pada saat terjadinya Hari Kiamat itu; dijelaskan pada ayat selanjutnya bahwa manusia seperti anai-anai yang bertebaran, dan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan. Gambaran itu tersebut di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 4 dan 5,

يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ

*(Yauma yakûnun-nâsu kal-farâsyil-mabtsûts wa takûnul-jibâlu kal-'ihnil-manfûsy).*

Al-Qurthubî menjelaskan bahwa pada Hari Kiamat itu manusia seperti anai-anai yang berjatuhan dekat api atau lampu. Gunung-gunung seperti bulu yang bisa terembus dan hilang.

Ulama tafsir sepakat *al-qâri'ah* sebagai salah satu nama dari nama-nama Hari Kiamat seperti *Al-Hâqqah* ( الحَاقَّة ), *Ash-Shâkhkhah* ( الصَّاخَّة ), *Ath-Thâmmah* ( الطَّامَّة ), dan *Al-Ghâsyiyah* ( الغَاشِيَة ). Akan tetapi, mereka berbeda tentang sebab penamaannya. Mereka berpendapat bahwa (1) pada Hari Kiamat ada teriakan yang amat keras sehingga mematikan semua makhluk kecuali Israfil, (2) bangunan yang tinggi ataupun yang rendah saling berbenturan, (3) kiamat mengguncangkan manusia, akibat terbelahnya langit, bertabrakannya matahari dan bulan, meledaknya gunung-gunung, dan sebagainya, dan (4) kiamat memukul musuh Allah dengan siksaan.

Dapatlah disimpulkan bahwa kosakata *al-qâri'ah* yang disebut lima kali, pada umumnya digunakan Al-Qur'an untuk merujuk pada Hari Kiamat, kecuali pada satu ayat yang dipahami dengan arti bencana. Dengan demikian, Al-Qur'an pada dasarnya menggunakan kosakata ini sesuai dengan makna umumnya, yaitu memukul, karena Hari Kiamat memukul dan menghancurkan apa saja. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## QÂRÛN ( قَارُوْن )

*Qârûn* ( قَارُوْن ) adalah nama seseorang yang disebut di dalam Al-Qur'an sebagai orang yang kaya dan tamak. Kekayaan dan ketamakan membuat ia sombong, congkak, dan durhaka kepada Allah. Oleh karena itu, ia menjadi lambang bagi kedurhakaan kepada Allah.

Di dalam Al-Qur'an, nama *Qârûn* disebut pada empat tempat, yakni pada QS. Al-Qashash [28]: 76 dan 79, QS. Al-'Ankabût [29]: 39, dan QS. Ghâfir [40]: 24.

Ayat-ayat Al-Qur'an memberi keterangan bahwa *Qârûn* termasuk umat Nabi Musa as. Beberapa riwayat menyebutkan, bahwa *Qârûn* adalah saudara sepupu (anak paman) Nabi Musa as. Nama lengkapnya adalah Qârûn bin Yushar bin Qâhis bin Lawi bin Ya'qub as.; sedangkan Nabi Musa adalah Musa bin Imran bin Qâhis. Dengan demikian, Yushar, ayah kandung *Qârûn*, adalah saudara seibu bapak dengan 'Imrân, ayah kandung Nabi Musa. Pendapat seperti ini juga dikemukakan oleh Ibnu Ishak. Itu berbeda dengan ulama lain yang mengatakan bahwa *Qârûn* adalah anak dari adik kandung ibu Musa.

*Qârûn* bersama dengan umat Musa hidup tertindas di bawah kekuasaan Firaun. Akan tetapi, berkat ketekunannya dalam berusaha, ia diberi Allah rezeki yang berlimpah sehingga ia menjadi orang yang terkaya di kalangan Bani Israil. Al-Qur'an melukiskan kekayaan *Qârûn* yang demikian banyaknya sehingga kunci gudang-gudang tempat penyimpanan hartanya berat diangkat oleh sejumlah orang yang kuat, sebagaimana tersebut pada QS. Al-Qashash [28]: 76:

إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ

*(Inna Qârûna kâna min qaumi Mûsa fabaghâ 'alaihim wa âtainâhu minal-kunûzi mâ inna mafâtihahû latanû'u bil-'ushbati ulil-quwwati idz qâla lahû qaumuhû lâ tafrah innallâha lâ yuhibbul-farihîn).*

*"Sesungguhnya Qârûn adalah termasuk kaum Musa; maka, ia berlaku aniaya terhadap mereka. Kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh*

*sejumlah orang yang kuat-kuat. [Ingatlah] ketika kaumnya berkata kepadanya, 'Janganlah kamu terlalu bangga; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri.'"*

Kekayaan yang melimpah membuat ia menjadi manusia yang sombong dan congkak yang lupa pada masa lalunya. Kawan-kawannya seiman mencoba menasihatinya agar jangan terlena oleh kekayaan dan hendaknya bersyukur kepada yang memberinya dengan menggunakan sebagian kekayaan itu untuk kebaikan sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadanya (QS. Al-Qashash [28]: 77). Akan tetapi, *Qârûn* tidak mendengarkan nasihat-nasihat itu. Bahkan, ia menolak jika dikatakan kekayaannya adalah anugerah Allah kepadanya. Ia mengatakan bahwa kekayaannya datang karena ilmu pengetahuan yang dimilikinya (QS. Al-Qashash [28]: 78).

Dengan memakai pakaian dan perhiasan yang megah ia keluar menuju khalayak ramai memamerkan kekayaannya. Orang-orang yang melihatnya berkata, "Alangkah bahagianya jika aku memperoleh kekayaan seperti kekayaan yang dimiliki *Qârûn*, sungguh dia beruntung." (QS. Al-Qashash [28]: 79). Akan tetapi, orang-orang yang berilmu pengetahuan berkata, "Celakalah kamu, pahala yang diberikan Allah jauh lebih baik bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh." (QS. Al-Qashash [28]: 80).

Allah memerintahkan Nabi Musa untuk mengumpulkan zakat dari orang-orang kaya untuk dibagi-bagikan kepada orang-orang yang fakir. Perintah ini disampaikan pula kepada *Qârûn*. Namun, *Qârûn* tidak mengindahkan perintah itu. Bahkan, ia menuduh Musa sebagai orang yang rakus harta.

Akhirnya, Nabi Musa menyerahkan urusan itu kepada Allah sambil berdoa, "Kiranya orang banyak yang telah beriman tidak disesatkan oleh ucapan-ucapan *Qârûn* dan oleh harta kekayaan dunia". Allah menerima doa tersebut dengan menurunkan siksaan kepada *Qârûn*. Tanah tempat ia berpijak lalu merekah serta berlubang di dalam. Akibatnya, ia terbenam ke dalam tanah yang merekah tersebut dan kemudian bertaut seperti sediakala. Lebih dari itu, bukan hanya *Qârûn* saja yang terbenam, melainkan seluruh harta yang membuat ia pongah dan sombong itu juga ikut ditelan bumi tanpa seorang pun yang menolongnya. Sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 81, *"Lalu ia dan rumahnya Kami benamkan ke dalam tanah. Ia tidak mempunyai golongan yang akan menolongnya selain Allah, dan tidak dapat menolong dirinya sendiri"*.

Kisah *Qârûn* ini disebutkan di dalam Al-Qur'an sebagai gambaran dari nasib dan akibat orang kaya yang menyombongkan kekayaannya. Ia tidak mau menggunakan untuk kepentingan bersama dan melupakan, bahkan mengingkari bahwa kekayaan itu adalah pinjaman dari Allah dan memunyai fungsi sosial.

❖ *Hasan Zaini, Muhammadiyah Amin* ❖

## QARYAH ( قَرْيَة )

Kata *qaryah* atau *qiryah* ( قِرْيَة ) merupakan kata benda *mufrad* (tunggal), dan bentuk jamaknya adalah *qurâ* ( قُرًى ) atau *qirâ* ( قِرًى ). Kata ini diambil dari kata kerja *qarâ* ( قَرَى ), *yaqrîy* ( يَقْرِي ), *mashdar*-nya *qiran* ( قِرًى ) dan *qaryan* ( قَرْيًا ), yang berarti *jama'a* ( جَمَعَ = berkumpul), seperti kalimat *qara'tul-mâ'a fil-haudhi* ( قَرَيْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ = saya mengumpulkan air di dalam satu wadah). Adapun bentuk pelakunya adalah *al-qârî* ( الْقَارِي ) yang berarti *sâkinul-qaryah* ( سَاكِنُ الْقَرْيَةِ = penduduk negeri) dan orang yang dinisbahkan kepada *qaryah* dinamakan *qarawî* ( قَرَوِيّ ) dan *qarayi* ( قَرَيِي = orang desa/kampung).

Secara bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *qaf, ra'* dan *ya'* menunjukkan arti *jam'un wajtimâ'un* ( جَمْعٌ وَاجْتِمَاعٌ = kumpulan dan perkumpulan). Kata *qaryah* itu diartikan negeri karena manusia berkumpul di dalamnya atau *lijtimâ'in-nâsi fihâ* ( لِاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيْهَا ). Menurut Ismail Ibrahim, *qaryah* adalah *Baldatun dûnal-madînati aghlabu sâkinihâ minal-fallâhîn war-ru'ât* ( بَلْدَةٌ دُوْنَ الْمَدِيْنَةِ أَغْلَبُ سَاكِنِيهَا مِنَ الْفَلَّاحِيْنَ وَالرُّعَاةِ = kampung, bukan kota, yang mayoritas penduduknya terdiri dari petani dan pengembala ternak). Menurut Abduh dan Al-Maraghi *qaryah* ialah:

مُجْتَمَعُ النَّاسِ وَ مَسْكَنُ النَّمْلِ ثُمَّ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهَا فِي الْبِلَادِ الصَّغِيْرَةِ

*(Mujtama'un-nâsi wa maskanun-naml, tsumma ghuliba isti'mâluhâ fil-bilâdish-shaghîrah).*

*"kumpulan manusia atau tempat tinggal semut, dan kemudian dipergunakan untuk suatu negeri yang kecil."*

Dan menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, *qaryah* adalah

اسمٌ لِلمَوْضِعِ الَّذِى يَجْتَمِعُ فِيْهِ النَّاسُ وَلِلنَّاسِ جَمِيْعًا وَيُسْتَعْمَلُ فِى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

*(Ismun lil maudhi'illadzî yajtami'u fihin-nâs wa lin-nâs jamî'an wa yusta'malu fî kulli wâhidin minhumâ).*

*"nama suatu tempat yang di dalamnya berkumpul manusia, serta kumpulan manusia, dan dapat dipergunakan untuk keduanya."*

Mayoritas pakar Tafsir, menurut Al-Ashfahani, berpendapat bahwa *qaryah* secara umum berarti *ahl al-qaryah* ( أَهْلُ الْقَرْيَةِ = penduduk negeri), seperti pada QS. Yusuf [12]: 86 Allah berfirman,

وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ

*(Was'alil-qaryah allatî kunnâ fîhâ wal-'îrallatî aqbalnâ fîhâ wainnâ lashâdiqûn).*

*Dan tanyalah penduduk negeri yang kami berada di situ, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar).*

Sebagian lainnya berpendapat dengan sekelompok penduduknya, Seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ [21]: 74 Allah berfirman,

وَلُوطًا ءَاتَيْنَـٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَـٰسِقِينَ

*(Wa Lûthan âtainâhu hukman wa 'ilman wa najjainâhu minal-qaryatillatî kânat ta'malul-khabâits innahum kânû qaumu su'in fâsiqîn).*

*"Dan kepada Luth, Kami telah berikan hikmah dan ilmu, dan telah Kami selamatkan dia dari [azab yang telah menimpa sekelompok penduduk] kota yang mengerjakan perbuatan keji. Sesungguhnya mereka adalah kaum yang jahat lagi fasik."*

Dan ada pula yang menunjuk ke kota tertentu, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 58,

وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا

*(Wa idz qulnâ udkhulû hadzihil-qaryata fa kulû minhâ haitsu syi'tum raghadan wadkhulûl-bâba sujjadan).*

*"Dan ingatlah, ketika Kami berfirman: "Masuklah kamu ke negeri ini (Bait al-Maqdis/Yerusalem), dan makanlah dari hasil buminya, yang banyak lagi enak di mana yang engkau sukai, dan masukilah pintu gerbangnya sambil bersujud."*

Bagi Ar-Razi, kata *qaryah* ( قَرْيَة ) tidak menunjuk kepada isi kampung/negeri (*'ainihâ/* عَيْنِهَا ) itu sendiri, melainkan berdasar informasi dari ulama terdahulu, seperti Qatadah, Ar-Rabi', dan Abu Muslim Al-Ashfahani, kata *qaryah* pada QS. Al-Baqarah [2]: 58 di atas yang artinya Baitul-Maqdis (Yerusalem).

Di dalam Al-Qur'an, kata *qaryah* dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam 56 ayat. 37 ayat mengunakan kata ini dalam bentuk *mufrad, al-qaryah* ( الْقَرْيَة ), satu ayat dalam bentuk kata *mutsannâ, al-qaryatain* ( الْقَرْيَتَيْنِ ), dan 18 ayat dalam bentuk *jamak, al-qura* ( الْقُرَى ).

Kata *qaryah*, bila dikaitkan dengan kata lain, maknanya berdasarkan kaitannya itu. Artinya, di dalam ayat itu, di samping *qaryah*, terdapat kata lain seperti *ahl* ( أَهْلٌ ) atau *qaum* ( قَوْمٌ ) yang menunjukkan arti *qaryah* tersebut. *Qaryah* dikaitkan dengan *ahl* berarti penduduk seperti QS. Al-A'râf [7]: 94:

وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ

*(Wa mâ arsalnâ fî qaryatin min nabiyyin illâ akhadznâ ahlahâ bil-ba'sâ'i wadh-dharrâ'i la'allahum yadhdharra'ûn).*

*"Kami tidaklah mengutus seseorang nabi pun kepada suatu negeri, (lalu penduduknya mendustakan nabi itu), melainkan Kami timpakan kepada penduduknya kesempitan dan penderitaan supaya mereka tunduk dengan merendahkan diri."*

Ia dikaitkan dengan kata *qaum* yang berarti

sekelompok (kaum) dari penduduk, terdapat di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 11:

وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ

*(Wa kam qashamnâ min qaryatin kânat zhâlimatan wa ansya'nâ ba'dahâ qauman âkharîn).*
*"Dan berapa banyaknya [sekelompok penduduk] negeri yang zalim yang telah Kami binasakan, dan Kami adakan sesudah mereka itu sekelompok kaum yang lain."*

Dengan demikian, kata *qaryah* yang ditafsirkan dengan penduduk negeri/kota terdapat di dalam 33 ayat, sekelompok kaum di dalam 11 ayat, dan nama kota atau negeri di dalam 18 ayat dari ayat-ayat Al-Qur'an.

Bentuk mutsanna *qaryah* adalah *al-qaryatain* ( الْقَرْيَتَيْنِ = dua kampung), terdapat pada QS. Al-Zukhruf [43]: 31 yang berbunyi:

وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ

*(Wa qâlû lawlâ nuzzila hadzâ al-qur'ân 'alâ rajulin min al-qaryatain 'azhîm).*
*Dan mereka berkata: "Mengapa Al-Qur'an ini tidak diturunkan kepada seorang [tokoh] besar dari salah satu dua negeri).*

Ulama Tafsir sepakat menafsirkannya dengan kota Mekkah dan kota Thaif. Ayat ini mengemukakan tentang keingkaran orang kafir Quraisy terhadap Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Mereka menyatakan bahwa sesungguhnya derajat dan misi risalah itu tergantung kepada derajat kehormatan diri seseorang. Maka, seharusnya Al-Qur'an, di dalam pandangan mereka, diturunkan kepada orang terhormat yang memunyai harta kekayaan yang banyak dan pangkat yang tinggi, seperti Al-Walid bin Al-Mughirah Al-Makhzumi dari kota Mekkah yang terkenal dengan gelar *raihanah quraisy* dan 'Urwah bin Mas'ud Ats-Tsaqafi dari kota Thaif. Adapun Muhammad bukan termasuk di dalam kategori orang kaya dan berpangkat. Ayat ini merupakan bantahan Allah terhadap pandangan mereka itu.

Adapun bentuk *jamak qaryah* adalah *al-qurâ* ( القُرَى ) yang terdapat di dalam 18 ayat di dalam Al-Qur'an. Ayat yang menggunakan kata *al-qurâ* di dalamnya mengambarkan perbuatan negatif yang dilakukan oleh penduduk suatu negeri. Enam ayat di antaranya menyatakan kezaliman penduduknya sehingga Allah menurunkan azab kepada mereka. Allah menyifati mereka dengan *ghâfilûn* ( غَافِلُوْنَ = lalai), *nâ'imûn* ( نَائِمُوْنَ = tidur), *yal'abûn* ( يَلْعَبُوْنَ = bermain) dan *zhâlimûn* ( ظَالِمُوْنَ = aniaya) untuk mengambarkan kezaliman tersebut, seperti QS. Al-Kahfi [18]: 59

وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا

*(Wa tilkal qurâ ahlaknâhum lammâ zhâlamû wa ja'alnâ limahlikihim mau'idâ).*
*dan [penduduk] negeri itu telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zalim, dan telah Kami tetapkan waktu tertentu bagi kebinasaan mereka).*

Selanjutnya, terdapat ayat yang menyatakan bahwa Allah tidak berbuat zalim dengan membinasakan dan menghancurkan suatu negeri sedang penduduknya adalah orang-orang yang berbuat kebaikan, seperti QS. Hûd [11]: 117,

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ

*(Wamâ kâna rabbuka liyuhlikal-qurâ bizhulmin wa ahluhâ mushlihûn).*
*"Dan Tuhanmu sekali-kali tidak akan membinasakan negeri secara zalim, sedang penduduknya orang-orang berbuat kebaikan."*

Di dalam Al-Qur'an, terdapat pula kata *ummul-qurâ* ( أُمُّ القُرَى = ibu negeri) pada QS. Al-An'âm [6]: 92 dan Asy-Syûrâ [42]: 7 yang berbunyi:

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا

*(Wa kadzalika auhainâ ilaika qur'ânan 'arabiyan litundzira ummal-qurâ wa man haulahâ).*
*"Demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) Al-Qur'an di dalam bahasa Arab supaya kamu memberi peringatan kepada Ibu negeri dan penduduk sekelilingnya."*

Ulama Tafsir sepakat menafsirkan kata *ummul-qura* dengan kota Mekkah. Dinamakan demikian, karena sesungguhnya kota Mekkah merupakan kiblat penduduk seluruh negeri, dan ia merupakan tempat atau rumah Allah pertama yang dibangun untuk manusia. Kota Mekah adalah tempat berkumpulnya manusia saat ibadah haji, sebagaimana berkumpulnya anak-anak untuk mengagungkan ibunya. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## QASHASH ( قَصَص )

Kata *qashash* ( قَصَص ) adalah bentuk jamak dari kata *qishshah* ( قِصَّة ). Kata itu berasal dari kata kerja *qashsha - yaqushshu* ( قَصَّ - يَقُصُّ ). Kata *qashash* ( قَصَص ) dan kata lain yang seakar dengannya, di dalam Al-Qur'an tersebut 30 kali; di antaranya dalam bentuk kata benda sebanyak enam kali dan kata kerja sebanyak 20 kali.

Dalam pengertian bahasa, *qishshah* ( قِصَّة ) berarti 'mengikuti jejak', dan *qashash* bentuk jamak dari *qishshah*, berarti 'jejak'. Demikian Al-Ashfahani menjelaskan. *Qashash* juga dapat berarti 'berita yang bersifat kronologis', disampaikan tahap demi tahap. Menurut Zahran di dalam *Qashash Al-Qur'ân*, *qishshah* adalah mengurai kejadian-kejadian dan menyampaikannya tahap demi tahap. Tujuan *qishshah*, kata Asy-Sya'rawi, adalah untuk *i'tibâr* ( اِعْتِبَار = pelajaran) dalam rangka memantapkan ide-ide yang diamanatkan di dalam Al-Qur'an.

*Qishshah* yang digunakan untuk menyampaikan cerita yang benar-benar terjadi pada masa lalu disebut *wâqi'iyyah* ( وَاقِعِيَّة ), seperti *qishshah* Nabi Isa as. dan Nabi Musa as. (QS. Âli 'Imrân [3]: 62, QS. Al-A'râf [7]: 176, QS. Yûsuf [12]: 3, dan QS. Al-Qashash [28]: 25). Di dalam bentuk kata kerja *qishshah* digunakan dengan arti 'menceritakan' atau 'menjelaskan', seperti *qishshah* umat terdahulu (QS. An-Nahl [16]: 118). Misalnya, penjelasan bahwa Allah adalah pemberi keputusan yang paling baik (QS. Al-An'âm [6]: 130):

يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَٰفِرِينَ

*(Yâ ma'syaral jinni wal insi alam ya'tikum rusulun minkum yaqushshûna 'alaîkum âyâtî wa yundzirûnakum liqâ'a yaumikum hâdzâ, qâlû syahidnâ 'alâ anfusinâ wa gharrathumul hayâtud dunyâ wa syahidû 'alâ anfusihim annahum kânû kâfirîn).*

*Hai golongan jin dan manusia, apakah belum datang kepadamu rasul-rasul dari golongan kamu sendiri, yang menyampaikan kepadamu ayat-ayat-Ku dan memberi peringatan kepadamu terhadap pertemuanmu dengan hari ini? Mereka berkata, "Kami menjadi saksi atas diri kami sendiri." Kehidupan dunia telah menipu mereka dan mereka menjadi saksi atas diri mereka sendiri bahwa mereka adalah orang-orang yang kafir.*

Dalam bentuk perintah (*fi'l amr*), kata itu berarti perintah untuk mengikuti apa yang diceritakan, seperti perintah ibu Musa agar membuntuti Musa (QS. Al-Qashash [28]: 11). Di dalam bentuk jamak, *qashâsh* artinya jejak semula, seperti kata Musa kepada pembantunya, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 64:

ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا

*(Dzâlika mâ kunnâ nabghi fartaddâ 'alâ âtsârihimâ qashashâ).*

*"Itulah tempat yang kita cari, lalu keduanya kembali mengikuti jejak mereka semula."*

Dalam bentuk dan makna lain, *al-qishâsh* artinya 'pembalasan yang sama'. Apabila dilihat dari makna bahasa, sesungguhnya pembalasan yang mereka terima, akibat dari jejak atau perbuatan mereka semula. Karena itu, pembalasan ini nilainya setimpal dari perbuatan yang dilakukan semula, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Namun, *qishâsh* tidak dilakukan, apabila ahli waris korban memaafkannya dengan kompensasi membayar *diyah* (ganti rugi) yang wajar (*ma'rûf*) bagi pelaku pidana. Tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 45: *Faman tashaddaqa bihî fahua kaffâratun lah* ( فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ = Barangsiapa

yang melepaskan [hak qisas]-nya maka melepaskan hak itu [menjadi] penebus dosa baginya.

Al-Qur'an menggunakan *qashash* ( قَصَص ) sebagai salah satu cara menyampaikan pesan atau pelajaran kepada pembacanya.

Cara penuturan *qashash* ( قَصَص ) ada yang ditunjukkan nama tempat dan tokoh pelakunya serta gambaran peristiwanya, seperti kisah Musa as. dan Firaun (QS. Thâhâ [20]: 78). Kadangkala kisah hanya disebut peristiwanya tanpa ditunjukkan tempat pelakunya. Ini karena kisah di dalam Al-Qur'an dimaksudkan untuk menarik pelajaran darinya, bukan untuk menguraikan sejarah kejadiannya.

Menurut satu riwayat QS. Al-Qashash [28] disebut juga surah Musa, karena di dalam surah ini termuat kisah Musa as. yang paling lengkap. Surah ini termasuk surah *Makkiyyah,* terdiri dari 88 ayat, 1.441 kalimat dan 5.800 huruf.

Substansi pesan QS. Al-Qashash [28] mengenai pemikiran tentang kebenaran dan kebatilan, sikap menundukkan diri dengan menentang, kisah pertempuran antara tentara Tuhan dengan tentara setan seperti Firaun si pembangkang itu, dan Qarun yang materialistis. Surah ini diawali dengan cerita keangkuhan Firaun dan ulahnya di muka bumi, dilanjutkan dengan kelahiran Musa as. dengan perjuangannya sebagai nabi dan rasul dalam rangka menyebarkan tauhid. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## QASWARAH ( قَسْوَرَة )

Kata *qaswarah* berasal dari kata *qasara – yaqsiru – qasran* ( قَسَرَ – يَقْسِرُ – قَسْرًا ). Kata *qasara* berakar dari huruf *qâf* ( قَاف ), *sîn* ( سِين ) dan *râ'* ( رَاء ), yang berarti 'menaklukklan' atau 'memaksa'. Kata *qaswarah* ( قَسْوَرَة ) sendiri ditemukan beberapa arti, yakni 'singa', 'pemburu', 'penembak jitu', dan 'awal kegelapan malam'. Keempat arti ini dapat menjadi penakluk-penakluk sesuatu. Ada pula yang mengartikan kata *qaswarah* dengan *'mu'zhamul-lail'* ( مُعْظَمُ اللَّيْل = sebagian besar waktu malam); dan ada pula yang mengartikan *'al-qaswar wal-qaswarah'* ( اَلْقَسْوَر وَالْقَسْوَرَة = anak muda yang kuat serta pemberani).

Kata *qaswarah* ( قَسْوَرَة ) disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 51, *Farrat min qaswarah* ( فَرَّتْ مِن قَسْوَرَة = Lari daripada singa). Nuwaihi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata *qaswarah* di dalam ayat ini adalah 'pemburu' karena menurutnya, "Di padang pasir Arabia tidak atau jarang sekali ditemukan singa". Pendapat ini berbeda dengan pendapat Sayyid Quthub yang mengemukakan di dalam tafsirnya, *Fî Zhilâlil Qur'ân,* "Berlarinya keledai liar ke berbagai penjuru pada saat mendengar singa mengaum merupakan pemandangan yang dikenal oleh orang-orang Arab. Manusia yang diibaratkan dengan keledai yang berbuat demikian keadaanya sungguh menggelikan".

Mengomentari kedua pendapat di atas, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa masalah perumpamaan bukannya terletak pada ada atau tidaknya apa yang diumpamakan itu di dalam kenyataan masyarakat. Di dalam bahasa Arab, begitu pula di dalam Al-Qur'an, cukup banyak perumpamaan yang wujudnya tidak dikenal, tetapi dapat dipahami oleh pendengarnya atas dasar imajinasi, yang di dalam pembahasan kesusastraan dikenal dengan istilah *"Tasybîh Takhyîlî"* ( تَشْبِيه تَخْيِيلِي ). Misalnya, firman Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 31, yang mengabadikan ucapan wanita-wanita terhadap Nabi Yusuf, *"...Hâsya lil-lâhi mâ hâdzâ basyaran in hâdzâ illâ malakun karîm"* ( .. حَـٰشَ لِلَّهِ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ = ..."Mahasempurna Allah, ini bukankah manusia. Sesungguhnya ini tidak lain hanyalah malaikat yang mulia"). Demikian pula, di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 65, yang memberikan perumpamaan pohon *Zaqqum* (satu pohon di neraka), *"Thal'uhâ ka annahû ru'ûsusy-syayâthîn"* ( طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ = Mayang (buah)nya seperti kepala setan-setan). Kedua hal ini,—"malaikat" dan "kepala setan"—jelas tidak diketahui bentuknya oleh pembaca atau pendengar ayat-ayat tersebut, namun dijadikan perumpamaan. Jadi, kalaupun "singa" tidak dikenal adanya di padang pasir Arabia itu bukan berarti perumpamaan tersebut tidak mereka

pahami. Atas dasar ini, M. Quraish Shihab cenderung menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *qaswarah* adalah singa.

Al-Maraghi merujuk kepada pendapat Sa'id bin Jabir, Ikrimah, dan Mujahid yang menegaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *qaswarah* adalah orang-orang yang memanah untuk berburu. Dengan begitu, Al-Maraghi menafsirkan ayat di atas adalah bahwa orang-orang musyrik (Quraisy), dalam menjauh dari Nabi Muhammad saw. bagai keledai liar yang lari dari para pemanah yang melempar (melepas)kan panah serta mengejarnya untuk memburu dan menangkapnya. Di sini terdapat isyarat bahwa sekalipun mereka seharusnya menerima dakwah Nabi dan mengambil pelajaran dari apa yang disampaikannya, tetapi mereka mudah berpaling daripadanya tanpa alasan yang jelas. Oleh karena itu, keberpalingan mereka dari Al-Qur'an dan mendengar nasihat-nasihat yang ada di dalamnya; bahkan, pelarian diri mereka daripadanya, diibaratkan keledai-keledai liar yang lari sekencang-kencangnya karena terkejut, di samping terdapat pula penghinaan dan persaksian atas kebodohan mereka.

Menurut Hamka, "keledai liar yang terkejut, lari dari singa"—ayat yang dikaji ini—adalah perumpamaan yang sangat tepat. Keledai yang karena takutnya akan diterkam singa, ia menggelinjang atau berjingkrak-jingkrak lari, biarpun tali pengikatnya akan putus. Walaupun singa itu masih jauh, namun keledai masih berlari dengan sekencang-kencangnya karena takutnya bertemu dengan singa. Betapapun diusahakan menghambatnya, ia tidak akan terhambat, dan terus berlari. Demikian perumpamaan yang dibuatkan oleh Allah tentang perangai kaum Quraisy pada waktu Nabi saw. mulai menyampaikan dakwahnya. Mereka begitu takut dan menyingkir karena tidak ingin kebiasaan-kebiasaan yang mereka terima dari nenek moyangnya diubah serta dicela. Mengingat, penyembahan mereka kepada berhala telah mendarah daging.

Dari kajian tersebut, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan *qaswarah* ( قَسْوَرَة ) yang terdapat di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 51 di atas adalah 'singa'. Pengertian ini jelas adanya bila dikaitkan dengan ayat sebelumnya, yang menjelaskan tentang keledai liar yang terkejut, (dan kemudian) lari dari singa. Larinya keledai dari singa diumpamakan dengan larinya kaum Quraisy dari dakwah Nabi saw. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## QAUM ( قَوْم )

Kata *qaum* ( قَوْم ) pada asalnya berarti kelompok laki-laki (tanpa wanita). Akan tetapi, kemudian di dalam penggunaan pada umumnya, kata itu menunjukkan kelompok manusia yang berada pada suatu tempat baik laki-laki maupun perempuan.

Kata *qaum* ( قَوْم ) seasal dengan kata *qâma – yaqûmu – qiyâman* ( قَامَ – يَقُوْمُ – قِيَامًا )yang berarti 'berdiri'. Kata itu bisa juga berarti 'memelihara sesuatu agar tetap ada', misalnya *qiyâmush shalâh* ( قِيَامُ الصَّلَاة ) berarti 'memelihara agar shalat tetap dilaksanakan'; 'berdiri' atau 'memelihara' baik atas pilihan sendiri ataupun atas paksaan. Atas pilihan sendiri seperti pada QS. Âli 'Imrân [3]: 191 dan atas suruhan orang lain seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 135. Kalau kata *dzurriyyah* ( ذُرِّيَّة ), *âli* ( آل ), dan *ahl* ( أَهْل ) menunjukkan sekelompok manusia yang ada ikatan darah, *qaum* ( قَوْم ) merupakan kelompok manusia yang berdiri atau terpelihara kesatuan hubungannya dan kesatuan tempat keberadaan kaum itu.

Penggunaan kata *qaum* ( قَوْم ) untuk menunjuk kelompok laki-laki saja tanpa ada perempuan ditemukan pada QS. Al-Hujurât [49]: 11,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ

*(Yâ ayyuhâl-ladzîna âmanû lâ yaskhar qaumun min qaumin 'asâ an yakûnû khairan minhum wa lâ nisâ'un min nisâ'in 'asâ an yakunna khairan minhunna).*

*"Hai orang-orang yang beriman janganlah suatu kaum (laki-laki) mengolok-olokkan kaum (laki-laki) yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olokkan) lebih*

*baik daripada mereka (yang mengolok-olokkan) dan jangan pula wanita-wanita (mengolok-olokkan) wanita lain (karena) boleh jadi wanita (yang diperolok-olokkan) lebih baik daripada wanita (yang mengolok-olokkan)."*

Pada ayat tersebut dipisahkan kata *qaum* ( قَوْم ) dengan *nisâ'* ( نِسَاء ). Maka, kata *qaum* diartikan sebagai 'kelompok laki-laki' saja.

Tidak ada penjelasan di dalam literatur kebahasaan berapa jumlah minimal kelompok orang sehingga bisa disebut *qaum,* tetapi jika melihat konteks pembicaraan, ditunjukkan jumlah yang banyak, berupa suku atau komunitas manusia yang menempati suatu kampung; bahkan, menunjuk kepada suatu bangsa.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 383 kata *qaum* yang menunjukkan kelompok manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Penggunaan kata *qaum* tersebut di dalam pengertian yang netral, tidak mengandung konotasi positif atau negatif. Penunjukkan kata *qaum* kepada yang positif atau negatif tergantung kepada kata yang mendampinginya (di-*idhâfah*-kan). Misalnya *qaum yûqinûn* ( قَوْمٌ يُوْقِنُوْنَ = orang-orang yang yakin akan kebenaran dari Allah) pada QS. Al-Baqarah [2]: 118, QS. Al-Mâ'idah [5]: 50, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 4 dan 20, serta sebagainya; *qaum ya'qilûn* ( قَوْم يَعْقِلُوْنَ = orang-orang yang berakal) pada QS. Al-Baqarah [2]: 164 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 4; *qaum ya'lamûn* ( قَوْم يَعْلَمُوْنَ = orang-orang yang mengetahui) pada QS. Al-Baqarah [2]: 230; *qaum shâlihûn* ( قَوْم صَالِحُوْنَ = orang-orang yang saleh) pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 84; *qaum yafqahûn* ( قَوْم يَفْقَهُوْنَ = orang-orang yang pandai) pada QS. Al-An'âm [6]: 98; dan *qaum yu'minûn* ( قَوْم يُؤْمِنُوْنَ = orang-orang yang beriman) pada QS. Al-An'âm [6]: 99.

Yang mengandung konotasi negatif misalnya *al-qaum al-kâfirûn* ( القَوْمُ الكَافِرُوْنَ = orang-orang kafir) pada QS. Al-Baqarah [2]: 250, 264, 286, QS. Âli 'Imrân [3]: 140 dan sebagainya; *al-qaum azh-zhâlimûn* ( القَوْمُ الظَّالِمُوْنَ = orang-orang yang aniaya) pada QS. Al-Mâidah [5]: 51, QS. Al-An'âm [6]: 47, 68, 144, dan sebagainya.

Ada juga kata *qaum* yang menunjuk pada *ummat* ( أُمَّة ) yang diseru para Nabi. Misalnya *qaum Hûd* ( قَوْم هُوْد ) pada QS. Hûd [11]: 60, *qaum Lûth* ( قَوْم لُوْط ) pada QS. Hûd [11]: 70 dan 74, *qaum Nûh* ( قَوْم نُوْح ) pada QS. Hûd [11]: 89, dan sebagainya.

❖ *Atjeng A. Kusairi* ❖

## QAWÂ'ID ( قَوَاعِد )

Kata *qawâ'id* ( قَوَاعِد ) adalah bentuk jamak dari kata *qâ'id* ( قَاعِد ) dan *qâ'idah* ( قَاعِدَة ), bentuk *ism fâ'il* dari *qa'ada – yaq'udu – qu'ûdan* ( قَعَدَ - يَقْعُدُ - قُعُوْدًا ) yang berarti 'duduk'. Sebagai istilah, kata *qâ'idah* dan *qawâ'id* berarti *asâs* ( أَسَاس = dasar), seperti dasar atau fondasi bangunan, *adh-dhâbith* ( الضَّابِط ) atau *al-amr al-kullî* ( الأَمْر الكُلِّي = keseluruhan) yang mencakup semua *juz'iyyât* ( جُزْئِيَّات = satuan-satuan), seperti *qawâ'id al-fiqh* ( قَوَاعِد الفِقْه ). Kata *qâ'idah* bila di-*nisbah*-kan kepada perempuan, berarti 'perempuan yang sudah putus dari haid, dari anak, dan dari perkawinan'. Kata lain yang seasal dengan *qawâ'id* ialah *al-qu'âd* ( القُعَاد ), berarti 'penyakit yang membuat seseorang duduk, tidak bisa berdiri', *al-qa'adah* ( القَعَدَة ), berarti 'orang yang tidak bisa maju berperang'. Sejalan dengan itu, ada bulan dinamakan bulan Zulqaidah, karena pada bulan itu orang duduk (tidak mengadakan perjalanan dan tidak berperang). *Al-qi'dah* ( القِعْدَة ) berarti 'ukuran tempat duduk yang diambil seseorang', *al-qu'dah* ( القُعْدَة ) berarti 'sesuatu yang banyak diduduki dan kendaraan yang sering digunakan oleh penggembala untuk membawa perbekalan atau barang, seperti kuda dan keledai'. *Al-qu'dah* juga berarti 'banyak duduk'. *Al-Qa'adî* ( القَعَدِي ) adalah 'orang yang berpendapat seperti pendapat sekte Qa'ad dari golongan Khawarij', *al-qâ'id* ( القَاعِد ) berarti 'pengawal' (*al-hâfizh*, الحَافِظ ).

Kata *qawâ'id* di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 127; QS. An-Nahl [16]: 26 dan QS. An-Nûr [24]: 60. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* kata itu disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 168 dan QS. At-Taubah [9]: 90. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 7 kali. Di dalam bentuk *fi'l amr* disebut tiga kali. Di dalam bentuk *mashdar* disebut empat kali. Di dalam bentuk *ism fâ'il* disebut delapan kali, dan di dalam bentuk *ism makân* disebut empat kali.

Kata *qawâ'id* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 127 berkaitan dengan kisah Nabi Ibrâhîm dan

putranya, Ismâ'îl, yang membangun dasar-dasar Baitullah. Ketika itu mereka berdoa, semoga Tuhan menerima amal mereka. Ayat tersebut berbunyi

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ

*(Wa idz yarfa'u Ibrâhîm al-qawâ'ida minal baiti wa Ismâ'îl rabbanâ taqabbal minnâ).*

*"Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdo'a), "Ya Tuhan kami terimalah dari kami (amalan kami)."*

Kata *qawâ'id* di dalam QS. An-Nahl [16]: 26 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai orang-orang yang berbuat makar. Ayat tersebut adalah

قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

*(Qad makaral-ladzîna min qablihim fa atallâhu bun'yânahum minal-qawâ'idi fakharra 'alaihimus-saqfu min fauqihim wa atâhumul-'adzâbu min haitsu lâ yasy'urûn).*

*"Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mengadakan makar maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap (rumah itu) jatuh menimpa mereka dari atas, dan datanglah azab itu kepada mereka dari tempat yang tidak mereka sadari."*

Kata *qawâ'id* di dalam QS. An-Nûr [24]: 60 berkaitan dengan masalah perempuan-perempuan tua yang telah berhenti dari haid dan mengandung, yang tiada ingin kawin lagi. Atas mereka tidak ada dosa bila menanggalkan pakaian luar mereka dengan tidak bermaksud menampakkan perhiasan. Ayat tersebut berbunyi:

وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّـٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَـٰتٍ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*(Wal-qawâ'idu minan-nisâ' al-lâtî lâ yarjûna nikâhan falaisa 'alaihinna junâhun an yadha'na tsiyâbahunna ghaira mutabarrijâtin bi zînah wa an yasta'fifna khairun lahunna wallâhu samî'un 'alîm).*

*"Perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."* ❖ Hasan Zaini ❖

## QAWIYY ( قَوِيّ )

Kata *qawiy* ( قَوِيّ ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *qâf, waw,* dan *yâ'*. Maknanya berkisar pada dua hal yang bertolak belakang. Pertama, *keras, kuat,* atau antonim *lemah,* dan yang kedua lawan dari makna di atas, juga berarti *sedikit kebaikannya*. Kekuatan yang dimaksud dapat wujud dalam badan atau kalbu manusia, dapat juga wujud dari luar manusia, misalnya bantuan pihak lain yang melahirkan kekuatan, atau bahkan bantuan Allah swt. sehingga makhluk yang dianugerahi-Nya mendapat kekuatan.

Dalam Al-Qur'an, kata *qawiy* terulang sebanyak sebelas kali, sembilan di antaranya menyifati Allah swt., sedang dua lainnya, masing-masing menyifati manusia, dalam hal ini Nabi Musa as. dan jin Ifrit yang merupakan pengikut Nabi Sulaiman as. Tujuh ayat yang menyifati Allah dengan sifat *Qawiy* digandengkan dengan sifat *'Azîz* ( عَزِيز ), dua lainnya dirangkaikan dengan شَدِيدُ العِقَاب (*Syadîd al-'iqâb* [Maha Pedih siksa-Nya]). Secara umum dapat dikatakan bahwa sifat *Qawiy* atau Maha Kuat yang disandang Allah swt. dipaparkan Al-Qur'an dalam konteks menghadapi para pembangkang. Perhatikan firman-Nya:

وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ

*"Siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang, (dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu serta orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya, sedang Allah mengetahuinya"* (QS. Al-Anfâl [8]: 60).

Meraih kekuatan—seperti pesan ayat di atas—bukan untuk menganiaya, tidak juga untuk memusnahkan, tetapi sekadar untuk "menggentarkan", karena penggunaan kekuatan sebaiknya dihindari, dan kalau pun digunakan, maka itu digunakan dalam batas untuk menggentarkan *"musuh Allah dan musuhmu serta orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya."*

Perhatikan juga QS. Hûd [11]: 66; Al-Hajj [22]: 74; Al-Anfâl [8]: 52, dan lain-lain.

Allah *al-Qawiy* adalah Dia yang sempurna kekuatan-Nya. Dalam genggaman tangan-Nya segala kekuatan, dan Dia pula yang menganugerahkan kekuatan kepada makhluk-makhluk-Nya dalam tingkat yang berbeda-beda.

Kekuatan makhluk tidak langgeng, juga suatu ketika melemah, dan pada saat yang lain dapat kuat kembali, kemudian lemah lagi. (QS. Ar-Rûm [30]: 54).

Malaikat Jibril sekali disifati Allah dengan firman-Nya: ( ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ = *Yang memunyai kekuatan di sisi Pemilik* Arsy *Yang Maha Mulia"* (QS. At-Takwîr [81]: 20). Di kali lain dinyatakan-Nya bahwa malaikat pembawa wahyu itu adalah: "شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ (*Syadîd al-Quwâ* [*yang sangat kukuh kekuatan-kekuatannya*])" (QS. An-Najm [53]: 5). Ayat at-Takwîr berbicara tentang malaikat Jibril di sisi Allah. Kekuatannya di sana—di tengah para malaikat yang dekat kepada Allah—relatif tidak sekuat jika dibandingkan dengan kekuatannya di tengah-tengah manusia di bumi ini. Karena itu ketika menguraikan kekuatan-Nya saat membawa wahyu kepada Nabi Muhammad saw., Allah menggunakan bentuk jamak untuk melukiskan kekuatannya dan disertai lagi dengan kata *syadîd* ( شَدِيد [sangat kukuh]).

Manusia juga demikian, di satu tempat boleh jadi dia merasa kuat, tetapi jika dibanding dengan manusia atau makhluk lain dia dapat menjadi lemah. Kemudian betapapun besar kekuatan yang mereka miliki, mereka tidak akan sanggup melemahkan Allah swt. Begitulah kekuatan yang dibagikan Allah swt. kepada makhluk-Nya. *Wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## QAWWÂMÛN ( قَوَّامُوْنَ )

Kata *qawwâmûn* ( قَوَّامُوْنَ ) adalah bentuk jamak dari *qawwâm* ( قَوَّام ). Sedang *qawwâm* adalah bentuk *mubâlaghah* (superlatif) dari *qâ'im*. Secara bahasa, *qawwâm* ( قَوَّام ) mengandung makna dasar, antara lain: 'tegak', 'lurus', 'betul', dan 'adil'.

Makna itu kemudian berkembang menjadi 'memimpin' seperti terkandung di dalam QS. An-Nisâ' [4]:135. Hal itu boleh jadi karena sikap benar, lurus, atau adil itu erat sekali kaitannya dengan tugas kepemimpinan dari seorang pemimpin, mulai dari kepemimpinan di dalam rumah tangga sampai kepada kepemimpinan bangsa dan negara. Kemudian, sifat benar, lurus, dan adil itu tidak hanya dimiliki di dalam diri seorang pemimpin, tetapi juga harus ditegakkannya, sehingga keadilan dan supremasi hukum benar-benar terwujud di dalam masyarakat.

Sementara itu, Ar-Razi menjelaskan pula, bahwa kata *qawwâm* mengandung makna 'melaksanakan sesuatu pekerjaan dengan sungguh-sungguh'. Hampir senada dengan pendapat Ar-Razi, Al-Qurthubi menjelaskan pula bahwa kata *qawwâm* mengandung makna 'kesiapan melaksanakan sesuatu dengan penuh perhatian dan kesungguhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *qawwâmûn* ( قَوَّامُوْنَ ) ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34. Menurut Rasyid Ridha, kata *qawwâmûn* tersebut mengandung makna, antara lain: *Al-ḥimâyah* ( الحِمَايَة = penjagaan), *ar-ri'âyah* ( الرِّعَايَة = pengayoman), *Al-kifâyah* ( الكِفَايَة = pencukupan), dan *Al-wilâyah* ( الوِلَايَة = kepemimpinan). Ayat ini berkaitan dengan kepemimpinan laki-laki/suami terhadap istrinya di dalam konteks kehidupan rumah tangga, sedangkan kepemim-pinan itu tidak boleh bersifat otoriter atau memaksakan kehendak sendiri.

Kewajiban memimpin, melindungi, dan memelihara istri tersebut didasarkan pada pertimbangan bahwa laki-laki itu diberi kelebihan berupa kekuatan fisik dan pikiran atau daya intelektualitasnya. Selain itu, laki-laki pula yang berkewajiban memberikan belanja (nafkah)

kepada istrinya, sebagaimana tercermin di dalam ayat selanjutnya.

Selain itu, kita juga mendapatkan kata *qawwâmûn* ( قَوَّامُوْنَ ) dengan sedikit perubahan pada harakatnya, yaitu *qawwâmîn* ( قَوَّامِيْنَ ) dua kali; ***pertama*** di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 135; dan ***kedua,*** di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 8. Kedua ayat yang disebutkan terakhir ini, menurut Al-Qurthubi, berkaitan dengan penegakan kesaksian dan bersikap adil di dalamnya, meskipun persaksian itu menyangkut diri sendiri. Pendapat senada juga dikemukakan Ath-Thabari.

❖ *Ahmad Kosasih* ❖

## QAYYIMAH ( قَيِّمَة )

Kata *qayyimah* ( قَيِّمَة ) adalah kata sifat. Kata itu di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Bayyinah [98]: 3 dan 5. Bersama kata lain yang seakar dengan kata itu disebut 659 kali, di antaranya di dalam bentuk *qayyûm* ( قَيُّوْم ) disebut tiga kali, *al-qayyim* ( القَيِّم ) atau *qayyimâ* ( قَيِّمًا ) disebut lima kali.

Asal kata *qayyimah* atau *qayyûm* adalah *qâma* ( قَامَ ) yang berarti 'tegak' atau 'terus menerus dan tetap'. Kata *qayyimah* secara bahasa berarti 'tegak lurus'. Menurut Al-Ashfahani, kata *qayyimah* berarti 'tetap', 'menegakkan urusan kehidupan' dan 'kepulangan' manusia. Apabila *qayyimah* menjadi sifat kata *dîn* ( دِيْن ), digunakan di dalam konteks menjelaskan agama yang bertujuan menegakkan keadilan. Kata *qayyûm* berarti memelihara. Kata itu digunakan sebagai asma Allah; artinya 'senantiasa berdiri sendiri di dalam memelihara urusan makhluk-Nya', meliputi menjadikan, memberi rezeki, dan mengatur segala kemungkinannya. Kata Qatadah, *al-Qayyûm* artinya kesendirian Allah mengurus makhluk-Nya meliputi ajal, amal, dan rezekinya. Di dalam bentuk *aqâma – yuqîmu* ( يُقِيْمُ - أَقَامَ ), kata itu digunakan di dalam konteks shalat. Artinya, memelihara secara terus-menerus dan menegakkannya. Al-Qurthubi menjelaskan kata *yuqîmûn ash shalâh* ( يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ) artinya 'menunaikan shalat dengan memenuhi rukun, syarat, dan sunahnya secara sempurna menurut ketentuan waktunya'.

Kata *qayyimah* yang digunakan untuk menyifati kitab atau di dalam bentuk jamak *kutub* ( كُتُب ) artinya 'lurus', seperti di dalam QS. Al-Bayyinah [98]: 3, *Fîhâ kutubun qayyimah* ( فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ = di dalamnya terdapat [isi] kitab-kitab yang lurus). Sejalan dengan penggunaannya sebagai sifat *dîn,* berarti agama yang lurus, sebagaimana tersebut pada QS. Al-Bayyinah [98]: 5, *Wa dzâlika dînul-qayyimah* ( وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ = dan yang demikian itulah agama yang lurus). Kedua kata *qayyimah* tersebut pada hakikatnya sama karena agama Allah dasar dan ajarannya adalah kitab yang diturunkan oleh Allah kepada hamba-Nya melalui rasul-Nya (seperti dikemukakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 36, QS. Yûsuf [12]: 40, QS. Ar-Rûm [30]: 30, dan QS. Al-Kahfi [18]: 2). Lebih dari itu, di dalam kitab Allah terdapat hukum-hukum agama yang lurus. Hukum-hukum tersebut menjelaskan hal-hal yang benar (hak) dan yang salah (batil). Selain itu, kitab Allah juga menjelaskan penerapan hukum yang termaktub di dalam Al-Qur'an.

Kata *al-qayyimah* di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 30 memberi penjelasan tentang fitrah manusia, yaitu manusia diciptakan Allah dengan fitrah beragama tauhid. Ayat tersebut berbunyi, *lâ tabdîla li khalqillâhi dzâlikad-dînul qayyim* ( لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ = Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus).

Kata *qawâmâ* ( قَوَامًا ) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 67 menjelaskan sifat hamba Allah yang mendapat kemuliaan. Ciri-ciri tingkah laku hamba tersebut adalah apabila membelanjakan harta tidak berlebih-lebihan, tidak kikir, tetapi pola hidupnya sederhana. Ayat tersebut berbunyi:

وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا

*(Wal-ladzîna idzâ anfaqû lam yusrifû wa lam yaqturû wa kâna baina dzâlika qawâmâ).*

*"Dan orang-orang yang apabila membelanjakan [harta], mereka tidak berlebih-lebihan, dan tidak [pula] kikir, dan adalah [pembelanjaan itu] di tengah-tengah antara yang demikian."*

Menurut An-Nawawî, QS. Al-Bayyinah [98]: (bukti yang nyata) dinamakan juga surah *al-qayyimah* ( القَيِّمَة ), *lam yakun* ( لَمْ يَكُنْ ), *Al-Bariyyah* ( البَرِيَّة ), atau *Munfakkîn* ( مُنْفَكِّيْنَ ). Dinamakan QS. Al-Qiyâmah [75] karena di dalamnya terdapat kata *al-qayyimah* sebanyak dua kali (Ayat 3 dan 5). Surah ini termasuk *Madaniyyah* (sebagian *Makkiyyah*), diturunkan sesudah QS. Ath-Thalâq [65], terdiri dari delapan ayat, sembilan puluh empat kata, dan 390 huruf.

Kata *al-qayyûm* yang merupakan salah satu asma Allâh, artinya 'terus-menerus mengurus makhluk-Nya' (QS. Al-Baqarah [2]: 255 dan QS. Thâhâ [20]: 111). Dengan sifat-Nya itu, Allah mengurus makhluk-Nya senantiasa berdiri sendiri, tidak membutuhkan bantuan pihak lain karena selain diri-Nya, semuanya adalah makhluk, ciptaan-Nya. (QS. Âli 'Imrân [3]: 2).

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## QAYYÛM, AL ( القَيُّوْم )

Kata *al-Qayyûm* ( القَيُّوْم ) terambil dari akar kata yang terdiri dari tiga huruf, yaitu *qâf, wauw*, dan *mîm*. Maknanya berkisar pada: Pertama, *sekelompok manusia*, dari sini lahir kata *qaum/kaum*. Kedua, bermakna *tegak lurus*, dari sini lahir makna *berdiri*, dan ketiga adalah *tekad*, dan dari sini muncul makna *bersinambung* dan *terus-menerus*, karena tanpa tekad, kesinambungan tidak akan terlaksana. Dalam Al-Qur'an kata kerja *qawama* dalam berbagai bentuknya dipahamai sebagai *terlaksananya sesuatu secara sempurna dan bersinambung*. Kata *aqîmu* ( أَقِيْمُوا ) pada firman Allah: *Aqîmû ash-Shalâh* ( أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ ), bukan bermakna *dirikan shalat*, tetapi maksudnya *laksanakan secara bersinambung!*

Al-Qur'an menggunakan kata *qayyûm* sebanyak tiga kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt. Yang pertama, dalam konteks uraian tentang diri-Nya, yaitu pada *Ayat al-Kursî* (QS. Al-Baqarah [2]: 255). Kedua, dalam konteks menurunkan kitab suci sebagai petunjuk (QS. Âli 'Imrân [3]: 1-3). Ketiga, dalam konteks Hari Kemudian, di mana setiap orang akan memperoleh keadilan sempurna (QS. Thâhâ [20]: 111-112).

Demikian terlihat kata *al-Qayyûm* selalu bergandengan dengan *al-Hayy* ( الْحَيّ ), sebagaimana *al-Hayy* selalu bergandengan dengan-Nya atau dengan yang menunjuk pemenuhan Allah terhadap kebutuhan makhluk-Nya. Antara lain, memberi mereka petunjuk melalui kitab-kitab suci dan menegakkan keadilan buat semua makhluk kelak di kemudian hari.

Sebagaimana dikemukakan di atas, kata kerja *qawama* dalam berbagai bentuknya dipahami sebagai *terlaksananya sesuatu secara sempurna dan bersinambung*. Dengan demikian Allah *al-Qayyûm* adalah *Dia yang mengatur sehingga terlaksana secara sempurna segala sesuatu yang merupakan kebutuhan makhluk*.

Imam Ghazali ketika menguraikan sifat ini, memulai penjelasannya dengan membagi segala sesuatu pada dua bagian pokok. Pertama adalah sesuatu yang memerlukan tempat dan kedua adalah yang tidak memerlukannya. Yang memerlukan tempat tidak dapat dinamai *Qâ'im bi nafsihi* ( قَائِم بِنَفْسِه [berdiri dengan dirinya sendiri]). Sedang yang tidak memerlukan tempat kategorinya bertingkat-tingkat; ada yang tidak membutuhkan tempat, tetapi masih membutuhkan hal lain untuk wujud dan kesinambungannya. Di sini, walau dia dapat dinamai *Qâ'im bi nafsihi*, tetapi belum mencapai kesempurnaan, karena dia membutuhkan sesuatu yang lain untuk wujudnya. Allah adalah *Qâ'im bi nafsihi* secara penuh, karena Dia sama sekali tidak membutuhkan tempat, bahkan tidak membutuhkan apa pun untuk kesinambungan wujud-Nya. Kalau yang demikian itu, disertai pula dengan pemberian wujud kepada segala sesuatu, pemenuhan kebutuhan mereka secara sempurna dan bersinambung, maka di sini Dia dinamai *al-Qayyûm*, dan itulah Allah swt. Begitu lebih kurang al-Ghazali. Demikian, *wa Allâh A'lam*.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## QISHÂSH ( قِصَاص )

Kata *qishâsh* ( قِصَاص ) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali; semuanya di dalam bentuk *ism* (kata benda). Dua di antaranya *ism ma'rifah* ( اسْم مَعْرِفَة = kata benda defenitif) dengan *alif* dan *lâm* ( ال ) dan dua yang lain *ism nakirah* ( اسْم نَكِرَة = kata benda

bentuk indefinitif).

*Qishâsh* ( قِصَاص ) merupakan kata turunan dari *qashsha – yaqushshu – qashashan* ( قَصَّ - يَقُصُّ قَصَصًا ) yang arti umumnya adalah *tatabbu'ul-atsar* ( تَتَبُّعُ الأَثَر = mengikuti jejak). *Qishâsh* ( قِصَاص ) sendiri berarti *tatabbu'ud-dami bil-qawad* ( تَتَبُّعُ الدَّمِ بِالْقَوَد = mengikuti/membalas penumpahan darah dengan *al-qawad*), sedangkan Ibn Manzhûr di dalam bukunya *Lisânul-'Arab* menyebutkan, *al-qishâshu al-qawad huwa al-qatlu bi al-qatl* ( الْقِصَاص الْقَوَدُ هُوَ الْقَتْلُ بِالْقَتْل ) yang maksudnya 'suatu hukuman yang ditetapkan dengan cara mengikuti bentuk tindak pidana yang dilakukan'; seperti bunuh dibalas bunuh. Hukuman mati dan sejenisnya ini disebut *qishâsh* karena hukuman ini sama dengan tindak pidana yang dilakukan, yang mengakibatkan hukuman qisas tersebut, seperti membunuh dibalas dengan membunuh dan memotong kaki dibalas dengan pemotongan kaki pelaku tindak pidana tersebut.

Al-Qur'an sendiri memberikan isyarat bahwa yang dimaksud dengan *qishâsh* ialah sanksi hukum yang ditetapkan dengan semirip mungkin (yang relatif sama) dengan tindak pidana yang dilakukan sebelumnya. Isyarat semacam ini dapat ditemukan pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 dan178–179.

*Qishâsh* ( قِصَاص ) sebagai disebutkan di dalam firman Allah swt. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 178, 179, dan 194 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 merupakan salah satu dari alternatif sanksi hukum bagi tindak pidana tertentu. Alternatif dimaksud adalah *qishâsh* (hukuman mati) dan *diyah* ( دِيَة hukuman berupa pembayaran dengan sejumlah unta atau sesuatu yang bernilai ekonomis lainnya). Hukuman dasarnya adalah *qishâsh*. Dengan demikian, apabila tidak dilakukan kebijakan tertentu oleh yang berhak dan berwenang maka hukum *qishâsh* yang harus dilaksanakan.

Pemilihan alternatif oleh hakim ketika menentukan sanksi apa yang harus dijatuhkan —*qishâsh* atau yang lain— sangat tergantung kepada sikap dan kebijakan ahli waris korban. Apabila ahli waris tersebut memberikan maaf maka tertuduh mendapat keringanan hukuman. Namun, tidak ada kemungkinan bagi tertuduh untuk melepaskan diri dari semua hukuman sebab masalah *qishâsh* tidak hanya menyangkut *huqûqul-'ibâd* ( حُقُوْقُ الْعِبَاد = hak-hak manusia atas manusia), tetapi, juga menyangkut *huqûqullâh* ( حُقُوْقُ الله = hak-hak Allah atas hamba-Nya). Yang dapat bebas dengan pemaafan manusia hanyalah hak manusia atas manusia.

Banyak hadits Rasulullah saw. yang memberikan penjelasan mengenai *qishâsh* di antara orang-orang yang berbeda status tersebut; di antaranya riwayat Imam An-Nasâ'i:

مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ وَمَنْ جَدَعَهُ جَدَعْنَاهُ وَمَنْ خَصَاهُ خَصَيْنَاهُ

*(Man qatala 'abdahû qatalnâhû wa man jada'ahû jada'nâh wa man khashâhu khashainâhû).*

*"Barangsiapa yang membunuh hambanya, kami pun akan membunuhnya; dan barangsiapa yang memotong hidung hambanya maka kami pun akan memotong hidungnya; dan barangsiapa mengebiri hambanya, kami akan mengebirinya."*

Terjadi perbedaan pemahaman di antara para ulama ketika memahami QS. Al-Baqarah [2]: 178 di atas. Menurut Abu Hanifah, hadits tersebut adalah penjelasan lebih lanjut bagi QS. Al-Baqarah [2]: 178, *Yâ ayyuhal-ladzîna âmanû kutiba 'alaikumul-qishâshu fil-qatlâ* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى = Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishâsh* berkenaan dengan orang yang dibunuh). Berdasarkan hal tersebut, Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat bahwa seseorang yang merdeka harus di-*qishâsh* karena membunuh seorang hamba sahaya.

Argumen lain yang dikemukakan kelompok Abu Hanifah dan pengikutnya ialah bahwa di antara *Yâ ayyuhl-ladzîna âmanû kutiba 'alaikumul-qishâsh fil-qatlâ* ( يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ) dan *al-hurru bil-hurri* ( الْحُرُّ بِالْحُرِّ = orang merdeka dengan orang merdeka), merupakan kalimat yang terpisah. Masing-masing merupakan kalimat yang sempurna. Kalimat pertama menjelaskan secara umum mengenai hukum *qishâsh*, sedangkan kalimat kedua me-

rupakan penjelasan atau penyangkalan terhadap kekeliruan orang-orang Jahiliyah yang pada waktu itu, sering melakukan pembalasan yang tidak seimbang. Sebagaimana yang tersebut di dalam *asbâb an-nuzûl* ayat *qishâsh;* yaitu apabila ada salah seorang dari kelompok mereka yang terbunuh maka mereka menuntut balas lebih dari satu orang; yakni dengan membunuh beberapa orang. Bukan merupakan pembatasan status sebagai hamba dengan hamba, melainkan pembatasan satu banding satu. Pemahaman ini diperkuat oleh (1) ayat yang berbunyi *an-nafsu bin-nafsi wal-'ainu bil-'aini* ( النَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنِ بِالْعَيْنِ ). Akan tetapi, tidak boleh dipahami bahwa apabila satu orang dibunuh oleh empat orang kemudian keempat orang pembunuh tersebut bebas dari hukuman *qishâsh* dengan alasan tidak seimbang. Di dalam kasus terakhir ini adalah seimbang bila keempat orang tersebut di-*qishâsh* karena keempatnya telah melakukan pembunuhan; [2) turunnya QS. Al-Baqarah [2]: 178, pada masa itu orang Arab Jahiliyah tidak rela bila seorang yang merdeka dibunuh karena ia membunuh seorang hamba (lihat Ibnul 'Arabi, I: 61). Sebab turunnya QS. Al-Baqarah [2]: 45, Ibnu Juraij mengatakan, terjadi pertumpahan darah di antara Bani Quraizah dan Bani Nadir. Ketika itu, Bani Nadir merasa lebih mulia daripada Bani Quraizah. Bani Quraizah meminta Rasulullah untuk menyelesaikan perselisihan tersebut. Maka, turunlah ayat ini.

Berlainan dengan pandangan tersebut, jumhur ulama (Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hambal) berpendapat bahwa seorang merdeka tidak boleh diqisas karena membunuh hamba sahaya. Hadits tersebut di atas, menurut aliran ini, tidak mencukupi syarat sebagai hadits sahih. Oleh karena itu, mereka hanya berpegang kepada kandungan ayat QS. Al-Baqarah [2]: 178 tersebut yang memberikan pengertian bahwa Allah swt. mewajibkan persamaan karena di antara makna *qishâsh* itu sendiri adalah 'seimbang'. Penggalan berikut dari ayat dimaksud, yaitu *al-hurru bil-hurri,* merupakan penjelasan selanjutnya dari pengertian 'seimbang' di dalam bagian awal ayat tersebut. Dengan kata lain, ayat tersebut harus dipahami secara menyatu. Oleh karena di antara orang merdeka dan hamba sahaya tidak seimbang maka seorang merdeka yang membunuh hamba sahaya tidak dapat dihukum *qishâsh.* ❖iCholidii❖

## QISSÎSÎN ( قِسِّيسِين )

Kata *qissîsîn* merupakan bentuk jamak dari *qissîs* ( قِسِّيس ), yang biasa diartikan sebagai 'pendeta'. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 82,

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

*(Latajidanna asyaddan-nâsi 'adâwatan lilladzîna âmanû al-yahûda wal-ladzîna asyrakû wa latajidanna aqrabahum mawaddatan lilladzîna âmanû al-ladzîna qâlû innâ nashârâ dzâlika bi anna minhum qissîsîna wa ruhbânan wa annahum lâ yastakbirûn).*

*"Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persabahatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya kami ini orang Nasrani". Yang demikian itu karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri."*

Sementara pakar bahasa berpendapat bahwa kata ini berasal dari bahasa Romawi, dengan arti 'pemimpin Nasrani'. Akan tetapi, pakar yang lain berpendapat bahwa kata itu berasal dari kata bahasa Arab *al-qass* ( القَسّ ), yang pada mulanya berarti *tatabbu'usy syai' wa thalabuhû bil-laili* ( تَتَبُّعَ الشَّيْءِ وَطَلَبُهُ بِاللَّيْلِ = mengikuti atau mencari sesuatu di malam hari) maksudnya mencari sesuatu di malam hari dengan terus mengikutinya dengan jarak dekat agar tidak kehilangan jejak yang dicari. Dari sini kata itu kemudian dipakai di dalam berbagai konteks sehingga artinya pun semakin ber-

kembang. Misalnya, 'seorang penggembala unta' dinamakan *muqassisul ibil* ( مُقَسِّس الإبل ) karena ia selalu mengikuti dan mencari setiap hewan yang hilang dari pandangannya. 'Tukang fitnah' disebut *qussâs* ( قُسَّاس ) karena ia selalu mengintai dan mencari-cari bahan fitnahan dengan mengintai apa yang dibicarakan orang lain, biasanya dilakukan di malam hari. Cendekiawan/ peneliti juga di dalam bahasa Arab disebut *al-qusûs* ( القُسُوْس ) karena sesuai dengan sifatnya yang selalu mencari ilmu pengetahuan.

Al-Qur'an menggunakan kata ini di dalam bentuk jamak. Kata itu disebut di dalam hubungan orang Mukmin dengan orang Yahudi dan Nasrani. Kandungannya menggambarkan bahwa hubungan orang Mukmin dengan orang Yahudi dan musyrik sangat buruk, sedangkan hubungan Mukmin dengan Nasrani harmonis. Keharmonisan hubungan ini tidak lain karena di kalangan Nasrani ada sekelompok orang yang disebut dengan *qissîsîn* (pendeta-pendeta) dan *ruhbân* (para rahib).

Para pendeta itu adalah orang yang sangat memahami hakikat agama Nasrani. Ajaran Nasrani yang mereka pegang adalah ajaran yang asli dari Injil. Oleh karena itu, mereka dapat menerima ajaran yang dibawa Nabi Muhammad saw. karena ajaran yang dibawa Muhammad dengan ajaran yang dibawa Nabi Isâ tidak bertentangan.

Kata *qissîsîn* dan *ruhbân* sebenarnya memunyai kesamaan arti, yaitu 'pemimpin agama' atau 'pendeta'. Akan tetapi, dari segi fungsinya, sebagaimana kata Muhammad 'Abduh, terdapat perbedaan. *Qissîsîn* lebih tepat diartikan sebagai 'cendekiawan Nasrani yang banyak bergerak di bidang pendidikan dan pengajaran keagamaan'. Mereka bertugas memberi pendidikan keagamaan di gereja, mendidik, dan menggembala umatnya menuju jalan yang diridhai Tuhan. *Ruhbân* lebih tepat diartikan 'pemimpin di dalam bidang kegiatan-kegiatan ritual di gereja' seperti berdoa, sembahyang, dan segala bentuk kebaktian. Mereka ini tekun beribadah, zuhud, meninggalkan kesenangan dunia, seperti tidak kawin, tidak memakai pakaian mewah, dan tidak memakan makanan lezat karena hal itu dapat merendahkan nilai ritual yang mereka lakukan. Mereka tidak memiliki ilmu pengetahuan seperti yang dimiliki oleh *qissîsîn*, tetapi tingkat peribadatan mereka jauh lebih tinggi.

Di dalam sejarah dapat diketahui bagaimana harmonisnya hubungan *qissîsîn* dengan Rasul (Muhammad). Ketika kaum Muslim hijrah ke Habsyi, Ethiopia, untuk menghindari tekanan dan kekejaman kaum kafir Quraisy di Mekkah, mereka minta suaka politik kepada raja Habsyi, seorang pemimpin yang beragama Nasrani. Umat Islam diterima dengan baik walaupun utusan dari Mekkah datang membujuk agar tidak melindungi umat Islam di sana.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## QISTH ( قِسْط )

Kata *al-qisth* mengandung pengertian *al-nashîb* ( النَّصِيْب = bagian). Dari pengertian tersebut, muncul dua makna pokok yang bertentangan, yakni *al-qisth* ( القِسْط = keadilan) dan *al-qasth* ( القَسْط = kecurangan). Ar-Raghib Al-Ashfahani menyatakan bahwa *al-qisth* bermakna 'mengambil bagian orang lain'. Itu adalah kecurangan. Sementara itu *al-iqsâth* ( الإقْساط ) bermakna 'memberikan bagian orang lain' yang berarti bertindak secara proporsional. Selanjutnya, Al-Ashfahani memberikan contoh, *qasathar-rajulu* ( قَسَطَ الرَّجُل ), apabila yang bersangkutan berlaku curang, dan *aqsathar-rajulu* ( أقْسَطَ الرَّجُل ), apabila ia berlaku adil.

*Al-qisth* di dalam Al-Qur'an, dengan berbagai bentuk kata turunannya, disebut 25 kali. Di dalam bentuk *mashdar* (*verbal-noun*) disebutkan sebanyak 15 kali, masing-masing di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 18 dan 21, QS. An-Nisâ' [4]: 127 dan 135, QS. Al-Mâ'idah [5]: 8 dan 42, QS. Al-An'âm [6]: 152, QS. Al-A'râf [7]: 29, QS. Yûnus [10]: 4, 47, dan 54, QS. Hûd [11]: 85, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47, QS. Ar-Rahmân [55]: 9, serta QS. Al-Hadîd [57]: 25. Di dalam bentuk *ism tafdhîl* disebut 2 kali, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 5. Di dalam bentuk *fi'l*

*mudhâri'* disebut 2 kali, yakni di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 3; dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8. Di dalam bentuk perintah disebut satu kali, yakni di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 9, sedangkan di dalam bentuk *ism fâ'il* (ejektif aktif) disebut 5 kali, masing-masing 2 kali berasal dari bentuk *tsulâtsî* ( ثلاثي ) yakni *al-qâsith* ( القاسط ), di dalam QS. Al-Jinn [72]: 14 dan 15, sedangkan dari bentuk *mazîd* ( مزيد ), yakni *al-muqsith* ( المقسط ) sebanyak 3 kali, yakni QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, QS. Al-Hujurât [49]: 9, dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8.

Istilah *al-qisth* dengan berbagai bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an secara umum berbicara mengenai keadilan, terutama pada aspek terselenggaranya hak-hak yang menjadi milik seseorang secara proporsional. Dari 25 kali pengungkapan *al-qisth* tersebut, hanya dua ayat yang mengandung pengertian 'kecurangan' dan 'kekufuran', masing-masing di dalam QS. Al-Jinn [72]: 14 dan 15. Dua ayat tersebut menunjuk kepada golongan jin yang dinyatakan bahwa sebagian di antara mereka ada yang senantiasa berserah diri kepada Allah dan ada pula yang curang dan menyimpang dari kebenaran.

Selain dari dua ayat di atas, *al-qisth* dengan berbagai bentuk turunannya berbicara tentang keadilan yang berkaitan dengan penempatan sesuatu secara proporsional. Karenanya, keadilan yang diungkap dengan istilah itu menyangkut berbagai konteks yang bervariasi. Di dalam hal ini, Allah swt. yang salah satu nama-Nya adalah *Al-Muqsith,* sebagai 'penegak keadilan', seperti tersebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 18,

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ

*(Syahidallâhu annahû lâ ilâha illâ huwa wal-malâ'ikatu wa ulul-'ilmi qâ'iman bil-qisthi, lâ ilâha illa huwal-'Azîzul-Hakîm).*

*"Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana."*

Berkaitan dengan hal itu, Allah menyatakan bahwa Dia, Yang Mahaadil, akan menempatkan timbangan pada Hari Kiamat dengan seadil-adilnya, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47,

وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ

*(Wa nadha'ul mawâzînal qistha li yaumil qiyâmati falâ tuzhlamu nafsun syai'an wa in kâna mitsqâla habbatin min khardalin atainâ bihâ wa kafâ binâ hâsibîn).*

*"Kami akan memasang timbangan yang tepat pada Hari Kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikit pun. Dan jika (amalan itu) hanya seberat biji sawi pun pasti Kami mendatangkan (pahala)-nya. Cukuplah Kami sebagai pembuat perhitungan."*

Dengan demikian, setiap orang akan diberi balasan sesuai dengan amalnya tanpa teraniaya sedikit pun (QS. Yûnus [10]: 4, 47, dan 54).

Berlaku adil itu berlaku proporsional, baik di dalam hal-hal yang bersifat material maupun immaterial. Di dalam kaitan ini, Allah menyatakan bahwa pengaitan seorang anak dengan nama ayah angkatnya adalah suatu hal yang kurang proporsional. Al-Qur'an menyatakan bahwa akan lebih proporsional jika panggilan untuk anak angkat dikaitkan dengan ayah kandungnya sendiri (QS. Al-Ahzâb [33]: 5). Demikian pula di dalam kaitannya dengan utang-piutang, Al-Qur'an juga menyatakan bahwa lebih proporsional apabila hal itu dicatat dengan baik.

Di samping itu, keadilan yang diungkapkan dengan istilah *al-qisth* juga berkaitan dengan keadilan yang berdimensi formal, yakni pemenuhan hak-hak yang telah diatur secara sah oleh aturan-aturan hukum yang bersifat operasional. Aturan-aturan hukum yang bersifat formal yang seharusnya menjadi pedoman di dalam menegakkan keadilan adalah Al-Qur'an (QS. Al-Hadîd [57]: 25).

Berlaku adil di dalam berbagai aktivitas kehidupan kemasyarakatan merupakan hal yang mutlak demi terwujudnya ketenteraman dan keharmonisan sehingga perintah berlaku adil dan menetapkan hukum dengan adil tidak dikaitkan dengan perbedaan agama. Perintah berlaku adil tidak berkaitan dengan kedudukan seseorang. Karenanya, mereka yang lemah seperti anak yatim, juga harus diayomi dan diperlakukan secara adil (QS. An-Nisâ' [4]: 127). Perintah berlaku adil juga sangat ditekankan, baik ketika bertindak sebagai hakim yang akan memutuskan hukum (QS. Al-Mâ'idah [5]: 42) maupun ketika bertindak sebagai saksi (QS. An-Nisâ' [4]: 135 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 8).

Perintah berlaku adil dan larangan berlaku curang juga sangat ditekankan di dalam hubungan sosial-ekonomi; karenanya, takaran dan timbangan serta alat ukur apa pun yang dipakai harus benar-benar mencerminkan keadilan (QS. Al-An'âm [6]: 152; QS. Hûd [11]: 85; dan QS. Ar-Rahmân [55]: 9).

Pentingnya keadilan di dalam arti berlaku dan bertindak secara proporsional di dalam kehidupan bermasyarakat terlihat pula di dalam perintah Allah kepada Nabi (QS. Al-A'râf [7]: 29). Pada sisi lain, Allah juga memberikan ancaman keras bagi mereka yang menghalang-halangi atau secara sengaja mengeliminasi orang-orang yang menganjurkan terselenggaranya keadilan di dalam kehidupan bermasyarakat (QS. Âli 'Imrân [3]: 18).

Istilah *al-qisth* yang dinyatakan di dalam Al-Qur'an, memberikan petunjuk untuk secara aktif berupaya mewujudkan keadilan di dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat. Sementara itu, istilah *al-qisthh* ( الْقِسْط ) yang muncul dari bentuk *al-iqsâth* ( الإِقْسَاط ), menekankan terwujudnya keadilan yang didasarkan pada sifat tenggang rasa dan pengendalian diri, terutama sekali ketika seseorang bertindak sebagai penegak hukum di dalam masyarakat. Hal itu terlihat misalnya di dalam kasus pemeliharaan harta anak yatim (QS. An-Nisâ' [4]: 3). Keadilan di dalam ayat ini memberikan petunjuk agar wali anak yatim berupaya mengendalikan diri dan tidak berlaku sewenang-wenang terhadap harta anak yatim.

Hal senada dijumpai pula di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 di dalam konteks hubungan sosial kemasyarakatan dengan non-Muslim yang tidak mengambil sikap bermusuhan dengan umat Islam. Kepada mereka yang mengambil sikap bersahabat, umat Islam pada dasarnya dianjurkan berbuat baik dan berlaku adil; artinya bersikap tenggang rasa dan mengendalikan diri dari kemungkinan berbuat tidak adil kepada mereka disebabkan oleh perbedaan agama. Di dalam kaitan ini, Allah swt. memberikan alternatif kepada Nabi Muhammad saw. untuk berpaling dari perkara yang diajukan oleh ahli kitab atau menyelesaikannya. Akan tetapi, Allah pun memberikan petunjuk bahwa apabila alternatif kedua yang dipilih, hendaknya berupaya mengendalikan diri dan tidak berbuat menyimpang dari keadilan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 42).

Lebih jelas dapat dilihat di dalam kaitannya dengan penyelesaian perkara yang menyangkut sengketa di antara sesama Muslim. Allah memberikan petunjuk untuk menyelesaikan dan mendamaikan pihak-pihak yang bersengketa. Akan tetapi, jika ada kelompok yang membangkang, pihak penegak keadilan harus dengan tegas menindasnya sampai mereka kembali kepada kebenaran. Apabila pihak pembangkang telah kembali kepada kebenaran, hakim harus memutuskan perkara dengan adil, baik aktif maupun pasif; ia harus mengendalikan diri dan tetap berlaku adil serta proporsional di dalam menyelesaikan perkara, termasuk kepada kelompok yang pernah membangkang.

❖ *M. Galib Matola* ❖

## QISTHÂS ( قِسْطَاس )

Ada pendapat yang menyatakan bahwa kata ini adalah asli bahasa Arab, berasal dari akar kata yang sama dengan kata *qisth* ( قِسْط )yang juga semakna dengan *'adl* ( عَدْل ), artinya 'adil'.

Pendapat lain menyatakan bahwa kata tersebut berasal dari bahasa Romawi atau Suryani sebelum masuk ke dalam bahasa Arab. Di antara yang berpendapat demikian adalah Qatadah dan Mujahid. Ada pula yang mengatakannya semakna dengan *mîzân* ( مِيْزَان = neraca) atau *qabbân* ( قَبَّان, timbangan batangan, dacing).

Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam* menyebutkan bahwa makna *qisthâs* adalah 'neraca' yang menggambarkan 'keadilan', sebab sebagaimana dipahami umum bahwa keadilan itu dilambangkan dengan 'neraca' (keseimbangan).

Kata tersebut dapat dibaca *qisthâs* (dengan *kasrah* pada *qâf*) atau *qisthâs* (dengan *dhammah*). Di antara ulama yang membaca dengan *kasrah* adalah Hafs, dan yang membaca dengan *dhammah* antara lain Ibnu Katsir.

Kata *al-qisthâs* disebut pada dua tempat di dalam Al-Qur'an, yang keduanya didahului *fi'l amr* (kata perintah) untuk orang kedua jamak, *zinû* ( زِنُوْا ) dan diikuti kata *al-mustaqîm* (menjadi: *wa zinû bil-qisthâsil-mustaqîm*, وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ), yaitu pada QS. Al-Isrâ' [17]: 35 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 182.

QS. Al-Isrâ' [17]: 35 selengkapnya berbunyi:

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*(Wa 'aufûl-kail idzâ kiltum wa zinû bil-qisthâsil-mustaqîm dzâlika kharun wa ahsanu ta'wîlâ).*

*"Dan sempurnakanlah takaran jika kamu menakar, serta timbanglah dengan neraca yang benar, karena itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."*

Sedangkan QS. [26]: 182, diawali dari ayat sebelumnya sehingga selengkapnya berbunyi:

أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ

*(Aufûl-kail wa lâ takûnû minal-mukhsirîn wa zinû bil-qisthâsil-mustaqîm).*

*"Dan sempurnakanlah takaran dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang merugikan; dan timbanglah dengan neraca yang benar."*

Tampak pada ayat-ayat tersebut, sebelum perintah untuk melakukan penimbangan dengan benar, didahului dengan perintah untuk 'menyempurnakan takaran'. Jadi pada ayat tersebut terdapat dua pokok perhatian, yakni 'takaran' dan 'timbangan', yang keduanya harus dilakukan dengan sempurna. Keduanya itu bertujuan agar seseorang tidak merugikan orang lain, misalnya jika diadakan suatu transaksi jual-beli antara penjual dan pembeli.

Ar-Razi di dalam tafsirnya, menjelaskan pengertian kalimat: *wa aufûl-kail idzâ kiltum* وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ, bahwa di dalam suatu transaksi yang menggunakan alat ukur takar (*kail*, كَيْل ), penakaran harus dilakukan dengan benar dan adil, sebab jika takaran itu tidak dipenuhi pelakunya akan mendapat ancaman Allah. Demikian juga kalimat selanjutnya: وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ jika transaksi itu menggunakan alat ukur timbang (*mîzân*, مِيْزَان ), harus dilakukan penimbangan dengan benar dan adil. Pelanggaran terhadap perintah untuk menegakkan kebenaran dan keadilan di dalam bertransaksi tersebut akan berakibat adanya sanksi ancaman, sebagaimana tersebut pada QS. Al-Muthaffifîn [83]: 1-3,

وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ

*(Wail lil-muthaffifînal-ladzîna idzâ iktâlû 'alâ an-nâs yastaufûn wa idzâ kâlûhum au wazanûhum yukhsirûn).*

*"Celakalah orang-orang yang curang, yaitu mereka yang apabila menerima takaran dari orang lain minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain mereka (cenderung) merugikan."*

Sebagaimana juga pada. QS. Ar-Rahmân [55]: 9, *wa aqîmul wazna bil qisthi wa lâ tukhsirul-mîzân* ( وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ = Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil, dan janganlah kamu mencurangi timbangan).

Ayat-ayat yang tersebut di atas menyatakan bagaimana agama memerintahkan kepada manusia untuk berlaku adil, khususnya di dalam melakukan suatu transaksi di antara dua pihak yang menggunakan media takaran atau timbangan. Perintah itu berlaku bagi pihak yang

memberi dan yang menerima, atau pihak penjual dan pembeli, secara berimbang. Keseimbangan itulah esensi keadilan. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## QITÂL ( قِتَال )

Kata *al-qitâl* ( القِتَال ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *qâtala – yuqâtilu* ( قَاتَلَ – يُقَاتِلُ ), yang mengandung tiga pengertian, yaitu (1) 'berkelahi melawan seseorang', (2) *'âdâhu* ( عَادَاهُ = memusuhi), dan [3) *hâraba al-a'dâ'* ( حَارَبَ الأَعْدَاءَ = memerangi musuh). Kata *qitâl* ( القِتَال ) merupakan salah satu bentuk kata turunan dari kata *qatala – yaqtulu – qatlan* ( قَتَلَ – يَقْتُلُ – قَتْلاً ), yang menurut Ibnu Faris mengandung dua pengertian, yaitu *idzlal* ( إِذْلَال = merendahkan, menghina, melecehkan) dan *imâtah* ( إِمَاتَة = membunuh, mematikan). Di samping pengertian dasar itu, kata *qatala* juga mengandung beberapa pengertian, yaitu *amâta* ( أَمَاتَ = membunuh), dan *la'ana* ( لَعَنَ = mengutuk), di samping beberapa pengertian yang lain, misalnya 'meredakan', seperti di dalam kalimat *qatalal-bârûd* ( قَتَلَ البَارُوْدَ ) dan 'mencampuri sesuatu dengan yang lain', seperti di dalam kalimat *qataltul-khamrata bil-mâ'i* ( قَتَلْتُ الخَمْرَةَ بِالمَاءِ = saya mencampuri khamar dengan air).

Kata *qitâl* dengan berbagai derivasinya, baik *fi'l* (kata kerja) maupun *ism* (kata benda) ditemukan di dalam berbagai tempat di dalam Al-Qur'an. Kata *qitâl* itu sendiri disebut 13 kali di dalam 7 surah. Semua kata *qitâl* digunakan Al-Qur'an dengan pengertian 'perang' atau 'peperangan' dan digunakan di dalam berbagai konteks pembicaraan. Kata *qitâl* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 116 dan 117, misalnya, digunakan Al-Qur'an untuk menyatakan bahwa perang atau peperangan merupakan suatu kewajiban yang dibebankan atas orang-orang yang beriman. Kewajiban itu dipahami dari adanya kata *kutiba* yang dihubungkan dengan kata *qitâl* itu. Kewajiban ini merupakan sesuatu yang berat dan karenanya sebagian mereka membencinya. Walaupun peperangan itu suatu kewajiban, pada waktu-waktu tertentu, seperti pada bulan haram, kewajiban itu tidak boleh dilakukan. Bahkan, Al-Qur'an menyatakan bahwa berperang pada bulan itu termasuk kategori dosa besar. Hal ini di antaranya dinyatakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 246 kata *qitâl* juga digunakan untuk menyatakan keengganan sebagian Bani Israil untuk berperang melawan musuh-musuh mereka, padahal peperangan itu merupakan kewajiban yang telah ditetapkan Allah dan harus mereka laksanakan. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 167 kata *qitâl* digunakan untuk menggambarkan keadaan atau sifat-sifat orang-orang munafik ketika terjadi perang Uhud. Hal yang senada juga diungkapkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 77 dan QS. Muhammad [47]: 20.

Mengenai perang, Al-Qur'an menggariskan beberapa ketentuan, antara lain mengenai kapan perang dibolehkan, etika peperangan—seperti perlakuan terhadap tawanan perang—pemanfaatan harta rampasan perang, dan kapan suatu peperangan harus diakhiri.

Tentang kapan perang dibolehkan, antara lain disebutkan sebagai berikut. **Pertama**, perang boleh dilakukan untuk mempertahankan diri dari serangan musuh, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 190; **kedua**, untuk membalas serangan musuh, antara lain diungkap di dalam QS. Al-Hajj [22]: 39; **ketiga**, untuk menentang penindasan dikemukakan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 75; **keempat**, untuk mempertahankan kemerdekaan beragama, seperti tersurat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 191; **kelima**, untuk menghilangkan penganiayaan, dinyatakan pada QS. Al-Baqarah [2]: 193; **Keenam**, untuk menegakkan kebenaran, misalnya pada QS. At-Taubah [9]: 12.

Dari sejumlah ayat yang menjelaskan kapan peperangan dibolehkan, dapat disimpulkan bahwa pada prinsipnya perang di dalam Islam bersifat defensif (mempertahankan diri). Dengan kata lain, umat Islam tidak diperkenankan mengambil inisiatif untuk berperang terlebih dahulu. Akan tetapi, bila terjadi perang, umat Islam dipantangkan mundur sampai musuh-musuh Islam dapat dibinasakan atau mereka menyerah dan tidak memusuhi Islam lagi.

Jika di dalam suatu peperangan umat Islam berada di pihak yang menang, Islam mengajarkan agar tidak berlaku semena-mena terhadap pihak yang kalah. Hal ini antara lain dikemukakan pada QS. Al-Mumtahanah [60]: 7-8,

عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً ۚ وَٱللَّهُ قَدِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ

*('Asallâhu an yaj'ala bainakum wa bainal-ladzîna 'âdaitum minhum mawaddah wallâhu qadîrun wallâhu ghafûrun rahîm. Lâ yanhâkumullâhu 'anil-ladzîna lam yuqâtilûkum fid-dîni wa lam yukhrijûkum min diyârikum an tabarrûhum wa tuqsîthû ilaihim innallâha yuhibbul-muqsithîn).*

*"Mudah-mudahan Allah menimbulkan kasih sayang antaramu dengan orang-orang yang kamu musuhi di antara mereka. Allah adalah mahakuasa dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak [pula] mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."*

Kemudian, terhadap tawanan perang, Islam memberi dua alternatif, yaitu membebaskan mereka tanpa tebusan atau membebaskan dengan meminta tebusan. Sikap ini ditegaskan pada QS. Muhammad [47]: 4. Mengenai harta rampasan yang diperoleh dari peperangan, Islam menjelaskan, antara lain pada QS. Al-Anfâl [8]: 1-10, QS. Âli 'Imrân [3]: 140, dan QS. Al-Baqarah [2]: 143. Di dalam ayat-ayat ini dan penjelasan dari beberapa hadits disebutkan bahwa harta rampasan perang yang diperoleh umat Islam dibagi sebagai berikut. Seperlima diperuntukkan bagi Allah, Rasul-Nya, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin, dan ibnu sabil, sedangkan bagian terbanyak, yaitu empat perlima, diberikan kepada mereka yang ikut berperang.

Selanjutnya, mengenai kapan perang harus diakhiri, antara lain dikemukakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 193 dan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 39. Ayat-ayat ini menjelaskan bahwa perang harus diakhiri manakala tidak ada penganiayaan/penindasan atau karena pihak musuh menghentikan perlawanan. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## QITHR ( قِطْر )

Kata *qithr* ( قِطْر ) terdiri atas huruf ق (*qâf*) – ط (*thâ*) – ر (*râ*). Akar kata ini memiliki beberapa makna yang berbeda, sesuai bentuk dan konteksnya. Bentuk *quthr* ( قُطْر ) biasa dipakai di dalam arti 'sisi', terkadang juga berarti 'batang'. Kemudian bentuk *qithr* ( قِطْر ) terkadang diartikan 'tembaga'. Selanjutnya bentuk *qathr* ( قَطْر ) biasa dipakai di dalam arti 'tetesan air dan semacamnya', seperti hujan yang menetes dari langit. Unta yang selalu menetes air kencingnya terus menerus disebut *ba'îrun qâthir* ( بَعِيْرٌ قَاطِر ). Suatu kaum yang datang secara beriringan dikatakan *taqâtharal-qaûmu* ( تَقَاطَرَ الْقَوْمُ ), ini dikiaskan dari air yang menetes secara beriringan. Mungkin juga kata *qathirân* ( قَطِرَان ) yang berarti 'ter', dikiyaskan dari benda cair yang menetes.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata dari akar kata ini ada tiga. **Pertama**, bentuk *qithr* ( قِطْر ), yang terdapat pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Kahfi [18]: 96 dan Sabâ' [34]: 12. **Kedua**, bentuk *qathirân* ( قَطِرَان ) yang hanya terdapat pada QS. Ibrâhîm [14]: 50. **Ketiga,** bentuk *aqthâr* ( أَقْطَار ), jamak dari *quthr* ( قُطْر ) yang terdapat pada QS. Al-Ahzâb [33]: 14 dan Ar-Rahmân [55]: 33.

Penggunaan bentuk *qathirân* ( قَطِرَان ) pada QS. Ibrâhîm [14]: 50 berkaitan dengan bentuk siksaan yang akan diterima oleh penghuni neraka, di antaranya 'pakaian mereka' adalah dari *qathirân* ( قَطِرَان ). Ada yang menafsirkan kata *qathirân* ( قَطِرَان ) dengan 'ter' seperti ter yang dipakai mencat unta (sebagai tanda). 'Ter' itu sangat peka terhadap api atau sangat mudah terbakar. Ada juga yang menafsirkan bahwa *qathirân* ( قَطِرَان ) itu terdiri atas dua kata, yaitu *qathir* ( قَطِر ) dan *ân* ( آن ). *Qathir* ( قَطِر ), menurut Ibnu Abbas adalah 'tembaga' atau 'kuningan yang mencair'; sedangkan *ân* ( آن ) menunjuk pada 'sesuatu yang telah

sampai pada puncak kepanasannya', sebagaimana yang terdapat pada QS. Ar-Raḥmân [55]: 44: *"Mereka berkeliling di antara neraka Jahannam dan di antara air yang mendidih yang memuncak panasnya"*. Salah satu kelompok yang memperoleh siksaan seperti itu, seperti isyarat hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, adalah orang yang meratapi orang yang meninggal dan belum bertaubat sebelum meninggal. Mereka akan dibangkitkan di hari akhirat, sedangkan pakaiannya dari *qathirân* ( قَطِرَان = ter) dan dari baju besi yang berkarat.

Kemudian penggunaan kata *qithr* ( قِطْر ) dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 dan Sabâ' [34]: 12 menunjuk pada makna 'cairan tembaga'. Pada QS. Al-Kahfi [18]: 96, menunjuk pada 'tembaga yang dicairkan dan dituangkan ke atas tumpukan besi yang dibuat sebagai dinding oleh Zulqarnain sehingga Yajuj dan Makjuj tidak bisa keluar lagi berbuat kerusakan sebagaimana sebelumnya'. Namun, tembok itu suatu saat (pada akhir zaman) akan rusak dan hancur sehingga kedua bangsa itu dapat keluar lagi berbuat kerusakan. Sedangkan, kata *qithr* ( قِطْر ) yang terdapat pada QS. Sabâ' [34]: 12 berkaitan dengan kemukjizatan yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Sulaiman as. di antaranya Allah mengalirkan cairan tembaga untuknya sehingga dapat dibentuk dan dimanfaatkan sesuai dengan keperluannya. Qatadah mengatakan bahwa peristiwa itu terjadi di Yaman. As-Suddi menambahkan bahwa tembaga itu mengalir sejauh perjalanan tiga hari tiga malam. Ada riwayat yang mengatakan bahwa sebelum itu tembaga tidak bisa mencair. Tembaga yang dipakai oleh manusia sesudah itu hingga saat ini adalah tembaga yang pernah mencair pada masa Nabi Sulaiman as. tersebut. Peristiwa itu merupakan salah satu bukti kenabian Nabi Sulaiman as.

Selanjutnya, penggunaan bentuk *aqthâr* ( أَقْطَار ) yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 14 dan QS. Ar-Raḥmân [55]: 33 menunjuk pada makna 'penjuru' atau 'sisi'. Pada QS. Al-Ahzâb [33]: 14, penggunaan kata itu berkaitan dengan sikap orang munafik di masa Nabi saw. yang menggambarkan bahwa kalau umat Islam di Yastrib atau Madinah diserang dari berbagai penjuru dan mereka diminta untuk murtad maka niscaya mereka melakukannya dengan segera, sedangkan pada QS. Ar-Raḥmân [55]: 33, kata *aqthâr* ( أَقْطَار ) menunjuk pada 'penjuru langit dan bumi'. Dikatakan kepada jin dan manusia, *"Jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya melainkan dengan kekuatan"*. Ayat itu menegaskan bahwa manusia tidak dapat lepas dari hukum-hukum Allah. Menurut sebagian mufasir, ini terjadi pada Hari Kiamat di padang *mahsyar* ketika mereka dikepung dan dikelilingi oleh malaikat dari segala penjuru secara bersaf-saf sehingga tak satu pun manusia dan jin yang mampu bergerak kecuali atas perintah Allah. Ada juga yang mengatakan itu terjadi di dunia dengan maksud bahwa manusia tidak dapat lari dari kematian, sedangkan menurut Ibnu Abbas, sebagaimana disebutkan oleh Al-Qurthubi di dalam tafsirnya, ungkapan itu menunjukkan bahwa jika kalian mampu mengetahui apa-apa yang ada di penjuru langit dan dunia maka lakukanlah, tetapi kalian tidak akan mampu melakukannya kecuali dengan petunjuk Allah. Penafsiran lain yang juga dari Ibnu Abbas mengatakan bahwa manusia tidak dapat terlepas dari kekuasaan dan qudrat Allah swt., sedangkan Qatadah menafsirkannya bahwa kamu tidak mampu menembusnya kecuali dengan kekuasaan, sedangkan kalian tidak memunyai kekuasaan. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## QU'ÛD ( قُعُوْد )

Kata *qu'ûd* ( قُعُوْد ) artinya adalah 'duduk' dan disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Burûj [85]: 6, QS. Âli 'Imrân [3]: 191, QS. At-Taubah [9]: 83, dan QS. An-Nisâ' [4]: 103. Sedangkan di dalam bentuk lain kata itu disebut 32 kali.

Kata *qu'ûd* ( قُعُوْد ) berasal dari *qa'ada* ( قَعَدَ ) yang berarti 'duduk', sebagai lawan dari berdiri. Selanjutnya penggunaan kata itu berkembang sehingga orang yang lumpuh dinamakan *qa'id* ( قَاعِد ) karena ia lebih banyak duduk daripada

berdiri. Kuda tunggangan atau keledai dinamakan *qu'dah* ( قُعْدَة ) karena ia sering diduduki penunggangnya. Bulan ke-11 dari bulan-bulan Qamariyah disebut *Zul-qa'dah* ( ذُو القَعْدَة ) karena saat itu umat tidak melakukan perjalanan dan peperangan. *Qâ'id* ( قَاعِد ) diartikan 'malaikat yang mencatat semua perbuatan manusia', karena ia selalu mengintai apa yang dilakukan manusia. Di dalam pengintaiannya seolah-olah ia duduk. Di samping itu, kata tersebut juga diartikan sebagai 'tinggal di tempat, tidak mengikuti peperangan'. Demikianlah arti kata *qâ'id* terus berkembang sejalan dengan pemakaiannya.

Al-Qur'an, seperti dijelaskan di atas, banyak menggunakan kata *qâ'id* dan kata yang seasal dengan kata itu untuk arti-arti sebagai berikut.

a. Tinggal di kampung halaman, tidak mengikuti peperangan bersama umat Islam yang lain. Pengertian ini digunakan apabila kata tersebut disebut di dalam konteks peperangan melawan orang kafir. Kaum Muslim yang tidak ikut berperang disebut *al-qâ'id* ( القَاعِد ), misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 46, yang menjelaskan sikap orang munafik di dalam mengikuti peperangan bersama umat Islam. Untuk menjaga keutuhan tentara Muslim, Allah tidak menginginkan mereka ikut ke medan perang karena mereka tidak akan menambah kekuatan, tetapi mengacaukan kekompakan umat Islam.
b. Duduk sebagai lawan dari berdiri. Pengertian ini umumnya disebut di dalam konteks ibadah (mengingat Allah dan memikirkan kekuasaan-Nya), misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 191. Ayat ini menegaskan bahwa mengingat Allah hendaknya dilakukan secara terus menerus dan di dalam keadaan bagaimana pun, termasuk di dalam keadaan duduk, baik di dalam bentuk shalat, zikir, iktikaf maupun bentuk lainnya.
c. Menghalang-halangi orang yang lewat di jalan. Mereka duduk mengganggu setiap yang lewat. Misalnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 86.
d. Keadaan yang tidak baik, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 29, yang menjelaskan keadaan orang yang terlalu pemurah dan terlalu kikir. Mereka menjadi orang yang tercela dan menyesal.
e. Kedalaman atau fondasi bila kata itu digunakan di dalam pembicaraan mengenai suatu bagunan atau gedung, misalnya di dalam QS. An-Nahl [16]: 26 tentang kehancuran orang yang berbuat makar. Allah menurunkan azab kepada mereka dari arah yang tidak mereka ketahui. Allah menghancurkan rumah-rumah mereka mulai dari bagian fondasinya sampai atap-atapnya jatuh menimpa mereka. Kata *al-qawâ'id* di situ diartikan fondasi rumah. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## QUDDÛS, AL ( القُدُّوس )

*Al-Quddûs* ( القُدُّوس ) atau ada juga yang membacanya *Qaddûs* ( قَدُّوس ) adalah kata yang mengandung makna *kesucian.* Az-Zajjâj seorang pakar bahasa mengemukakan dalam bukunya *al-Asmâ' al-Husnâ* bahwa ada yang menyampaikan kepadanya, bahwa kata *Quddûs* tidak terambil dari akar kata berbahasa Arab, tetapi dari bahasa Suryani, yang pada mulanya adalah *Qadsy* dan diucapkan dalam doa *Qaddisy,* kemudian beralih ke bahasa Arab *Quddûs.* Pendapat ini tidak didukung oleh banyak ulama, antara lain karena kata tersebut dapat dibentuk dalam berbagai bentuk (kata kerja masa kini, lalu, perintah, dan lain-lain). Sedangkan menurut para pakar, satu kata yang dapat dibentuk dengan berbagai bentuk maka ia adalah kata asli bahasa Arab.

Dalam Al-Qur'an, kata *quddûs* terulang dua kali, yakni pada QS. Al-Hasyr [59]: 23 dan al-Jumu'ah [62]: 1.

Dalam beberapa penjelasan kamus bahasa Arab antara lain karya Al-Fairuzabadi ditemukan bahwa *quddûs* adalah *ath-Thâhir aw al-Mubârak* ( الطَّاهِر أو المُبَارَك = yang suci murni atau yang penuh keberkahan). Agaknya atas dasar inilah al-Hammam bin Burjan mengartikan kata

ini sebagai *yang menghimpun semua makna-makna yang baik.* Asy-Syanqithi dalam bukunya *Syarh Al-Asmâ' Al-Husnâ* mengutip pandangan Al-Halimi, bahwa makna *quddûs* adalah *yang terpuji dengan segala macam kebajikan.*

Imam Al-Ghazali menjelaskan makna salah satu Asmâ' Al-Husnâ ini dengan menyatakan, bahwa Allah yang *Quddûs* itu Mahasuci dari segala sifat yang dapat dijangkau oleh indra, dikhayalkan oleh imajinasi, diduga oleh waham, atau yang terlintas dalam nurani dan pikiran. "Aku tidak sekadar berkata–tulis Al-Ghazali–bahwa Dia Mahasuci dari segala macam kekurangan, karena ucapan ini hampir mendekati ketidaksopanan. Bukanlah kesopanan bila seorang berkata bahwa Raja/Penguasa satu negeri bukan penjahit atau pembekam, karena menafikan sesuatu, hampir dapat menimbulkan waham/dugaan kemungkinan keberadaannya, dan yang demikian menimbulkan waham kekurangan bagi-Nya.

Allah *Quddûs* —menurut Al-Ghazali— dalam arti, Dia Mahasuci dari segala sifat *kesempurnaan* yang diduga oleh makhluk, karena mereka memandang kepada diri mereka dan mengetahui sifat-sifat mereka serta menyadari adanya sifat sempurna pada diri mereka seperti pengetahuan, kekuasaan, pendengaran, penglihatan, kehendak, dan kebebasan. Manusia meletakkan sifat-sifat tersebut untuk makna-makna tertentu dan menyatakan, bahwa itu adalah sifat-sifat sempurna, selanjutnya manusia juga menempatkan sifat-sifat yang berlawanan dengan sifat-sifat itu sebagai sifat kekurangan. Perlu disadari, bahwa manusia paling tinggi hanya dapat memberikan kepada Allah sifat-sifat kesempurnaan seperti yang mereka nilai sebagai kesempurnaan, serta menyucikan Allah dari sifat kekurangan, seperti lawan dari sifat-sifat kesempurnaan di atas. Sebenarnya Allah Mahasuci dari sifat-sifat kesempurnaan yang diduga oleh manusia, sebagaimana Dia Mahasuci dari sifat-sifat kekurangan yang dinafikan manusia, karena kedua sifat tersebut lahir dari pemahaman manusia. Dia Mahasuci dari sifat yang terlintas dalam benak dan khayalan manusia, atau yang serupa dengan apa yang terlintas itu. Seandainya tidak ada izin dari-Nya untuk menamai-Nya dengan nama/sifat-sifat tersebut–karena hanya dengan demikian manusia mampu mendekatkan pemahaman terhadap-Nya, seandainya tidak ada izin tersebut–maka sifat-sifat kesempurnaan yang demikian itu pun tidak wajar disandangkan kepada-Nya.

Jika demikian itu maknanya, berdasar pengertian kebahasaan, seperti dikemukakan al-Fairuzabadi di atas dan analisis kandungan makna sebagaimana dikemukakan al-Ghazali dan pakar lain, maka menguduskan Allah bukan sekadar menyucikan Allah. Ini juga berarti bahwa *taqdîs* ( تَقْدِيس ) berbeda dengan *tasbîh* ( تَسْبِيح ), walau sementara ulama mempersamakannya. Memang kalau kita berpegang teguh pada kaidah kebahasaan yang menyatakan bahwa, "perbedaan kata–bahkan bentuk kata–walau seakar, mengandung perbedaan makna" maka tentu saja *tasbîh* dan *taqdîs* memiliki perbedaan. Para malaikat, dalam dialog mereka dengan Allah tentang penciptaan manusia, menggabung *tasbîh* dan *taqdîs* dengan menyatakan: *Wa Nahnu Nusabbihu Bihamdika wa Nuqaddisu laka* ( وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ = QS. Al-Baqarah [2]: 30). Penyebutan kata *tasbîh* berbarengan dengan *taqdîs* di sini, memberi kesan adanya perbedaan itu, walaupun para ulama yang mempersamakannya memahami kata "bertasbih" dalam arti shalat, atau bahwa penyucian dimaksud adalah dengan ucapan dan perbuatan. Sedangkan penyucian kedua yang menggunakan kata *nuqaddisu* adalah penyucian-Nya dengan hati, yakni memercayai bahwa Allah memiliki sifat-sifat kesempurnaan yang sesuai dengan-Nya. Bisa juga penggabungan kedua kata–jika dinilai bermakna sama–dipahami sebagai penyucian Tuhan serta penyucian diri manusia demi karena Allah sehingga ayat di atas diterjemahkan dengan: *"Kami bertasbih sambil memuji-Mu dan menyucikan diri (kami) demi karena Engkau"* (QS. Al-Baqarah [2]: 30).

Ada yang memahami sifat Allah sebagai *quddûs* dalam arti bahwa Dia menguduskan hamba-Nya, menyucikan hati manusia-manusia pilihan-Nya, yakni para nabi dan wali-Nya.

Sementara pakar menyatakan bahwa kekudusan mengandung tiga aspek, yakni; *kebenaran, keindahan,* dan *kebaikan*. Sehingga Allah Yang *Quddûs* itu, adalah Dia Yang Mahaindah, Mahabaik dan Mahabenar dalam Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya, keindahan, kebenaran, dan kebaikan yang tidak dinodai oleh sesuatu apa pun. Dari sini kemudian datang perintah menyucikan Allah dari segala sifat kekurangan. Jika demikian, maka menguduskan Allah, mengandung makna yang lebih dalam dan luas dari sekadar bertasbih kepada-Nya, karena pengudusan mengandung makna menetapkan sifat kesempurnaan yang disertai dengan penyucian dari segala kekurangan. Sedangkan menyucikan-Nya dari segala kekurangan baru sampai pada tahap *negasi*/penafian kekurangan.

Delapan belas kali kata *tasbîh* dalam bentuk perintah terulang di dalam Al-Qur'an, tetapi tidak sekalipun terdapat perintah untuk men-taqdiskan Allah. Ini agaknya disebabkan karena menetapkan sifat-sifat sempurna bagi Allah adalah sesuatu yang mustahil–karena kita tidak dapat menjangkau semua sifat-sifat tersebut. Bukankah menetapkan yang positif memerlukan pengetahuan tentang hal-hal positif yang wajar bagi-Nya, karena boleh jadi ada yang positif bagi manusia tetapi tidak demikian bagi Allah, misalnya memiliki keturunan. Adapun menyucikan-Nya dalam arti menafikan sifat kekurangan, cukup dengan menyatakan bahwa tidak ada suatu sifat kekurangan pun yang disandang-Nya, walau tanpa rincian. Memang menafikan segala macam yang bersifat negatif lebih mudah dari menetapkan segala macam yang bersifat positif. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## QUR'ÂN ( قُرْآن )

Kata *Al-Qur'ân* ( القُرْآن ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 77 kali, tersebar di dalam berbagai surah, baik *Makkiyah* maupun *Madaniyah*. Kata *Al-Qur'ân* (di dalam bentuk *ma'rifah* ( مَعْرِفَة ), menggunakan *alif* dan *lâm* ( ال ) disebut 57 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185, QS. Al-Isrâ' [17]: 9, QS. Al-Furqân [25]: 30, dan QS. Al-Insân [76]: 23. Di dalam bentuk *nakirah* ( نَكِرَة ), tanpa *alif* dan *lâm*, kata itu disebut 19 kali, di antaranya di dalam QS. Yûnus [10]: 15, QS. Al-Hijr [15]: 91, dan QS. Al-Jinn [72]: 1. Adapun dalam bentuk kata kerja (*fi'l*), baik bentuk lampau, sekarang, maupun bentuk perintah disebut 17 kali, antara lain disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Al-Isrâ' [17]: 106, dan QS. Al-'Alaq [96]: 1.

Para ulama berbeda pendapat mengenai asal kata dan makna kata *Al-Qur'ân*. Al-Farrâ', misalnya, mengatakan bahwa kata *Al-Qur'ân* berasal dari kata *qarina* ( قَرِنَ ) di dalam bentuk kata kerja lampau, *qarînah* ( قَرِيْنَة ) di dalam bentuk kata benda tunggal, dan *qarâ'in* ( قَرَائِن ) bentuk jamaknya. Dinamakan demikian karena antara satu ayat dengan ayat yang lain terdapat hubungan yang erat. Dengan demikian, jelaslah bahwa *nûn* ( ن ) yang terdapat pada kata *Al-Qur'ân* bukan *nûn* tambahan ( نُوْن الزِّيَادَة ), melainkan *nûn* asli dari kata *qarina* itu. Pendapat ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Al-Asy'ari dan beberapa ulama lainnya yang menyatakan bahwa kata *Al-Qur'ân* berasal dari kata *qarina*, yang berarti 'menghimpun' dan 'mengumpulkan sesuatu dengan yang lain'. Kata *qarina* disinonimkannya dengan kata kerja *dhamma* ( ضَمَّ ). Dinamakan demikian karena surah-surah dan ayat-ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an dihimpun di dalamnya, serta sebagian dari ayat-ayatnya memunyai kaitan dengan sebagian ayat yang lain.

Beberapa ulama lain memunyai pendapat yang berbeda dengan pandangan ulama di atas. Az-Zajjaj, misalnya, menyatakan bahwa kata *Al-Qur'ân* yang setimbang dengan kata *al-fu'lân* ( الفُعْلان ) adalah salah satu *fi'l mahmûz* ( فِعْل مَهْمُوْز = kata kerja yang salah satu hurufnya adalah *hamzah*), yang berasal dari kata *qara'a* ( قَرَأ ) yang berarti 'menghimpun' dan 'mengumpulkan', dan

sinonim dengan kata *jama'a* ( جَمَعَ ). Seperti di dalam ungkapan yang berbunyi *Qara'tul-mâ'a fil-haudhi* ( قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ = Saya mengumpulkan air di dalam kolam). Dari kata itu pulalah muncul kata *qur'u* ( قُرْءُ ) yang berarti 'haid' dan 'suci'. Dinamakan demikian karena Al-Qur'an, menurut Az-Zajjaj, menghimpun berbagai intisari yang terdapat di dalam kitab-kitab suci terdahulu dan menghimpun intisari dari berbagai macam ilmu pengetahuan. Adapun Al-Lihyani berpendapat bahwa kata *Al-Qur'ân* juga setimbang dengan bentuk kata *al-ghufrân* ( الغُفْرَان ). Bentuk itu berasal dari kata *qara'a* yang berarti 'membaca'. Karena itu maka kata itu disinonimkan dengan kata *talâ* ( تَلَا ). Yang disebutkan adalah bentuk *mashdar qur'ân* ( قُرْآن ) berarti 'bacaan', tetapi yang dimaksud adalah bentuk isim *maf'ûl*, berarti *al-maqrû'* ( الْمَقْرُوْء ) 'yang dibaca'.

Ar-Raghib Al-Ashfahani, di dalam kitabnya *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân* memasukkan kata *Al-Qur'ân* di dalam entri *qara'a* ( قَرَأَ ). Kata lain yang juga dimasukkannya di dalam entri itu ialah *qur'* ( قُرْء ). Ia menyatakan bahwa menurut para ahli bahasa, kata *qara'a* dapat diartikan sebagai 'mengumpulkan, menghimpun' dan dapat diartikan pula sebagai 'membaca' (*al-qirâ'ah*, القِرَاءَة ). Kata *al-qirâ'ah*, walaupun diartikan sebagai 'membaca', sebenarnya masih dalam batas pengertian 'menghimpun' karena dalam 'membaca' kita harus menghimpun (menggabungkan) huruf-huruf dan kata-kata ke dalam huruf-huruf dan kata yang lain sehingga

*Al-Qur'an; Kitab suci yang menghimpun intisari berbagai kitab suci lainnya.*

memunyai satu susunan kata yang rapi dan dapat dipahami. Huruf *alif* dan *nûn* ( ان ) pada kata *Al-Qur'ân* ( القُرْآن ) mengandung arti 'kesempurnaan' sehingga *Al-Qur'ân* berarti 'bacaan yang sempurna'.

Imam Syafi'i berpendapat bahwa kata *Al-Qur'ân* yang digunakan di dalam bentuk *ma'rifah* (menggunakan *alif* dan *lâm*), bukanlah berasal dari kata *qara'a*, melainkan merupakan nama dari suatu kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Kata itu tidak berasal dari *qara'a* dan sekiranya berasal dari *qara'a* maka setiap yang kita baca adalah Al-Qur'an.

Al-Qur'an menurut istilah para ulama ialah kalam Allah yang menjadi mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dengan *lafazh* dan maknanya dengan perantaraan malaikat Jibril as. yang tertulis di dalam *mushhaf* yang disampaikan secara *mutawâtir*, dimulai dengan QS. Al-Fâtihah (1) dan diakhiri dengan QS. An-Nâs [114) Dengan demikian, kalam Allah yang diturunkan kepada para nabi sebelumnya, seperti Taurat, Injil, dan Zabur, bukanlah Al-Qur'an. Demikian pula kalam Allah yang diturunkan langsung kepada Nabi Muhammad saw. tanpa melalui malaikat Jibril, atau yang bukan *lafazh*-nya dari Allah, seperti hadits Qudsi, bukanlah Al-Qur'an.

Al-Qur'an merupakan mukjizat yang paling besar dari mukjizat-mukjizat yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an memunyai banyak nama. Pengertian dari nama-nama yang disandarkan kepadanya menggambarkan sifat-sifat yang melekat pada Al-Qur,an, yang kesemuanya disebutkan secara jelas di dalam Al-Qur'an. Di antara nama-nama itu ialah *Al-Qur'ân* (yang dibaca), *Al-Furqân* ( الفُرْقَان = yang membedakan antara yang hak dan batil), *At-Tanzîl* ( التَّنْزِيْل = yang diturunkan), *Adz-dzikr* ( الذِّكْر = peringatan), *Al-Kitâb* ( الكِتَاب = yang ditulis), *An-Nûr* ( النُّوْر = yang memberi cahaya), *Al-Hudâ* ( الهُدَى = yang memberi petunjuk), *Asy-Syifâ'* ( الشِّفَاء = obat, penawar), *Al-Maw'izhah* ( الْمَوْعِظَة = yang menjadi nasihat), *Al-Mubârak* ( الْمُبَارَك = yang maha berkat). Al-Qur'an sebagai

nama dari kitab suci ini disebutkan di dalam banyak ayat, di antaranya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 9 dan QS. Thâhâ [20]: 2. Kata *al-furqân* antara lain disebutkan di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1; kata *Tanzîl* disebutkan di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 192; kata *adz-dzikr* disebutkan di dalam QS. Al-Hijr [15]: 9; kata *al-Kitâb* disebutkan di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 2; kata *Nûr* disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 173; kata *Hûdan* disebutkan di dalam QS. Fushshilat [41]: 44; kata *Syifâ'* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 82; kata *Maw'izhah* di dalam QS. Yûnus [10]: 57; kata *Mubârak* di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 50;. Dari sekian nama yang disebutkan di atas, nama yang paling populer ialah *Al-Qur'ân*.

Al-Qur'an adalah wahyu Allah swt. Orang-orang yang senantiasa berpegang pada petunjuk-petunjuknya tidak akan menyimpang dari jalan yang benar. Hal ini dinyatakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 2. Sebagai wahyu Allah, Al-Qur'an yang memiliki bahasa yang indah, gaya bahasa yang menarik, dan kandungan yang padat yang berisi berbagai hal, baik yang menyangkut akidah, syariat, maupun muamalah, bukan ciptaan Nabi Muhammad saw., melainkan secara utuh berasal dari Allah swt. Hal ini ditegaskan oleh Allah di dalam Al-Qur'an QS. An-Nisâ' [4]: 163-164. Di dalam dua ayat ini disebutkan bahwa Allah telah mewahyukan kepada Muhammad saw. sebagaimana Ia telah mewahyukan kepada Nabi Nuh dan para nabi sesudahnya, seperti Nabi Ismail, Ishaq, Ya'qub dan keturunannya, Isa, Ayub, Yunus, Harun, Sulaiman, dan sebagaimana Allah menurunkan kitab Zabur kepada Nabi Daud as. Oleh sebab itu, wahyu itu merupakan firman-firman Allah, bukanlah kata-kata buatan Muhammad saw. seperti yang dilontarkan oleh kafir-kafir Quraisy ketika itu.

Berbeda pendapat ulama menyangkut jumlah ayat Al-Qur'an. Hal tersebut bukan disebabkan oleh karena perbedaan mereka menyangkut ayat-ayatnya, tetapi disebabkan oleh perbedaan cara mereka menghitungnya. Apakah *basmalah* (bacaan *bismillâhir-rahmânir-rahîm*, ( بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ) pada setiap surah masing-masing dihitung atau dihitung satu saja. Apakah setiap tempat berhenti merupakan satu ayat atau bagian dari ayat. Apakah huruf-huruf Hija'iyah pada awal surah merupakan ayat yang berdiri sendiri atau digabung dengan ayat sesudahnya. Demikian seterusnya sehingga ada yang berpendapat bahwa jumlah ayat Al-Qur'an sebanyak 6616, 6236, atau 6326.

Kata *Al-Qur'ân* di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 21 disebut di dalam konteks pembicaraan apabila Al-Qur'an diturunkan kepada sebuah gunung. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa sekiranya Allah menurunkan Al-Qur'an pada satu gunung, maka gunung itu pasti tunduk terpecah-belah disebabkan takut kepada Allah.

Kata *Al-Qur'ân* yang disebut di dalam QS. Al-A'râf [7]: 204 digunakan untuk menyatakan bahwa orang yang mendengarkan ayat-ayat suci Al-Qur'an dan merenungkan maknanya mendapat rahmat dari Allah swt. Ini menunjukkan bahwa setiap usaha yang dilakukan untuk tujuan kemuliaan Al-Qur'an selalu diberi ganjaran. Di dalam menafsirkan ayat itu, Wahbah Az-Zuhaili menyatakan bahwa apabila Al-Qur'an dibacakan, hendaklah seseorang mengarahkan pendengarannya kepada bacaan itu agar ia dapat memahami dan merasakan makna yang dikandungnya dan mengambil pelajaran darinya; di samping itu ia harus diam dan tenang sambil memikirkan dan memerhatikan kandungannya. Dengan demikian, ia diharapkan mendapat rahmat Allah swt. Perintah untuk mendengarkan dan mendiamkan diri di dalam ayat ini, menurutnya, menunjukkan adanya kewajiban untuk mendengarkan Al-Qur'an, baik ketika dibaca di dalam shalat maupun di luarnya.

Kata *Al-Qur'ân* yang disebut di dalam beberapa ayat disebut di dalam konteks yang berkaitan dengan membaca Al-Qur'an. Di dalam QS. An-Nahl [16]: 98, misalnya, kata *Al-Qur'ân* itu digunakan dalam konteks pembicaraan mengenai adanya perintah untuk membaca *ta'awwudz* (bacaan *A'ûdzu bi Allâh min asy-syaithân ar-rajîm*, ( أَعُوْذُ بِاللهِ مَنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ ) sebelum memulai mem-

baca Al-Qur'an. Ini berarti bahwa seseorang yang ingin membaca Al-Qur'an diperintahkan membaca *ta'awwudz* agar terlindung dari segala godaan setan. Di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 4 dan 20 kata itu digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai adanya perintah untuk membaca Al-Qur'an secara *tartîl* ( تَرْتِيل ), dan adanya perintah untuk membaca ayat-ayat yang mudah bagi seseorang, terutama di dalam shalat. Kata *Al-Qur'ân* di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 18 disebut dalam konteks pembi-caraan bahwa seseorang harus mengikuti aturan-aturan yang benar dalam membaca Al-Qur'an.

Kata *Al-Qur'ân* yang disebut di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 88 disebut di dalam konteks pembicaraan bahwa Al-Qur'an merupakan wahyu yang benar-benar datang dari Allah. Ketinggian bahasa serta kepadatan isi dan kandungannya tidak dapat ditandingi oleh susunan yang bagaimana pun baik, yang dibuat oleh manusia maupun jin. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa meskipun manusia dan jin yang ada di alam ini dikumpulkan untuk bersama-sama membuat, menyusun, dan mendatangkan yang sama dengan Al-Qur'an, mereka tidak akan sanggup melakukannya.

Al-Qur'an menyebutkan 3 bentuk kata *Al-Qur'ân*, yaitu di dalam bentuk kata *Al-Qur'ân* ( اَلْقُرْآن , ma'rifat dengan menggunakan *alif* dan *lâm*) disebut sebanyak 57 kali, di dalam bentuk *Qur'ân* ( قُرْآن) disebutkan 11 kali, dan di dalam bentuk *qur'ânah* ( قُرْآنَهُ dihubungkan dengan kata ganti) sebanyak 2 kali. Penyebutan ini tersebar di dalam beberapa surah.

## Nuzul (Turunnya) Al-Qur'an

Syekh Dr. Muhammad bin Muhammad Abu Syuhbah mengartikan kata *nuzûl* ( نُزُوْل ) sepadan dengan kata *hulûl* ( حُلُوْل ), yaitu 'menempati' dan 'menduduki' suatu tempat. Untuk mendukung pendapatnya itu, ia mengemukakan contoh penggunaan kata itu dengan mengemukakan Ayat 29 QS. Al-Mu'minûn [23]: 23 yang berbunyi: *Wa qul rabbi anzilnî munzalan mubârakan wa anta khairul-munzilîn* ( وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِي مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ = Dan berdoalah, Ya Tuhanku, tempatkanlah aku pada tempat yang diberkati, dan Engkau adalah sebaik-baik yang memberi tempat). Di samping mengandung pengertian di atas, kata *nuzûl* juga berarti 'bergeraknya sesuatu dari suatu tempat yang lebih tinggi ke tempat yang lebih rendah'. Pengertian yang kedua ini tampaknya lebih cocok untuk digunakan sehubungan dengan pembicaraan tentang *nuzûl* Al-Qur'an. Dengan pengertian ini maka dapat dipahami bahwa Al-Qur'an berasal dari suatu tempat yang tinggi (di atas) lalu diturunkan ke tempat yang rendah (ke bawah), atau dengan perkataan lain bahwa Al-Qur'an turun dari Allah swt. kepada Nabi Muhammad saw.

Abu Syuhbah, membagi Al-Qur'an atas tiga wujud, yaitu wujudnya di *Lauh Mahfûzh*, wujudnya di langit dunia, dan wujudnya di bumi setelah diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Dari ketiga wujud itu, wujudnya yang pertama dan kedua merupakan wujud yang berkaitan dengan kata *nuzûl* (turun).

Pembicaraan mengenai *nuzûl* Al-Qur'an akan berkaitan dengan suatu pertanyaan mendasar, yaitu "Sebelum diturunkan, di mana Al-Qur'an berada?" Al-Qur'an sendiri telah menjawab pertanyaan itu dengan menampilkan Ayat 21 dan 22 di dalam QS. Al-Burûj [85) yang menyatakan bahwa Al-Qur'an yang mereka dustakan itu adalah Al-Qur'an yang mulia yang (tersimpan) di dalam *Lauh Mahfûzh* ( لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ). Ayat ini mempertegas bahwa sebelum turunnya, Al-Qur'an berada di *Lauh Mahfûzh. Lauh Mahfûzh* adalah catatan yang terjaga yang digunakan oleh Allah swt. untuk mencatat secara azali segala sesuatu yang telah terjadi dan akan terjadi di alam ini. *Lauh Mahfûzh* oleh Abu Syuhbah disamakan dengan *kitâb maknûn* ( كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ). *Mahfûzh* artinya 'terpelihara dan terjaga dari usaha pencurian oleh setan dan terjaga dari segala perubahan dan penggantian', sedangkan kata *maknûn* berarti 'terpelihara dan terjaga dari segala kebatilan'.

Secara garis besar ada dua tahap (proses) turunnya Al-Qur'an, yaitu turunnya dari *Lauh Mahfûzh* ke langit dunia dan turunnya dari langit

dunia kepada Nabi Muhammad saw. Para ulama sepakat bahwa tahapan pertama turunnya Al-Qur'an dari *Lauh Mahfûzh* ke *Baitul-'Izzah* ( بَيْتُ الْعِزَّة ) di langit dunia dilakukan sekaligus, tidak bertahap. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat tentang waktu turunnya. Sebagian ulama berpendapat bahwa Al-Qur'an diturunkan sekaligus sebelum Muhammad diangkat sebagai nabi, dan sebagian lainnya mengatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan sekaligus sesudah Muhammad diangkat sebagai nabi. Pendapat yang kedua merupakan pendapat yang kuat di dalam soal ini. Turunnya Al-Qur'an secara keseluruhan dari *Lauh Mahfûzh* ke *Baitul-'Izzah* di langit dunia terjadi pada bulan Ramadhan, sedangkan turunnya dari langit dunia ke pada Nabi Muhammad saw. dilakukan secara berangsur-angsur selama 23 tahun. Hal ini dinyatakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-A'lâ [87]: 1, QS. Ad-Dukhân [44]: 1–3, dan QS. Al-Baqarah [2]: 185. Ada dua hal yang terkandung di dalam ayat-ayat tersebut, yaitu turunnya Al-Qur'an sekaligus dan waktu turunnya Al-Qur'an pada bulan Ramadan. Kata *anzala* di dalam ayat-ayat itu mengandung makna bahwa Al-Qur'an diturunkannya sekaligus. Pernyataan ayat-ayat di atas didukung oleh beberapa hadits sahih yang kesemuanya diriwayatkan oleh An-Nasa'i, Al-Hakim, dan Al-Baihaqi. Salah satu hadits itu menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan sekaligus dari *Lauh Mahfûzh* ke langit dunia pada bulan Ramadan; setelah itu, diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad saw. selama dua puluh tahun sesuai dengan tuntutan peristiwa, kejadian, dan kebutuhan-kebutuhan manusia pada awal Islam itu. Adapun turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur biasa ditunjukkan dengan kata *nazzala*. Kata *nazzala* menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu diturunkan di dalam banyak kali. Hal ini dinyatakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 281 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 106 yang di dalamnya menyebutkan kata *nazzalnâhu tanzîlan* ( نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلًا ) dan kata *nuzzila* ( نُزِّلَ ).

Tampaknya ada tiga pendapat para ulama tentang rentang waktu Al-Qur'an itu diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Ada yang berpendapat bahwa Al-Qur'an diturunkan selama 20 tahun, ada yang mengatakan 23 tahun, dan ada pula yang mengatakan 25 tahun. Perbedaan pendapat itu didasarkan atas perbedaan pendapat mereka mengenai lama mukimnya Nabi di Mekah. Ada yang berpendapat bahwa Nabi bermukim di Mekah selama 10 tahun, ada yang berpendapat selama 13 tahun, dan ada pula yang berpendapat selama 15 tahun ditambah dengan masa mukim Nabi di Madinah selama 10 tahun. Walaupun begitu, pendapat yang paling dekat kepada kebenaran ialah bahwa Al-Qur'an diturunkan selama 23 tahun.

Al-Qur'an mulai diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. pada tanggal 17 Ramadan tahun 611 M ketika Muhammad berusia 40 tahun. Permulaan datangnya wahyu itu ditandai dengan kedatangan malaikat Jibril yang membawa wahyu Allah swt. kepada Nabi Muhammad saw. yang ketika itu sedang berkhalwat (ber-*tahannuts* dan beribadah) di Gua Hira. Malaikat Jibril yang datang membawa wahyu kepada Nabi langsung memeluk Rasulullah saw. dan setiap kali memeluk, Jibril memerintahkan Nabi untuk membaca dengan mengatakan *iqra'* ( اِقْرَأْ ). Dua perintah pertama yang diucapkan oleh Jibril dijawab oleh Nabi dengan mengatakan *Mâ ana bi qâri'* ( مَا أَنَا بِقَارِئٍ, Aku tidak pandai membaca). Pada kali yang ketiga, baru Jibril membacakan:

ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ

ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

*(Iqra' bismi rabbikal-lâdzî khalaq. Khalaqal-insâna min 'alaq. Iqra' wa rabbukal-akram. Al-ladzî 'allama bil-qalam. 'Allamal-insâna mâ lam ya'lam).*

*"Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya."*

Apa yang dibaca oleh Nabi Muhammad

itu merupakan Ayat 1–5 dari QS. Al-'Alaq [96) dan ini dipandang oleh para ulama sebagai ayat yang pertama turun dan diterima oleh Nabi Muhammad saw. Peristiwa ini dipandang sebagai awal mula turunnya wahyu. Peristiwa penerimaan wahyu pertama yang terjadi di antara malaikat Jibril dan Nabi Muhammad saw. telah digambarkan dengan jelas oleh hadits dari 'A'isyah yang diriwayatkan oleh Bukhari di dalam kitab *Shahîh*-nya.

## Cara-Cara Al-Qur'an Diwahyukan

Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. melalui beberapa cara dan keadaan. Di antaranya ialah (1) malaikat memasukkan wahyu itu ke dalam hati Nabi. Di dalam keadaan demikian beliau tidak melihat apa pun. Beliau hanya merasa bahwa wahyu itu sudah berada saja di dalam hatinya. (2) malaikat menampakkan dirinya kepada Nabi berupa seorang laki-laki yang mengucapkan kata-kata kepadanya sehingga beliau mengetahui dan menghafal benar kata-kata itu. (3) wahyu datang kepada Nabi seperti gemerincing lonceng. Cara ini merupakan cara yang paling berat yang dirasakan oleh Nabi. Begitu beratnya cara ini sehingga kadang-kadang pada tubuhnya terpancar keringat meskipun wahyu yang diterimanya itu turun pada musim dingin yang keras. Unta yang sedang beliau kendarai kadang-kadang terpaksa berhenti dan duduk karena merasa berat bila wahyu diturunkan pada saat beliau mengendarai unta. Keadaan ini tergambar di dalam hadits yang diriwayatkan oleh Zaid bin Tsabit: "Aku adalah penulis wahyu yang diturunkan kepada Rasulullah. Aku melihat Rasulullah, ketika turunnya wahyu itu, seakan-akan diserang oleh demam yang keras dan keringatnya bercucuran seperti permata. Kemudian, setelah turunnya wahyu baru beliau kembali seperti biasa." (4) malaikat menampakkan dirinya dengan rupa asli kepada Nabi. Keadaan ini dinyatakan di dalam QS. An-Najm [53]: 13 dan 14.

## Hikmah Al-Qur'an Diturunkan Secara Berangsur-Angsur

Al-Qur'an diturunkan oleh swt. kepada Nabi Muhammad saw. selama 23 tahun secara berangsur-angsur. Pewahyuan seperti ini mengandung beberapa hikmah penting, di antaranya ialah (1) untuk memperteguh dan memperkuat hati Nabi dalam menghadapi tantangan dan siksaan dari kaum musyrikin; (2) untuk memudahkan kaum Muslim menghafal dan memahaminya; (3) untuk memberi kemudahan di dalam menentukan tahapan-tahapan di dalam membina dan mendidik umat; (4) untuk memberi jawaban terhadap setiap peristiwa dan persoalan yang terjadi; (5) untuk menunjukkan bahwa apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad merupakan wahyu dari Allah swt., bukan kalimat Nabi Muhammad sendiri; (6) untuk mengangsur penetapan hukum-hukum Allah; dan (7) untuk memudahkan mengubah dan menghilangkan secara berangsur-angsur sikap-sikap dan tradisi-tradisi masyarakat Jahiliyah yang bertentangan dengan syariat Islam.

## Ayat-Ayat dan Surah-Surah Al-Qur'an

Ayat (Arab: *âyah*, آيَة ) yang menurut pengertian etimologi berarti *mu'jizah* ( مُعْجِزَة = mukjizat), *'alâmah* ( عَلاَمَة = tanda), *'ibrah* ( عِبْرَة = pelajaran), *al-amr al-'ajîb* ( الأَمْرُ الْعَجِيْب = sesuatu yang menakjubkan) dan *jamâ'ah* ( جَمَاعَة = kelompok, masyarakat), *burhân, dalîl* ( بُرْهَان ، دَلِيْل = keterangan, penjelasan). Jika dikaitkan dengan istilah Al-Qur'an, berarti huruf-huruf *Hija'iyah* atau sekelompok kata yang terdapat di dalam suatu surah Al-Qur'an yang memunyai awal dan memunyai akhir yang ditandai dengan nomor ayat. Adapun surah (Arab: *sûrah*, سُوْرَة ) yang menurut pengertian etimologi berarti *al-manzilah* ( الْمَنْزِلَة = kedudukan); di dalam istilah Al-Qur'an diartikan sebagai 'sekelompok ayat yang memunyai awal dan memunyai akhir'. Setiap awal surah di dalam Al-Qur'an ditandai dengan kalimat *basmalah*, kecuali QS. At-Taubah [9) (Al-Barâ'ah).

Terdapat perbedaan pendapat para ulama

tentang jumlah ayat Al-Qur'an. Abu 'Abdurrahman As-Salmi, salah seorang ulama Kufah, menyebutkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an berjumlah 6.236 ayat. Jalaluddin As-Suyuthi, seorang ulama tafsir dan fiqih, menyebutkan 6.000 ayat; dan Imam Al-Alusi, salah seorang ahli tafsir menyebutkan 6.616 ayat. Perbedaan penentuan jumlah ayat ini disebabkan adanya perbedaan pandangan mereka tentang kedudukan *Basmalah* (kalimat *Bismillâhir Rahmânir Rahîm*, بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ) dan *Fawâtihus-suwar* ( فَوَاتِحُ السُّوَرِ = kata-kata pembuka surah berupa huruf-huruf *Hijai'yah*) yang terdapat pada awal surah-surah tertentu. Sebagian berpendapat bahwa *Basmalah* dan *Fawâtihus-suwar* termasuk ayat, sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa *basmalah* dan *fawâtih as-suwar* tidak termasuk ayat.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang dimulai dari ayat pertama surah pertama (QS. Al-Fâtihah [1] sampai dengan ayat terakhir surah terakhir (QS. An-Nâs [114]) disusun secara *tawqîfi* ( تَوْقِيْفِي ) yaitu berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Allah dan Rasulullah saw., bukan berdasarkan ijtihad para ulama. Pengelompokkan Al-Qur'an berdasarkan ayat-ayat, menurut Imam Az-Zarqani, mengandung beberapa hikmah. Di antara hikmah-hikmah itu ialah (1) bahwa setiap ayat merupakan mukjizat; sekalipun ayat itu pendek, nilai kemukjizatannya sama dengan ayat-ayat yang panjang; (2) memudahkan mengatur hafalan dan mengatur wakaf (berhenti) berdasarkan batas-batas ayat; dan (3) memudahkan penghitungan jumlah ayat yang dibaca pada saat melakukan shalat atau khutbah.

Surah-surah di dalam Al-Qur'an berjumlah 114 surah, yang tidak sama panjang dan pendeknya. Surah yang terpanjang terdiri atas 286 ayat dan yang terpendek terdiri atas 3 ayat. Dilihat dari panjang dan pendeknya, surah-surah itu dibagi atas 4 bagian, yaitu *ath-thiwâl* ( الطِّوَال ), *al-mi'ûn* ( المِائُوْن ), *al-matsânî* ( المَثَانِي ), dan *al-mufashshal* ( المُفَصَّل ). Yang disebut *ath-thiwâl* ialah surah-surah yang panjang seperti QS. Al-Baqarah [2], QS. Âli 'Imrân [3], QS. An-Nisâ' [4], QS. Al-Mâ'idah [5], QS. Al-An'âm [6], dan QS. Al-A'râf [7]. *Al-mi'ûn* ialah surah-surah yang memiliki lebih dari 100 ayat. *Al-Matsânî* ialah surah-surah yang memiliki kurang dari 100 ayat. *Al-mufashshal* ialah surah-surah pendek yang terdapat di bagian akhir Al-Qur'an. Surah-surah yang termasuk di dalam kelompok *al-mufashshal* diperselisihkan oleh para ulama. Sebagian berpendapat bahwa yang termasuk kelompok *al-mufashshal* ialah mulai QS. Al-Mâ'idah [5) sampai dengan QS. An-Nâs [114), sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa yang termasuk *al-mufashshal* ialah mulai QS. Al-Hujurât [49) sampai dengan QS. An-Nâs [114).

Setiap surah memunyai nama sendiri-sendiri yang sesuai dengan isi, kandungan, dan masalah yang dibicarakan di dalamnya. Penamaan surah-surah ini pun berdasarkan petunjuk Rasulullah saw.

Para ulama berbeda pendapat tentang susunan surah-surah Al-Qur'an, apakah *tawqîfi* (berdasarkan petunjuk Rasulullah) atau tidak. Menurut Az-Zarqani, terdapat 3 pendapat di dalam hal ini, yaitu: (1) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan surah-surah Al-Qur'an tidak didasarkan atas *tauqîfi* Nabi, tetapi berdasarkan ijtihad sahabat. (2) Pendapat yang menyatakan bahwa susunannya semuanya berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan Nabi. (3) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan sebagian dari surah-surah Al-Qur'an berdasarkan *tauqîfi*, sedangkan sebagian yang lainnya berdasarkan ijtihad para sahabat. Para ulama mengemukakan alasan mereka masing-masing. Namun, Az-Zarqani menegaskan bahwa susunan surah-surah yang ada sekarang ini harus dapat dipertahankan dan dijaga sesuai dengan urutan yang ada, apakah susunannya berdasarkan *tauqîfi* atau tidak.

Oleh para ulama, ayat-ayat Al-Qur'an, dikelompokkan atas ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Terdapat tiga pendapat para ulama di dalam memberikan pengertian *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Pendapat pertama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat *Makkiyah* adalah

ayat-ayat yang turun di Mekkah dan sekitarnya walaupun sesudah hijrah dan *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun di Madinah. Pendapat kedua menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang ditujukan kepada masyarakat Mekkah yang antara lain ditandai dengan ungkapan *Yâ ayyuhan-nâs* ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ ) dan yang *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun untuk ditujukan kepada masyarakat Madinah yang sudah beriman yang antara lain ditandai dengan ungkapan *Yâ ayyuhal-lazîna âmanû* ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ). Pendapat ketiga merupakan pendapat yang populer menyatakan bahwa aya-ayat *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang turun sebelum Nabi Muhammad ṣaw. berhijrah ke Madinah walaupun turunnya di tempat selain Mekkah, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun sesudah hijrah walaupun turun di Mekah.

Kedua kelompok ayat ini memunyai ciri-ciri tersendiri. Surah-surah yang dikelompokkan ke dalam *Makkiyah* ialah setiap surah yang, (1) di dalamnya terdapat kata *sajdah* ( السَّجْدَةُ ); (2) di dalamnya terdapat lafal *kallâ* ( كَلَّا ); (3) di dalamnya terdapat ungkapan *Yâ ayyuhan-nâs* ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ ), kecuali QS. Al-Hajj [22]; (4) di dalamnya terdapat cerita para nabi dan umat-umat terdahulu, kecuali QS. Al-Baqarah [2]: (5) di dalamnya terdapat cerita Adam dan Iblis, kecuali QS. Al-Baqarah [2], dan (6) dimulai dengan huruf-huruf *hijâiyyah* (seperti *Alif lâm mîm* dan *alif lâm râ*), kecuali QS. Al-Baqarah [2]: dan QS. Âli 'Imrân [3]: Mengenai QS. Ar-Ra'd [13] terdapat perbedaan pendapat ulama; sebagian menganggap *Madaniyah* dan sebagian lain mengatakan *Makkiyah*. Ciri-ciri lain dari surah-surah *Makkiyah* ialah (1) ayat-ayat dan surah-surahnya pendek; (2) ayat-ayatnya mengandung ajakan untuk beriman kepada Allah dan Hari Kiamat; (3) mengandung ajakan untuk berpegang kepada akhlak mulia; (4) mengandung bantahan dan perdebatan dengan kaum musyrikin; dan (5) mengandung banyak sumpah (*qasam*). Adapun surah-surah yang dikelompokkan *Madaniyah* ialah setiap surah yang (1) di dalamnya terdapat izin untuk melakukan jihad, (2) di dalamnya terkandung rincian mengenai hukum-hukum dan peraturan-peraturan yang berhubungan dengan persoalan-persoalan sosial dan kenegaraan, dan (3) di dalamnya terkandung pembicaraan mengenai orang-orang munafik. Ciri-ciri lainnya ialah bahwa ayat-ayatnya dan surah-surahnya panjang dan berisi uraian mengenai dalil-dalil yang menunjukkan kebenaran agama Islam.

Dilihat dari segi jumlahnya, ayat-ayat *Makkiyah* lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat *Madaniyah*. Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berjumlah 6.236 itu, ayat-ayat *Makkiyah* berjumlah 4.726 ayat, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* berjumlah 1.510 ayat. Ini berarti bahwa tiga perempat dari jumlah ayat-ayat Al-Qur'an adalah *Makkiyah*.

### Kandungan Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi semua umat manusia menjadi pedoman yang dijadikan pegangan untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Di dalamnya terkandung berbagai petunjuk dan aturan yang mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, baik di dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama manusia, maupun dengan alam sekitarnya. Di dalam Al-Qur'an terkandung hal-hal pokok mengenai aturan hidup manusia, seperti soal-soal keimanan, keislaman, maupun kehidupan bermasyarakat dan pergaulan hidup. Ayat-ayat *Makkiyah* yang jumlahnya lebih besar itu mengandung keterangan mengenai soal akidah keimanan, keislaman, kebajikan-kebajikan dengan pahala yang diperoleh bagi yang melakukannya, perbuatan jahat dan siksaan yang ditimpakan kepada yang melakukannya, azab bagi orang-orang yang melanggar perintah Allah, serta kisah-kisah para Nabi dan Rasul serta umat-umat terdahulu dengan berbagai peristiwa yang ditimpakan kepada mereka. Ayat-ayat *Madaniyah* pada umumnya berisi keterangan mengenai hukum-hukum berbagai hal yang berhubungan dengan kehidupan

kemasyarakatan dan pergaulan hidup di antara sesama manusia, seperti perkawinan, kewarisan, perjanjian, peperangan, dan hubungan antarbangsa. Dari sini dipahami bahwa secara umum kandungan Al-Qur'an dapat dibagi atas tiga hal pokok, yaitu prinsip-prinsip akidah, seperti beriman kepada Allah swt. dan rasul-rasulnya, prinsip-prinsip ibadah, seperti shalat dan puasa, dan prinsip-prinsip syariat, seperti hukum perkawinan dan kewarisan.

## Al-Qur'an Sebagai Mukjizat

Al-Qur'an merupakan mukjizat yang paling besar yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw. Mukjizat, yang secara etimologi diartikan sebagai sesuatu yang dapat digunakan untuk membungkam lawan/musuh, oleh para ulama didefinisikan sebagai sesuatu yang terjadi atau muncul di luar kebiasaan yang disertai adanya tantangan dari pihak lawan yang mungkin dapat menyamai atau menyerupainya. Al-Qur'an sebagai mukjizat merupakan suatu kitab yang diberikan kepada Nabi Muhammad tidak mungkin dapat dibuat oleh orang lain kitab yang sama atau serupa dengan itu. Menurut Hasan Diya'uddin Attar, sesuatu dapat dikatakan mukjizat apabila memenuhi beberapa syarat, di antaranya ialah (1) sesuatu yang luar biasa itu datangnya dari Allah, (2) berbeda dengan adat kebiasaan, (3) tidak mungkin dapat ditantang dengan mendatangkan hal yang sama atau serupa dengannya, (4) berada di tangan para utusan Allah, dan (5) sebagai pembenaran terhadap kenabian/kerasulan utusan Allah.

Al-Qur'an sebagai mukjizat tidak akan dapat ditandingi oleh susunan lain apa pun yang diupayakan oleh manusia untuk menyamai atau menyerupainya. Walaupun semua manusia berkumpul untuk mengusahakan menyusun suatu kitab yang dapat menyamai Al-Qur'an, mereka tidak akan sanggup melakukan hal yang sama dengan atau menyerupai Al-Qur'an. Pernyataan tersebut dinyatakan sendiri oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23 dan QS. Yûnus [10]: 38.

Muhammad Ali As-Sabuni, seorang pakar *'Ulûmul-Qur'ân* dan dosen Fakultas Syari'ah dan Dirasah Islamiyyah di Mekkah *Al-Mukarramah* menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an dapat dilihat dari sepuluh aspek pokok, yaitu (1) susunannya yang indah yang berbeda dengan susunan yang ada di dalam bahasa Arab, (2) gaya bahasanya yang menarik yang berbeda dengan gaya bahasa yang ada, (3) kepadatan isinya yang tidak mungkin dapat dibuat yang lain yang sama dengannya, (4) penetapan hukum yang mendalam dan lengkap yang tidak dapat dicapai oleh penetapan hukum yang dibuat oleh manusia, (5) pemberitaannya tentang hal-hal yang gaib yang kesemuanya tidak diketahui kecuali melalui Al-Qur'an, (6) tidak bertentangan dengan ilmu-ilmu pengetahuan kealaman yang ada, (7) pelaksanaan terhadap janji dan ancaman yang diberitakan Al-Qur'an, (8) pengetahuan-pengetahuan yang dikandungnya mencakup pengetahuan-pengetahuan hukum dan *kauniyah*, (9) memenuhi kebutuhan manusia, dan (10) menimbulkan pengaruh di dalam hati manusia, baik pengikut maupun musuhnya.

Al-Qur'an dipandang dari segi bahasa merupakan mukjizat yang memiliki bahasa yang indah, ungkapan yang jelas (*fashîh*, فَصِيْح ), dan gaya bahasa (*balâghah*, بَلاَغَة ) yang menarik yang dapat memengaruhi jiwa para pembaca dan pendengarnya. Syekh Muhammad Rasyid Rida menyatakan bahwa di antara bukti ketinggian gaya bahasa Al-Qur'an dapat dilihat dari keterkaitan di antara satu ayat dengan ayat yang lain, baik di dalam satu surah yang sama maupun di dalam surah yang lain dengan *munâsabah* ( مُنَاسَبَة ) yang berbeda-beda sehingga menjadi *'ibârah* ( عِبَارَة, ungkapan) yang sempurna dan menyenangkan.

## Keutamaan Membaca dan Mempelajari Al-Qur'an

Membaca Al-Qur'an merupakan salah satu bentuk ibadah dan pendekatan diri kepada Allah swt. Artinya, orang yang membaca Al-Qur'an

akan diberikan ganjaran pahala oleh Allah swt. Beberapa ayat di dalam Al-Qur'an menggambarkan bahwa membaca *kitâbullâh*, mendirikan shalat, dan bernafkah merupakan perdagangan yang tidak akan pernah rugi. Hal ini dinyatakan di dalam QS. Fâthir [35]: 29. Pernyataan tentang pahala yang diperoleh oleh orang yang membaca Al-Qur'an juga digambarkan di dalam beberapa hadits Rasulullah. Di antaranya ialah yang menyatakan bahwa barang siapa yang membaca satu huruf dari huruf Al-Qur'an akan mendapatkan satu kebajikan, dan satu kebajikan itu dilipatgandakan oleh Allah swt. menjadi sepuluh kebajikan. (H.R. Turmuzdi). Di beberapa hadits dinyatakan bahwa Al-Qur'an yang dibaca akan menjadi syafaat di Hari Kiamat dan orang yang membacanya digambarkan sebagai orang yang berbau harum. Bahkan, Allah memerintahkan untuk mendengarkan dan memperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an yang sedang dibacakan orang dan pendengar ini diberi pahala dan rahmat oleh Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 204).

Al-Qur'an tidak hanya cukup dibaca, tetapi ia harus dipelajari dan dikaji agar ia bermakna bagi kehidupan manusia. Kajian terhadap Al-Qur'an merupakan sesuatu yang mesti dilakukan karena merupakan sumber pertama ajaran Islam yang harus digali dan dipelajari. Orang yang mempelajari dan mengajarkan Al-Qur'an, menurut hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari, merupakan orang yang paling baik menurut pandangan Allah. Pemberian predikat manusia terbaik itu sangat berkaitan dengan persoalan memahami dan mengkaji Al-Qur'an yang merupakan kewajiban yang harus dilakukan. Pemahaman dan pengkajian terhadap Al-Qur'an akan menyebabkan seseorang memahami dan menghayati nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

## Pemeliharaan Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan kitab suci dan wahyu Allah yang akan selalu terjaga keaslian dan keorsinilannya hingga akhir zaman. Satu kata pun dari ayat-ayat Al-Qur'an tidak akan berubah sedikit pun walaupun banyak usaha dari musuh-musuh Al-Qur'an untuk mengubahnya. Al-Qur'an sejak awal turunnya yang ditulis di berbagai alat-alat tulis dan tersebar di kalangan para sahabat ketika itu hingga dikumpulkan menjadi satu *mushhaf* seperti yang ada sekarang ini dipindahkan dari satu generasi ke generasi lain secara *mutawâtir* tanpa ada perubahan dan pengurangan sedikit pun. Pemeliharaan Al-Qur'an dinyatakan oleh Allah di dalam QS. Al-Hijr [15]: 9, *Innâ nahnu nazzalnadz-dzikra wa innâ lahû lahâfizhûn* ( إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ = Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya).

## Penafsiran Al-Qur'an

Allah menurunkan Al-Qur'an untuk menjadi petunjuk dan rahmat bagi alam dan umat manusia. Petunjuk-petunjuk yang terkandung di dalamnya akan menjadi bermakna bagi kehidupan umat manusia apabila dipahami, dihayati, dan diamalkan. Untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara baik, persyaratan-persyaratan yang berkenaan dengan itu harus dimiliki dan dipenuhi, di antaranya penguasaan bahasa Arab sebagai alat yang digunakan sebagai bahasa Al-Qur'an. Orang-orang yang memenuhi syarat-syarat di atas dan memunyai kemampuan untuk itu harus berupaya untuk melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, yang pada akhirnya usaha yang dilakukan itu akan dapat dinikmati oleh orang-orang yang tidak memunyai kemampuan untuk itu. Nabi Muhammad saw. merupakan penafsir Al-Qur'an pertama sejak Al-Qur'an diturunkan, yang kemudian diikuti oleh para sahabat, tabiin dan pengikut-pengikutnya, dan para ulama yang hidup sesudah mereka. Di dalam Al-Qur'an terdapat mutiara-mutiara yang harus diangkat melalui penafsiran ayat-ayatnya, dan mutiara-mutiara tersebut tidak dapat diketahui dan dipahami tanpa penafsiran Al-Qur'an. Allah menyatakan kepada Nabi Muhammad saw.

bahwa Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi untuk dijelaskan kepada umat manusia.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## QURAISY ( قُرَيْش )

Istilah *quraisy* berasal dari kata *qarasya – yaqrisyu – qarsyan* ( قَرَشَ - يَقْرِشُ - قَرْشًا = mengumpul). Dari segi bahasa, kata *qarasya* memunyai beberapa makna. Makna-makna tersebut adalah, *'qarasya asy-syai'a jama'a wa dhamma min hunâ wa hunâ* ( قَرَشَ الشَّيْءَ جَمَعَ وَضَمَّ مِنْ هُنَا وَ هُنَا = mengumpulkan sesuatu dari sana sini dan menyatukan satu dengan yang lainnya), *akhadzahû awwalan fa awwalan* ( أَخَذَهُ أَوَّلًا فَأَوَّلًا = mengambilnya satu persatu). Selain itu, ia juga bermakna *'iktasaba'* ( إِكْتَسَبَ = berusaha/bekerja) seperti *qarasya fulânun li'iyâlih* ( قَرَشَ فُلَانٌ لِعِيَالِهِ = Si Fulan bekerja/berusaha untuk memenuhi tanggungannya). Pengertian ini juga sangat terkait dengan makna pertama, karena berusaha dan bekerja adalah satu usaha untuk mengumpulkan sesuatu. *Quraisy* juga bermakna *'qatha'a'* ( قَطَعَ = memotong), sehingga *species* ikan yang sering memotong hewan-hewan laut dengan giginya yang tajam seperti pedang disebut *quraisy*, sehingga semua binatang melata yang ada di laut takut padanya.

*Quraisy* juga bermakna *'tha'ana'* ( طَعَنَ = menikam) seperti *qarasyal-jaisyu bir-rimâh* ( قَرَشَ الْجَيْشُ بِالرِّمَاحِ = tentara menikam dengan lembing). Ia juga bermakna *'ashâba* ( أَصَابَ = dikena/ditimpa), seperti *qarrasyathu asy-syajjah* ( قَرَّشَتْهُ الشَّجَّة = kena luka di kepala). Makna-makna *quraisy* tersebut, memang menunjukkan beberapa sifat dan karakter orang Quraisy, seperti mengumpulkan (kabilah), berusaha, bekerja, menghasut, dan sebagainya. Yang jelas bahwa kata yang berasal dari akar kata *qâf, ra, syin* menunjukkan makna menyatukan dan kekuatan.

Adapun kata *quraisy* yang terdapat di dalam QS. Quraisy [106]: 1 menunjukkan nama kabilah Nabi dan tidak menunjukkan sifat-sifat kabilah yang tersebut secara langsung. Dari keenam makna tersebut, makna pertama mungkin yang paling tepat, karena di dalam sejarah, Quraisy sering mengumpulkan dan menyatukan kabilah yang ada di Jazirah Arab. Quraisy adalah kabilah Arab dari Mudhar yang berdomisili di Mekkah sejak zaman Jahiliyah yang sangat populer dengan usaha perdagangan dan kepemimpinannya, dan mereka pula yang menangani segala urusan haji. Kata *taqarrasyal-qaum* ( تَقَرَّشَ الْقَوْمُ = kaum itu bersatu/berkumpul), sehingga ada pendapat yang menyebutkan bahwa disebut *quraisy* karena ia mempersatukan kabilah-kabilahnya di Mekkah dan sekitarnya setelah bercerai-berai setelah Qusai bin Kilab berusaha menyatukannya, sehingga dia digelar *al-mujammi'* ( الْمُجَمِّعُ = pemersatu).

Kata *quraisy* hanya disebutkan sekali di dalam Al-Qur'an yaitu di dalam QS. Quraisy [106]: 1 yang artinya: *"Karena kebiasaan orang-orang Arab Quraisy"*. Kata *quraisy* di dalam ayat ini menunjukkan pada kabilah Quraisy, yaitu kabilah Nabi Muhammad saw. Sekalipun kata *quraisy* tersebut hanya menunjukkan kabilah tersebut, makna-makna yang lain yang tidak disebutkan tidak bisa diabaikan, karena ada kaitannnya dengan rangkaian ayat-ayat sesudahnya.

Rangkaian ayat-ayat tersebut menjelaskan kebiasaan orang-orang Quraisy yang biasa mengadakan perjalanan terutama untuk berdagang ke negeri Syam pada musim panas dan ke negeri Yaman pada musim dingin. Di dalam perjalanan itu, mereka mendapat keamanan dari penguasa-penguasa dari negeri-negeri yang mereka lalui. Ini adalah nikmat yang amat besar dari Tuhan kepada mereka. Oleh karena itu, sewajarnyalah mereka menyembah Allah yang telah memberikan nikmat itu kepada mereka. Dan ini merupakan isi pokok kandungan ayat-ayat yang terdapat di dalam surah ini. Oleh karena surah ini menjelaskan tentang penghidupan orang-orang Quraisy, bahkan disebutkan di dalam ayat pertama, maka surah ini juga disebut dengan QS. *Quraisy*. Hanya saja, ada di antara ulama yang berpendapat bahwa surah *Quraisy* ini adalah kelanjutan dari QS. Al-Fîl sehingga ia menganggapnya satu surah. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

## QURRAH ( قُرَّة )

Kata *qurrah* ( قُرَّة ) adalah bentuk *mashdar* (*verbal noun*) dari kata *qarra* ( قَرَّ ) yang merupakan kata kerja untuk waktu lampau *fi'l mâdhî* ( فِعْل مَاضٍ ), sedangkan bentuk kata kerja untuk waktu sekarang dan akan datang' *fi'l mudhâri'* ( فِعْل مُضَارِع ) adalah *yaqirru, yaqarru,* atau *yaqurru* ( يَقِرّ و يَقَرّ و يَقُرّ ) dengan sembilan macam bentuk *mashdar,* yaitu *qarran* ( قَرًّا ), *qurratan* ( قُرَّة ), *qarratan* ( قَرَّة ), *qarûran* ( قُرُورًا ), *qarûratan* ( قَرُوْرَة ), *qârîran* ( قَرِيْرًا ), *qarâran* ( قَرَارًا ), *taqrâran* ( تَقْرَارًا ), *taqirratan* ( تَقِرَّة ). Kata *qurrah* dan kata lain yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut 38 kali. Sepuluh kali di dalam bentuk kata karja (*fi'l*) dan 28 kali di dalam bentuk kata benda (*ism*).

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya, arti umum dari *al-qarr* ( القَرّ ), *al-qurr* ( القُرّ ), dan *al-qurrah* ( القُرَّة ) ialah *al-bard* ( البَرْد ) yakni 'dingin', 'sejuk', dan 'tenang'. Sesuatu yang dingin atau sejuk biasanya tenang/mantap atau konstan, sedangkan sesuatu yang panas biasanya tidak tenang, tidak mantap atau labil. Pengarang *Maqâyîsul-Lughah* menyebutkan bahwa makna asal dari kata *al-qarr* ( القَرّ ), *al-qurr* ( القُرّ ), dan *al-qurrah* ( القُرَّة ) ialah *al-bard wat-tamakkun* ( البَرْد و التَّمَكُّن = dingin dan mantap). Kata *iqrâr* ( إِقْرَار ) mengandung arti *itsbâtusy-syai'* ( إِثْبَاتُ الشَّيْء = menetapkan sesuatu) atau lawan dari *al-inkâr* ( الإِنْكَار = mengingkari) dan *al-juhûd* ( الجُحُوْد = menentang atau tidak mengakui).

Di dalam penggunaan, arti kata tersebut sedikit bergeser dari arti asalnya, sesuai dengan konteks pembicaraan. Meskipun demikian, tetap masih ada kaitan dengan arti aslinya. Al-Qur'an, ketika menampilkan kata tersebut, menunjuk berbagai makna.

Di dalam QS. Al-Furqân [25]: 74 ditemukan kata *qurrah* dan kata turunannya yang dikaitkan dengan kata *'ain* ( عَيْن ) atau *a'yun* ( أَعْيُن = jamak dari *'ain*) yang digunakan untuk menyatakan kebahagiaan dan ketenangan jiwa sebagai lawan dari kata *huzn* ( حُزْن ) yang berarti 'duka cita' atau 'sedih', seperti *rabbanâ hab lanâ min azwâjinâ wa dzurriyâtinâ qurrata a'yunin* ( رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ = Ya, Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami istri kami dan keturunan kami sebagai pemantap, penyenang, atau penenang hati kami).

Keterkaitan di antara makna asli dengan makna turunannya adalah (1) orang yang dianugerahi istri atau suami dan anak keturunan yang baik akan merasa tenang jiwanya, *sukûnun-nafs* ( سُكُوْن النَّفْس ), (2) orang yang bahagia biasanya matanya sejuk dan tenang. Matanya sejuk karena ada air matanya. Air mata kebahagiaan adalah air mata yang sejuk, *al-bard yaqtadhis-sukûn* ( البَرْدُ يَقْتَضِي السُّكُوْن = maksudnya sesuatu yang dingin biasanya menunjukkan ketenangan), sedangkan air mata kesedihan adalah air mata yang terasa panas, *al-hâr yaqtadhil-harakah* ( الحَارُّ يَقْتَضِي الحَرَكَة = maksudnya sesuatu yang panas menghendaki gerak atau gejolak). Oleh karena itu, dapat dimengerti bahwa jika seseorang menangis karena sedih maka biasanya matanya akan bengkak, sedangkan bila ia menangis karena gembira maka matanya tidak mengalami kebengkakan.

Kata *aqrartum* ( أَقْرَرْتُمْ ) dan *aqrarnâ* ( أَقْرَرْنَا ), turunan dari kata *qurrah* dan *iqrâr,* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 81, digunakan untuk menunjuk kepada arti 'mantap', 'tidak mudah tergoda sehingga untuk menyatakan iman, pengakuan, dan/atau janji digunakan istilah *iqrâr* (Indonesia: ikrar) yang menunjuk kepada keteguhan, kesungguhan, dan kemantapan jiwa serta tidak gampang tergoyah sekalipun berbenturan dengan situasi dan kondisi yang relatif memaksa.

Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33, kata *qarna* berarti 'tinggal' atau 'diam di rumah' bagi istri-istri Nabi; *wa qarna fî buyûtikunna* ( وَقَرْنَ فِي بُيُوْتِكُنَّ = dan hendaklah kamu tetap di rumahmu). Untuk itu Allah memilih kata *qarna* (kata seru untuk perempuan), bukan *uskunna* ( اُسْكُنَّ = berdiam atau tinggallah). Dari pemilihan kata ini dapat dipahami bahwa Allah menghendaki agar para istri Nabi dengan keteguhan hati dan tidak mudah tergoda tidak keluar dari rumah mereka, kecuali untuk keperluan tertentu yang dibenarkan oleh syara'. Akan tetapi, menurut suatu pendapat sebagaimana dikutip oleh Mir

Mustansir di dalam bukunya *Dictionary of Quranic Terms and Concepts, qarna* berasal dari *waqara* yang berarti sungguh-sungguh atau hormat. Dengan demikian, Ayat 33 QS. Al-Ahzâb [33) mengandung maksud bahwa tinggalnya istri-istri Nabi di rumah mereka itu hendaklah disertai dengan rasa sungguh-sungguh dan sikap hormat *(staying with respected manner)*. Kata ini juga dapat berarti 'berat' karena yang berat itu 'mantap', sehingga ayat tersebut dapat berarti perintah untuk menitikberatkan aktivitas di dalam urusan rumah tangga. ❖ *Cholidi* ❖

## QURÛN ( قُرُوْن )

Kata *qurûn* adalah bentuk jamak dari kata *qarn* ( قَرْن ). Kata *qarn* sendiri merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja dasar, *qarana* ( قَرَنَ ). Di dalam Al-Qur'an, kata *qurûn* terulang sebanyak 13 kali dan kata *qarn* tujuh kali. Kata ini tersusun dari huruf-huruf *qâf, râ',* dan *nûn* ( ن – ر – ق ).

Secara bahasa, kata *qurûn* pada dasarnya mengandung arti 'menghimpun' atau 'menghubungkan sesuatu terhadap sesuatu yang lain'. Berdasarkan pada arti inilah sehingga ada ulama—seperti Al-Asy'ari—berpendapat bahwa lafal Al-Qur'an itu berasal dari kata *qarana* ( قَرَنَ ) karena ia (Al-Qur'an) menghimpun dari huruf-huruf, ayat-ayat, dan surah-surah, lalu menghubungkannya kepada yang lain sehingga menjadi satu mushaf kitab. Kata *qarn* yang merupakan bentuk *mufrad* dari kata *qurûn* adalah berasal dari kata *iqtirân* ( اِقْتِرَان ) yang berarti 'menyertai' atau 'mengiringi'. Teman yang menyertai atau mengiringi disebut oleh Al-Qur'an dengan nama *qarîn* ( قَرِيْن ). Hanya saja, umumnya teman yang dimaksudkan di dalam Al-Qur'an adalah teman setan (QS. An-Nisâ' [4]: 38, QS. Az-Zukhruf [43]: 36 dan 38). Tali yang diikatkan pada sesuatu dinamakan juga dengan *qarn*. Di dalam Al-Qur'an disebutkan kata *muqarranîn* ( مُقَرَّنِيْن ) yang berarti 'orang-orang yang diikat' (QS. Ibrâhim [14]: 49, QS. Al-Furqân [25]:13, dan QS. Shâd [38]: 38).

*Qarn* juga berarti 'tanduk', termasuk tanduk binatang atau apa saja yang meyerupai tanduk. Pengetian seperti ini juga dapat ditemukan di dalam teks-teks hadits Nabi saw.

Ibnu Katsir—mengutip sebagian pendapat mufasir—menyatakan bahwa kata *dzil-qarnain* ( ذِي الْقَرْنَيْن ) yang disebutkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 83 diartikan sebagai 'orang yang memunyai dua tanduk' karena di kepalanya terdapat dua sesuatu yang menyerupai tanduk. Namun, ulama lainnya menafsirkan bahwa tanduk itu sebagai simbol kekuatan dan kemampuannya menguasai dua kerajaan di dua ufuk, timur dan barat. Semua arti tersebut tidak lepas dan keluar dari makna asal dan dasarnya, yaitu 'menghubungkan antara satu dengan lainnya'. Teman yang menyertai atau mengiringi berarti terjadi hubungan antara satu orang dengan lainnya. Tali merupakan salah satu alat yang berfungsi untuk menghubungkan antara satu benda dengan lainnya. Demikian pula, tanduk—khususnya bagi binatang—merupakan salah satu alat kekuatan yang bisa menghubungkannya dengan sesuatu yang lain. *Qarn* atau *qurûn* juga mengandung arti 'generasi atau umat pada zaman-zaman tertentu'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *qurûn* ( قُرُوْن ) sebagai bentuk jamak dari bentuk *mufrad*nya, *qarn* ( قَرْن ) umumnya bermakna 'umat atau generasi di dalam konteks zaman umat terdahulu yang banyak mendapat kebinasaan dan kehancuran akibat ulah mereka yang menentang ajaran yang dibawa dan disampaikan oleh para Rasul yang diutus Allah kepada mereka'. Dari makna ini mengalami perkembangan sehingga kata *qurûn* lebih populer diartikan sebagai 'masa' atau 'waktu', khususnya pada arti 'abad'. Satu *qurûn* berarti 'satu abad', yaitu 100 tahun. Hal ini dipahami dari hadits Nabi saw., *Annahû masaha ra'sa ghulâmin wa qâla 'isy qarnan fa'âsya mi'ah sanah* ( أَنَّه مَسَحَ رَأسَ غُلَامٍ وَ قَالَ عِشْ قَرْنًا فَعَاشَ مِائَةَ سَنَة ) = Bahwa Nabi saw. mengusap kepala seorang bocah dan beliau mengucapkan, hiduplah satu *qarn* (abad). Maka, ternyata bocah itu hidup selama seratus tahun). Suatu umat atau generasi tidak dapat dilepaskan dari keterkaitan oleh waktu karena ia memang dibatasi oleh waktu itu

sendiri. Boleh jadi, interval waktu satu generasi atau umat dibatasi oleh satu abad, yaitu 100 tahun. Artinya, satu generasi dihitung berdasarkan setiap satu abad. Hal ini cukup beralasan dan dipandang relevan dengan hadits Nabi saw.,

إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِيْنَهَا

*(Innallâha yab'atsu li hâdzihîl ummah 'alâ ra'si kulli mi'ati sanatin man yujaddidu lahâ dînahâ).*
*"Sesungguhnya Allah senantiasa akan membangkitkan untuk umat ini pada setiap seratus tahun (satu abad) orang yang akan memperbarui agamanya."* (HR. Abu Daud). ❖ *Wajidi* ❖

## QUWWAH ( قُوَّة )

Kata *quwwah* ( قُوَّة ) berasal dari *qawiya – yaqwâ – quwwah* ( قَوِيَ - يَقْوَى - قُوَّة ). Kata itu di dalam berbagai bentuknya, baik di dalam bentuk *mufrad* (singular) maupun jamak, di dalam Al-Qur'an tersebut 42 kali yang tersebar di dalam 25 surah [16 *Makkiyah* dan 9 surah *Madaniyah*) dan 40 ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata *quwwah* ( قُوَّة ) menunjukkan 'kekerasan', antonim dari kata *dha'f* ( ضَعْف = lemah).

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa kata *quwwah* ( قُوَّة ) kadang-kadang digunakan untuk arti 'kemampuan', seperti firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 63, kadang-kadang digunakan untuk makna kesiapan yang ada di dalam sesuatu, seperti pada benih yang memiliki potensi untuk tumbuh menjadi pohon.

Beberapa bentuk kekuatan atau kesiapan yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat kata *quwwah*, antara lain 1) kekuatan tubuh (QS. Fushshilat [41]: 15), 2) kesiapan hati (QS. Maryam [19]: 12), 3) kekuatan pendukung dari luar (QS. Hûd [11]: 80), 4) kekuatan Tuhan (QS. Al-Anfâl [8]: 52).

Bentuk tunggal *nakirah* yang digunakan Al-Qur'an, seperti *dzî quwwah* ( ذِي قُوَّة = yang memunyai kekuatan) (QS. At-Takwîr [81]: 20), menunjukkan bahwa kekuatan itu terbatas.

Di samping itu, Allah juga menggunakan *quwwah*, jamak di dalam bentuk *ma'rifah*, misalnya ayat yang berbunyi, *'Allamahû syadîdul-quwâ* ( عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوَى = diajarkan kepadanya oleh yang sangat kuat), mengandung arti jika diukur dengan alam ini dan dengan orang-orang yang mengajarinya, dia lebih banyak kekuatan dan lebih agung kekuasaannya.

Dari petunjuk Al-Qur'an diketahui bahwa orang-orang terdahulu lebih kuat fisiknya (QS. Ar-Rûm [30]: 9). Di dalam kaitan ini, Allah memberi peringatan kepada manusia. Kendatipun mereka memunyai kekuatan tubuh yang melebihi kekuatan manusia sesudahnya, mereka yang zalim, yang menentang Allah, tidak mampu melindungi diri mereka dari siksaan Allah.

Allah yang memberi kekuatan pada manusia; kekuatan yang dikaruniakan Allah pada manusia itu tidak langgeng. Itu dapat dilihat dari perubahan kondisi manusia itu sendiri. Pada mulanya manusia itu diciptakan Allah di dalam keadaan lemah, kemudian sedikit demi sedikit diberi kekuatan sehingga setelah dewasa manusia menjadi kuat, tetapi di kala usianya bertambah tua, kekuatan itu pun mulai surut; dia kembali lemah (QS. Ar-Rûm [30]: 54).

Sebaliknya, kekuatan Allah, di dalam kekuasaan-Nya sebagai pencipta dan pemberi kekuatan, melebihi semua kekuatan ciptaan-Nya. Kekuatan-Nya tidak akan berkurang dan tidak akan lenyap. Dengan kekuatan yang dimiliki-Nya, Allah akan menolong setiap orang yang membantu agama-Nya (QS. Al-Hajj [22]: 40) dan menyiksa siapa saja yang mendustakan Rasul-rasul-Nya (QS. Ghâfir [40]: 22).

Di dalam tafsirnya Ath-Thabarsi menjelaskan firman Allah di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 52, *innallâha qawiyyun syadîdul-'iqâb* ( إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ = Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi amat keras siksaan-Nya). Artinya Allah Mahakuasa, tidak ada seorang pun mampu menghalangi siksaan Allah terhadap orang yang telah ditentukan-Nya menjadi objek siksaan karena kekufuran dan kelaliman mereka sendiri.
❖ *Afraniati Affan* ❖

## RÂ'INÂ ( رَاعِنَا )

*Râ'inâ* ( رَاعِنَا ) adalah kalimat yang tersusun dari verba perintah *râ'i* ( رَاعِ ) yang berarti "perhatikanlah/peliharalah", dan pro nomina *nâ* ( نَا ) yang berarti "kami". Dengan demikian, kalimat itu berarti, *"Perhatikan/peliharalah kami!"* Dalam Al-Qur'an *râ'inâ* tersebut dua kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 104 dan QS. An-Nisâ' [4]: 46.

Seperti dijelaskan dalam *Tafsir Al-Muntakhab* yang disusun oleh para pakar tafsir Mesir, ayat pertama berisi perintah kepada orang-orang yang beriman (para sahabat nabi) agar berhati-hati terhadap orang-orang Yahudi. Jangan sampai mereka mengatakan kepada Rasul, ketika beliau menyampaikan wahyu, *"Râ'inâ"* (peliharalah kami), dengan maksud agar Rasul memelihara mereka dan membaca wahyu itu dengan perlahan sehingga mereka dapat mengucapkan dan menghafalnya. Hal ini disebabkan karena orang-orang Yahudi yang jahat itu selalu berpura-pura mengikuti orang-orang yang beriman untuk mengucapkannya dan menghiasi perkataan mereka dengan kalimat ini. Hingga, lama-kelamaan, menjadi sesuai dengan kata-kata celaan yang ditujukan kepada Rasulullah untuk mengejeknya di antara kelompok mereka. Tetapi hendaknya menggunakan kata lain yang tidak dapat digunakan mereka untuk mengejek. Hendaknya mereka menggunakan kata, *"Unzhurnâ* ( أُنْظُرْنَا )" (lihatlah kami), sambil mendengarkan dengan baik apa yang dibacakan Rasul. Sesungguhnya Allah telah menyimpan siksa yang pedih pada hari kiamat bagi orang-orang yang mengejek Rasul itu.

Sedang ayat kedua menjelaskan lebih jauh, tentang mengapa ungkapan, *"râ'inâ!"* dilarang untuk digunakan. Di antara orang-orang Yahudi ada sekelompok orang yang suka mengubah-ubah perkataan dari makna sebenarnya. Mereka berkata kepada Nabi mengenai diri mereka, "Kami mendengar ucapan dan kami melanggar perintah." Mereka juga berkata, "Dengarlah ucapan kami," dengan mengarahkan pembicaraan kepada beliau. Mereka mengatakan pula, *"wasma' ghaira musma'in"* ( وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ = dengarlah, semoga kamu tidak mendengar apa-apa). Ungkapan ini dibuat begitu rupa sehingga seolah-olah mereka mengharapkan kebaikan kepada Nabi Muhammad saw. Padahal, sebenarnya, keburukanlah yang mereka harapkan menimpa Nabi.

Mereka pun mengucapkan, *"Râ'inâ"* (sudilah kiranya kamu memperhatikan kami) dengan cara memutar-mutar lidah. Mereka, dengan cara seperti itu, menginginkan orang lain menganggap maksudnya *"undzurnâ"* ("sudilah kiranya kamu memperhatikan kami") karena dengan memutar-mutar lidah ketika menyebut *"râ'inâ"*, seolah-olah mereka memang meminta agar diperhatikan. Padahal, sebenarnya, mereka tengah mencela agama dengan mencela Nabi saw., pembawa risalah, sebagai orang yang bodoh. (*"Ru'ûnah* [ رُعُونَة ]": bentuk nomina abstrak [*mashdar*] dari verba [*fi'l*] *ra'ana* [ ر ع ن ] yang berarti 'kebodohan').

Jika saja mereka mau bersikap jujur dengan

mengatakan, *"Sami'nâ wa atha'nâ"* ( سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا = kami dengar dan kami taati) sebagai pengganti tambahan *"Sami'nâ wa 'ashainâ"* ( سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا = kami dengar dan kami langgar), dan mengatakan *"isma'"* tanpa tambahan *"ghaira musma'in"*, serta mengganti ucapan *"râ'inâ"* dengan *"unzhurnâ"*, tentulah itu lebih baik dan lebih bijaksana bagi mereka. Akan tetapi begitulah kenyataannya, Allah menjauhkan mereka dari rahmat-Nya disebabkan oleh kemungkaran yang mereka lakukan. Hanya sedikit dari mereka yang memenuhi ajakan Rasul untuk beriman. Demikian, *wa Allâhu A'lam.*

❖ *Muchlis M. Hanafi & Salim Rusydi Cahyono* ❖

## RA'Y ( رَأْي )

Kata *ra'y* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *ra'â – yarâ – ra'yan wa ru'yatan* ( رَأَى – يَرَى – رَأْيًا وَ رُؤْيَةً ). Secara etimologis, kata yang berakar dengan huruf *râ'* ( رَاء ), *hamzah* ( هَمْزَة ), dan *yâ'* ( يَاء ) ini bermakna 'memerhatikan' atau 'memandang dengan mata atau pikiran'. Sebagian pakar ada yang mengartikan kata *ra'â* ( رَأَى ) dengan 'memperhatikan dengan mata, meyakini dengan akal, dan memerhatikan dengan pandangan hati'. Sebagian lainnya memberi makna untuk kata *ra'â* dengan 'melihat, baik dengan mata kepala maupun dengan mata hati'. Dari makna-makna ini maka kata *ra'y* ( رَأْي ) mengandung arti 'pandangan' atau 'pendapat' dan juga 'mimpi'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ra'y* ( رَأْي ) dengan berbagai pola katanya ditemukan sebanyak 328 kali. Kata *ra'ya/ra'yi* ( رَأْي ) yang berdiri sendiri dalam satu redaksi terulang hanya dua kali, yakni pada QS. Âli 'Imrân [3]: 13 dan QS. Hûd [11]:27.

Kata *ra'ya* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 13 digunakan dalam arti 'melihat dengan mata kepala'. Al-Maraghi menjelaskan bahwa makna *mitslaihim ra'yal-'aini* ( مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ ) adalah bahwa kaum musyrikin—pada Perang Badr—melihat jumlah kaum Muslim seolah-olah dua kali lipat jumlah tentara mereka sendiri. Serdadu musyrikin melihat kurang lebih 200.000 orang serdadu Muslim, padahal sesungguhnya hanya 300 orang lebih. Lanjut mufasir ini, Allah sengaja memperlihatkan kepada kaum musyrikin—sekalipun bilangan kaum Muslim sedikit—menjadi dua kali lipat dari jumlah mereka, agar mereka merasa takut dan menjadi kecut dalam menghadapi serdadu kaum Muslim. Hal itu semata-mata merupakan pertolongan Allah terhadap kaum Muslim, sebagaimana Allah membantu mereka dengan mengutus para malaikat, sesudah Allah mengembalikan jumlah serdadu kaum Muslim semula, agar kaum musyrikin berani menghadapi mereka. Allah memperkuat dengan pertolongan-Nya terhadap orang-orang yang dikehendaki-Nya, seperti memperkuat Ahlul Badr dengan memperbanyak jumlah mereka dalam *ra'yal-'aini* ( رَأْيَ الْعَيْنِ = penglihatan atau pandangan mata) kaum kafir.

Penggunaan kata *ar-ra'yi* ( الرَّأْيِ ) pada QS. Hûd [11]: 27, adalah dalam konteks pembicaraan tentang kisah Nabi Nuh as. dan kaumnya yang kafir. Di sini dinyatakan bahwa para pemimpin yang kafir dari kaum Musa tidak melihat Musa kecuali sebagai seorang manusia biasa. Mereka tidak melihat orang-orang yang mengikuti Musa kecuali yang hina dina di antara mereka yang lekas percaya saja. Mereka juga tidak melihat Musa memiliki kelebihan apa pun, bahkan mereka yakin bahwa Musa adalah (termasuk) orang-orang yang dusta.

Kata *ri'yan* ( رِءْيًا ) pada QS. Maryam [19]: 74—yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an—juga menunjukkan makna 'penglihatan atau pandangan mata kepala'. Sebagian mufasir mengartikan kata *ri'yan* dengan 'pemandangan', yakni pemandangan yang menyedapkan dan bagus. Jadi, tafsir ayat ini adalah berapa banyak umat di antara para pendusta yang telah Allah binasakan karena kekafiran mereka, seperti kaum 'Ad dan Tsamud; padahal, mereka lebih baik dibanding kaum kafir pada masa Rasulullah saw. dalam hal harta, perkakas rumah tangga, dan pemandangan keindahan serta kemewahannya.

Pada sisi lain, kata *ar-ru'yâ* ( الرُّؤْيَا )—yang terulang empat kali—digunakan dalam arti 'mimpi', misalnya pada QS. Yûsuf [12]: 43. Ayat

ini menyangkut tabir Nabi Yusuf as. tentang mimpi raja. Ibnu Katsir menulis bahwa karena mimpi raja Mesir—sesuai dengan takdir Allah swt.—telah menjadi sebab keluarnya Nabi Yusuf dari penjara secara terhormat. Raja Mesir yang dirisaukan oleh mimpinya berkeinginan keras untuk mengetahui tabirnya sehingga ia mengumpulkan semua pembesar negara dan para penasihat kerajaan, sekaligus mengharapkan agar memberikan kepadanya tabir mimpi yang menggelisahkan itu, namun mereka berpendapat bahwa mimpi raja itu adalah mimpi kosong belaka yang tidak mengandung suatu arti atau akibat apa pun yang patut dipikirkan; dalam arti, mereka tidak dapat menakwilkan mimpi raja. Akan tetapi, Nabi Yusuf—yang ketika itu berada dalam penjara—ternyata mampu menakbirkan mimpi sang raja.

Penggunaan kata *ra'â* ( رَءَا )—yang terulang 13 kali di dalam Al-Qur'an—juga dalam arti 'melihat dengan mata'. Hal ini terlihat secara berturut-turut pada QS. Al-An'âm [6]: 76, 77, dan 78. Ketiga ayat ini menyangkut cara Nabi Ibrahim as. memimpin kaumnya kepada agama tauhid, agar meninggalkan penyembahan terhadap bintang, bulan, atau matahari, karena setelah terlihat dengan mata kesemuanya lalu tenggelam atau terbenam.

Kata *'ra'aita/ra'aitu* ( رَأَيْتَ ) diartikan juga sebagai 'melihat dengan mata', misalnya dalam QS. An-Nisâ' [4]: 61. Dalam kaitan ini, patut dikemukakan bahwa sepuluh kali di antara 18 kali kata *ra'aita/ra'aitu* ( رَأَيْتَ ) ditulis dengan *ara'aita* ( أَرَأَيْتَ ), yakni didahului oleh huruf *"hamzah"* ( هَمْزَة ) yang dibaca "a" ( أَ ). Huruf ini berfungsi sebagai pertanyaan sehingga mayoritas mufasir memahami kata *ara'aita* dengan arti 'tahukah kamu?'. Pakar tafsir kontemporer, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa pertanyaan yang diajukan Allah ini bukannya bertujuan memperoleh jawaban karena Allah Maha Mengetahui. Pertanyaan semacam ini dimaksudkan untuk menggugah hati dan pikiran mitra bicara, agar memperhatikan kandungan pembicaraan berikut.

Demikian pula, kata *tara* ( تَرَى )—yang berjumlah 31 kali—kesemuanya diawali oleh kata *"alam"* ( أَلَمْ ), yang juga mengandung suatu pertanyaan sehingga kata *alam tara* ( أَلَمْ تَرَ ), berarti 'tidakkah kamu perhatikan?'. Pertanyaan semacam ini pun bukan dimaksudkan untuk meminta informasi, mengingat Allah Maha Mengetahui, melainkan bertujuan untuk menarik perhatian pendengarnya, menyangkut suatu hal yang menarik—untuk enggan berkata—aneh dan ajaib. Yang disampaikan itu misalnya, adalah sesuatu menyangkut perbuatan Tuhan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Fajr [89]: 6 dan QS. Al-Fîl [105]: 1.

Dalam pada itu, kata *tarâ* ( تَرَى )—yang berulang 36 kali—terkadang digunakan dalam arti 'melihat dengan mata' dan terkadang pula dengan makna 'pandangan atau pendapat'. Untuk yang pertama, misalnya firman Allah pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 80. Ayat ini berbicara tentang sebab-sebab kutukan Allah terhadap orang-orang Yahudi. Adapun yang kedua, disebutkan dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 102. Ayat ini berbicara tentang kisah Nabi Ibrahim as. dan penyembelihan putranya, Ismail as.

Jadi, kata *ra'ya* ( رَءْيًا ) dengan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an dipahami dengan makna 'melihat atau memandang dengan mata', 'mimpi', dan juga 'pandangan atau pendapat'. Di samping itu, perkembangan dari akar kata tersebut dapat berubah makna menjadi 'tahukah kamu' ketika mendapat awalan huruf *hamzah* ( هَمْزَة ), yang dibaca dengan *ara'aita* ( أَرَأَيْتَ ) dan makna 'tidakkah kamu perhatikan' ketika menerima awalan kata *"alam"* ( أَلَمْ ), sehingga menjadi *alam tara* ( أَلَمْ تَرَ ). Kedua makna terakhir merupakan pertanyaan yang tidak membutuhkan jawaban, tetapi hanya untuk menggugah hati dan pikiran mitra bicara atau meminta perhatian terhadap hal-hal yang menarik, aneh, dan atau ajaib. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## RABBÂNIYYÎN ( رَبَّانِيِّيْنَ )

Kata *rabbâniyyîn* ( رَبَّانِيِّيْنَ ) dan *rabbâniyyûn* ( رَبَّانِيُّوْنَ ) adalah bentuk jamak dari *rabbâniy* ( رَبَّانِيّ ). Kata

ini dengan berbagai turunannya berasal dari kata *rabb* ( رَبّ ) yang secara etimologis berarti 'pemelihara, pendidik, pengasuh, pengatur, yang menumbuhkan'. Kata *rabb* biasa dipakai sebagai salah satu nama Tuhan karena Tuhanlah yang secara hakiki menjadi pemelihara, pendidik, pengasuh, pengatur, dan yang menumbuhkan makhluk-Nya. Oleh sebab itu, kata tersebut biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata 'Tuhan'.

Kata *rabbâniy* di-*nisbah*-kan kepada *Rabb* (Tuhan), maksudnya ialah orang yang berusaha meneladani sifat-sifat Tuhan dalam kedudukannya sebagai hamba yang taat kepada-Nya.

Kata *rabbâniyyîn* ( رَبَّانِيِّينَ ) dan *rabbâniyyûn* ( رَبَّانِيُّونَ ) di dalam Al-Qur'an disebut 3 kali, yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 79 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 44 dan 63. Ketiganya berbicara tentang orang-orang Yahudi, yakni 'para pembesar dan para cendekiawannya yang berbakti kepada kehidupan masyarakat'. Kata tersebut biasa dihubungkan dengan kata *ahbâr* ( أَحْبَار ), yaitu 'para ahli agama dari kalangan mereka (Yahudi)'. Ada juga yang mengartikan kata *rabbâniy* dengan 'orang yang ahli tentang kandungan kitab Injil'.

Di samping pendapat di atas, Ath-Thabarsi (w. 584 H.), mengemukakan lima pendapat tentang pengertian *rabbâniy*, yaitu (1) para ahli di bidang hukum agama (*fuqahâ'* [ فُقَهَاء ]); (2) ahli agama sekaligus ahli hikmah; (3) ahli hikmah yang bertakwa kepada Tuhan; (4) orang yang banyak memikirkan kemaslahatan masyarakat; dan (5) orang yang mengajar masyarakat.

Pendapat yang mengaitkan kata ini dengan pengetahuan agama dan pengabdian kepada masyarakat sejalan dengan firman Allah dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 79,

كُونُوا رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ

*(Kûnû rabbâniyyîna bimâ kuntum tu'allimûnal-kitâba wa bimâ kuntum tadrusûn).*

*Hendaklah kamu menjadi orang-orang yang* rabbâniy *karena kamu selalu mengajarkan Al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya).* ❖ Yunasril Ali ❖

## RABIHAT ( رَبِحَت )

Kata *rabihat* merupakan *al-fi'l al-mâdhî* ( الفِعْلُ المَاضِي = kata kerja lampau) dari kata *ribh* dan huruf ت dalam kata tersebut adalah *at-tâ'ut-ta'nîts* ( تَاءُ التَّأْنِيث ) yang menunjukkan bahwa kata *rabihat* itu *mu'annats* ( مُؤَنَّث = berjenis perempuan). Kata *ribh* sendiri berasal dari akar kata *rabiha – yarbahu – ribhan* ( رَبِحَ – يَرْبَحُ – رِبْحًا ). Ibnu Faris dalam bukunya, *Mu'jamu Maqâyisil-Lughah* menegaskan kata *ribh* terdiri dari tiga huruf, yaitu: الرَّاء (ر) و البَاء (ب) و الحَاء (ح) yang menunjukkan kepada makna: (1) *'az-ziyâdah'* ( الزِّيَادَة = tambahan); (2) *'ar-ribh*( الرِّبْح = keuntungan); atau [3) *'al-fadhl'* ( الفَضْل = kelebihan/keutamaan) dalam perdagangan.

Istilah *ribh* selalu dikaitkan dengan istilah jual beli atau perdagangan. Kebiasaan orang Arab, menurut Ibnu Mukarram dalam *Lisânul-'Arâb,* bila seseorang memasuki atau menekuni dunia perdagangan ia akan menjadi orang yang mendapatkan keuntungan atau menjadi dermawan. Bila perdagangannya beruntung berarti ia memperoleh keuntungan dari perdagangannya, demikian sebaliknya bila ia merugi dalam perdagangannya maka ia menjadi orang yang merugi.

Di dalam Al-Qur'an, kata *rabihat* ( رَبِحَت ) disebutkan hanya satu kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 16. Kata tersebut didahului oleh *harfun-nâfi* ( حَرْفُ النَّفْي ) yang mengandung arti berlawanan dengan kata *ribh,* yakni *khusr* ( خُسْر ) yang berarti 'kerugian'.

*Ribh* berbeda dengan *ribâ'* ( الرِّبَاء ) (tidak semuanya), sebab *ribh,* dalam pandangan Ibnu Jarir, didapatkan melalui usaha yang sah dan halal sedangkan *ribâ'* diperoleh dengan jalan yang bertentangan dengan syariat. Walaupun keduanya memunyai makna asal yang sama, 'kelebihan', namun *riba'* yang telah diharamkan oleh Allah di dalam Al-Qur'an dan dalam praktik yang terjadi pada masa Rasulullah saw. adalah kelebihan yang dipungut bersama jumlah uang, pungutan yang mengandung penganiayaan dan penindasan, bukan sekadar kelebihan atau penambahan dari jumlah uang. Jadi, kelebihan

yang terdapat dalam *ribh* tidak mengandung unsur pemerasan atau penganiayaan, misalnya kelebihan yang terdapat dalam jual beli yang didasarkan atas keridhaan atau suka sama suka (QS. An-Nisâ' [4]: 29).

QS. Al-Baqarah [2]: 16 itu menjelaskan tentang 'kerugian', *mâ rabihat* ( مَا رَبِحَت ) yang dialami oleh orang-orang yang melakukan jual beli, yaitu membeli kesesatan dengan petunjuk, *isytarawudh-dhâlâlah bil-hudâ* ( اِشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى ). Para ulama menafsirkan *klausa, famâ rabihat tijâratuhum* ( فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ) dengan penafsiran yang beragam sesuai dengan perspektifnya masing-masing. As-Suddi menafsirkan bahwa yang dimaksudkan dalam *klausa* tersebut adalah orang-orang yang mengambil kesesatan dan meninggalkan petunjuk dari Allah swt., sedangkan menurut Qatadah, orang-orang yang lebih cinta pada kesesatan daripada kecintaannya kepada petunjuk Allah swt. Ibnu Abbas menafsirkan bahwa yang dimaksud adalah orang-orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk. Ada pula yang menafsirkan, orang-orang yang menghargai petunjuk seharga dengan kesesatan, baik mereka yang belum beriman atau yang telah beriman, yaitu dengan meninggalkan keimanannya, kembali kepada kekafiran.

Sebagai akibat dari sikap semacam itu, menurut Ibnu Jarir, Allah benar-benar memandang mereka telah keluar dari petunjuk menuju kesesatan atau dari keamanan kepada ketakutan atau dari sunnah kepada bid'ah.

Menurut Abu Ja'far bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang rugi dalam ayat tersebut adalah kaum munafik yang membeli kesesatan dengan petunjuk. Sebab praktik perdagangan yang mereka lakukan tidak seimbang dan menguntungkan mereka. Keuntungan perdagangan menurutnya adalah pertukaran terhadap apa yang menjadi milik seseorang dengan suatu barang yang lebih baik atau lebih tinggi harganya dari barang yang dijualnya. Apabila pertukaran itu tidak seharga atau tidak lebih baik dengan barang yang dijualnya, maka ia rugi.

Antara *famâ rabihat* ( فَمَا رَبِحَت ) dengan *klausa, wamâ kânû muhtadîn* ( وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ ) merupakan suatu ungkapan yang menunjukkan ekses atau akibat kedua dari dari sikap orang-orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, atau mengambil kesesatan dan meninggalkan petunjuk. Di samping mereka termasuk orang-orang yang merugi, mereka juga tidak mendapat petunjuk dari Allah swt. akibat perbuatannya.

Petunjuk ( هدى ) dari Allah swt. tidak mungkin didapatkan oleh seseorang tanpa adanya sikap ketaatan dan kepatuhan terhadap apa yang telah digariskan oleh Allah melalui Rasul-Nya, yaitu dengan menjalankan segala apa yang diperintahkan-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. ❖ *Muslimin H. Kara* ❖

## RABWAH ( رَبْوَة )

Kata *rabwah* berasal dari akar kata *r-b-w* ( ر ب و ). Dari sana ditemukan beberapa kata jadian yang seakar, di antaranya (1) kata kerja *rabâ – yarbû* ( رَبَا-يَرْبُوْ ) yang berarti 'bertambah', 'tumbuh', dan 'meninggi'; (2) kata *ar-râbiyah* ( الرَّابِيَة ) berarti 'tambahan', seperti kata *akhdzah râbiyah,* yakni 'hukuman yang ditambah'; (3) kata *ar-rabw* ( الرَّبْوُ ) berarti 'nafas yang tinggi', atau 'asma'; dan (4) kata *ar-ribâ* ( الرِّبَا ), yakni 'riba', karena adanya tambahan yang diambil dari jumlah pokok. Kata *rabwah* ( رَبْوَة ) sendiri berarti 'dataran tinggi'.

Ada beberapa macam bacaan (*qirâ'ah*) untuk kata *rabwah* ( رَبْوَة ) tersebut: dibaca *rubwah* ( رُبْوَة ) menurut bacaan penduduk Madinah, Hijaz, dan Iraq. Dibaca *rabwah* ( رَبْوَة ) menurut bacaan penduduk Syam dan Kufah. Sementara itu, menurut Ibnu Abbas, dibaca *ribwah* ( رِبْوَة ), dan ada juga yang membacanya *rabâwah* ( رَبَاوَة ) atau *ribâwah* ( رِبَاوَة ).

Pada QS. Al-Baqarah [2]: 265 dikemukakan suatu perumpamaan bagi orang-orang yang menafkahkan harta mengharap keridhaan Tuhan, yang berbunyi,

وَمَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاۤءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۢ بِرَبْوَةٍ اَصَابَهَا وَابِلٌ فَاٰتَتْ اُكُلَهَا ضِعْفَيْنِۚ فَاِنْ لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ

*(Matsalul-ladzîna yunfiqûna amwâlahum ibtighâ'a mardhâtillâh wa tatsbîtan min anfusihim ka matsali jannatin bi rabwah ashâbahâ wâbil fa âtat ukulahâ dhi'faini fa in lam yushibhâ wâbilun fa thall).*

*"Perumpamaan orang-orng yang menafkahkan hartanya demi mencari ridha Allah dan demi untuk memperoleh keteguhan jiwa mereka, adalah seperti sebuah kebun yang terletak di dataran tinggi yang terkena hujan lebat, maka kebun itu menghasilkan buah-buahan dua kali lipat. Jika hujan lebat tidak mengenainya maka hujan gerimis (pun memadai)."*

Dikemukakan dalam *Tafsîr Ar-Râzî* bahwa menurut para mufasir, jika kebun itu berada di dataran tinggi maka hasil tanamannya menjadi lebih baik dan lebih banyak. Hal itu karena fungsi matahari dan angin menjadi optimal. Berbeda dengan yang berada di dataran rendah, tidak banyak terkena matahari maka hasilnya pun tidak sebaik dan sebanyak yang tersebut di atas.

Sementara itu, Ar-Razi sendiri berpendapat beda dari yang disebut di atas. Menurutnya, jika kebun berada di dataran tinggi di atas permukaan air sungai maka sungai tidak dapat mengalirinya, di samping ia banyak diembus angin. Maka, hasil tanamannya tidak bagus. Jika kebun itu berada di jurang, akan terendam air dan tidak terembus angin; maka, hasil tanamannya pun tidak bagus. Oleh karena itu, menurutnya, kebun yang dapat membuahkan hasil yang bagus adalah yang berada di atas tanah datar yang bukan perbukitan dan bukan pula jurang. Dengan demikian, yang dimaksud dengan kata *rabwah* pada ayat tersebut bukanlah seperti dikatakan orang, melainkan merupakan tanah bebas yang jika tersiram hujan menjadi subur untuk tumbuh-tumbuhan. Jika demikian keadaan tanah itu maka pohon-pohonnya menjadi baik dan hasilnya pun baik.

Argumentasi Ar-Razi itu didasarkan pada firman Allah dalam QS. Al-Hajj [22]: 5,

وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ

*(Wa tarâl-ardha hâmidatan fa idzâ anzalnâ 'alaihâl-mâ'a ihtazzat wa rabat wa anbatat min kulli zaujin bahîj).*

*"Dan kamu melihat bumi itu kering, maka jika Kami turunkan air di atasnya maka tanah itu hidup dan subur serta menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah."*

Alasan kedua, perumpamaan sebagaimana tersebut pada ayat sebelumnya (QS. Al-Baqarah [2]: 264) bahwa orang yang menafkahkan hartanya dengan didasari perasaan *riyâ'* seperti sebuah batu licin (*shafwân*, صَفْوَان), yang di atasnya terdapat tanah atau debu. Ketika hujan turun membasahinya, tanah dan debu itu terkikis lenyap, sementara batu itu sendiri tidak menjadi subur dan tidak menumbuhkan. Dengan argumentasi itu, Ar-Razi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *rabwah* pada ayat tersebut adalah tanah datar yang subur, yang menjadikan tanaman subur.

Orang-orang yang berbuat demikian itu sama halnya dengan menipu diri sendiri, karena predikat yang disandangnya sebagai "pemberi infak" itu bukan sebenarnya, sebab infak itu harus dilakukan karena Allah semata. Oleh Rasyid Ridha orang-orang itu diumpamakan seperti seorang yang mengenakan seragam tentara; padahal, ia bukan seorang tentara.

Orang-orang yang berinfak dengan motivasi untuk memperoleh ridha Allah serta menyandarkan jiwanya kepada nilai iman dan ihsan, hatinya menjadi tenang karena tidak terdorong oleh nafsu dan bisikan setan kepada cinta harta. Sikap orang-orang sedemikian ini dikukuhkan oleh firman Allah dalam QS. Al-Hujurât [49]: 15. Menurut Rasyid Ridha, karena orang-orang yang berinfak itu mengharap ridha Allah dan untuk memantapkan jiwanya serta melakukannya secara tulus, jiwanya menjadi tenang dan hatinya bersih, ibarat sebuah taman yang tanahnya baik dan ditumbuhi oleh pepohonan yang subur dan bermanfaat. Orang yang berbuat ikhlas itu, apabila mendapat kebaikan (rezeki) yang banyak, akan semakin banyak ia berinfak, sedangkan jika sedikit memperoleh rezeki, ia akan berinfak sesuai dengan kemampuannya.

Sementara itu, QS. Al-Mu'minûn [23]: 50,

selengkapnya berbunyi,

وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ

*(Wa ja'alnâ ibna Maryam wa ummahû âyatan wa âwainâhumâ ilâ rabwah dzâti qarârin wa ma'în).*
*"Dan Kami jadikan (Isa) putra Maryam dan ibunya, sebagai "sebuah tanda", dan Kami tempatkan mereka di suatu dataran tinggi yang memunyai banyak tanaman dan air yang mengalir."*

Kalimat *Wa ja'alnâ 'bna Maryam wa ummahû âyatan* ( وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً ) pada ayat tersebut menyatakan bahwa Isa dan Maryam adalah *"ayat Allâh"*, yakni sebagai salah satu bukti kekuasaan-Nya. Artinya, keberadaan keduanya itu merupakan suatu mukjizat yang menantang orang-orang yang tidak percaya kepada kekuasaan Allah.

Menurut Ar-Razi, beberapa keajaiban dimunculkan Allah pada diri Isa, yakni ia dilahirkan tanpa ayah, dapat berbicara sewaktu masih bayi, dan dengan kekuasaan-Nya ia dapat menyembuhkan orang yang buta sejak lahir dan orang yang berpenyakit kusta, serta dapat menghidupkan orang yang telah mati. Maryam mengalami suatu "keajaiban" karena ia dapat hamil tanpa melalui hubungan dengan seorang laki-laki. Pada ayat tersebut, kedua orang ini dinyatakan sebagai "suatu tanda", dengan kata *âyah* ( آيَة ) dan bukan *âyatain* ( آيَتَيْن ), karena persoalannya merupakan satu kesatuan, yakni adanya kelahiran Isa itu. Dengan demikian, mukjizat pada diri Nabi Isa tidaklah berdiri sendiri.

Adapun kalimat *Wa âwainâhumâ ilâ rabwah dzâti qarârin wa ma'în* ( وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ) mengatakan bahwa Allah menempatkan Isa dan ibunya di suatu tempat di dataran tinggi, yang subur ditumbuhi pepohonan yang rindang, dan dialiri air yang bersih. Meskipun para mufasir mengartikan kata *rabwah* di atas sebagai 'tempat yang tinggi' atau 'dataran tinggi', telah muncul beberapa penafsiran mengenai 'dataran tinggi' tersebut. Abu Hurairah mengartikannya 'Ramalah di Palestina". Ibnu Abbas, Ibnu Al-Musayyab, dan Ibnu Salam mengartikannya "Damaskus". Muqatil dan Dhahhak mengartikannya "Pedalaman Damaskus", Ka'ab dan Qatadah mengartikannya "Baitul-Maqdis", sedangkan Al-Kalbi dan Ibnu Zaid mengartikannya "Mesir".

Akan tetapi, karena kata *rabwah* itu diterangkan dengan *dzâti qarârin wa ma'în* ( ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ), menurut Ibnu Katsir, yang mendekati kenyataan adalah riwayat yang dibawa oleh Al-'Aufa dari Ibnu Abbas, yang mengatakan bahwa kata *ma'în* pada ayat tersebut adalah "air yang mengalir" yaitu sungai yang disebutkan oleh Allah dalam firman-Nya dalam QS. Maryam [19]: 24, yang berbunyi, *"qad ja'ala Rabbuki taḥtaki sariyyâ"* ( قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا = Tuhanmu telah menjadikan anak sungai mengalir di bawahmu). Menurut Ibnu Abbas, sesungguhnya sungai tersebut tidak mengalir [kering], lalu dialirkan oleh Allah untuk Maryam. Entah di mana letak sungai itu secara pasti. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## RÂDHIYAH ( راضية )

Kata *râdhiyah* ( راضية ) adalah *ism fâ'il* yang berbentuk *mu'annats* dari kata kerja *radhiya – yardhâ – ridhâ* ( رَضِيَ-يَرْضَى-رِضًا ); bentuk *mudzakkar*-nya adalah *râdhin* ( رَاضٍ ). Kata *râdhiyah* merupakan turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf *râ, dhâl*, dan huruf *mu'tal* yang memunyai arti dasar 'restu', 'rela', antonim dari *sakhath* ( سَخَطَ = murka). Makna ini dapat dilihat pada doa yang diajarkan Nabi yang sering dibaca ketika menunaikan *qiyamul-lail* pada bulan Ramadan:

اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوْبَاتِكَ

*(Allâhumma innî a'ûdzu biridhâka min sakhathika wa bimu'âfâtika min 'uqûbâtika ....).*
*Ya Allah, aku berlindung melalui ridha-Mu dari murka-Mu dan melalui pemeliharaan-Mu dari siksa-Mu...)*

Dari makna itu kemudian berkembang makna lain sesuai dengan konteksnya, antara lain 'menerima' atau 'menyetujui' karena rela terhadap apa yang seharusnya terjadi; 'puas' karena rela atas terpenuhinya apa yang di-

inginkan; 'membenarkan' atau 'memandang baik' karena rela atas tindakan yang seyogyanya terjadi; dan 'senang' karena rela/restu atas keadaan yang terjadi.

*Râdhiyah* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 73 kali dan *râdhiyah* sendiri terulang empat kali. Masing-masing terdapat pada QS. Al-Hâqqah [69]: 21, Al-Qâri'ah [101]: 7, Al-Ghâsyiyah [88]: 9, dan Al-Fajr [89]: 28.

Kata *râdhiyah* di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 21 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 7 berangkai dengan kata *'îsyah* ( عِيْشَةٌ = kehidupan) menjadi *'îsyah râdhiyah* ( عِيْشَةٌ رَاضِيَةٌ = kehidupan yang menyenangkan). Ulama berbeda pendapat tentang makna *râdhiyah* dalam ayat tersebut. Ada yang berpendapat bahwa meskipun bentuknya *ism fâ'il,* (bermakna yang), maknanya *ism maf'ûl, mardhiyah* (yang diridhai), yakni kehidupan yang menyenangkan orang yang menjalaninya. Ada pula yang berpendapat bahwa maknanya adalah kehidupan yang di dalamnya terdapat sesuatu yang menyenangkan, *dzûr-ridhâ.* Di dalam hadits Nabi diterangkan maksud *'îsyah râdhiyah,* yaitu hidup selamanya dan tidak pernah mati, sehat terus dan tidak pernah sakit, penuh kenikmatan dan tidak ada kesulitan, serta senatiasa muda dan tidak pernah mengalami ketuaan (HR. Bukhari Muslim). Kedua ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang menerima catatan amal perbuatannya dengan tangan kanannya dan berat timbangan amal kebajikannya; mereka akan masuk surga dan merasakan kehidupan yang menyenangkan. Kata *râdhiyah* di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 9 juga berkaitan dengan Hari Kiamat ketika orang-orang yang berseri-seri wajahnya, gembira dengan amal perbuatan yang telah dilakukannya di dunia dan masuk ke dalam surga.

Adapun kata *râdhiyah* di dalam QS. Al-Fajr [89]: 28 berkaitan dengan jiwa-jiwa yang diseru Allah untuk kembali dengan penuh rasa senang. Ulama berbeda pendapat tentang tempat kembali mereka. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah tubuh atau jasad mereka. Ada pula yang berpendapat bahwa tempat kembali yang dimaksud adalah Allah, yaitu untuk menerima pahala atas perbuatan yang telah mereka lakukan.

Beberapa kata lain yang seakar dengan *râdhiyah* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah dalam bentuk kata kerja lampau, *radhiya* ( رَضِيَ = rela, senang) seperti di dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 119, *irtadhâ* ( ارْتَضَى = yang diridhai) di dalam QS. Al-Nûr [24]: 55; kata kerja sekarang, *tardhâ* ( تَرْضَى = mengaku rela, senang), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 120, *tarâdhâ* ( تَرَاضَى = saling merelakan) seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 24; bentuk *mashdar, ridhwân* ( رِضْوَانًا = ridha, restu) seperti di dalam QS. Ali 'Imrân [3]: 28, *mardhât* ( مَرْضَاتِ = ridha, restu) di dalam Al-Baqarah [2]: 207; bentuk *sifatul musyabbahah, radhî* ( رَضِيًّا = yang ridha) di dalam QS. Maryam [19]: 6; bentuk *isim maf'ûl, mardhî* ( مَرْضِيًّا = yang diridhai) di dalam QS. Maryam [19]: 55.

Di dalam ayat lain disebutkan bahwa Allah ridha terhadap orang-orang yang beriman dan mereka pun ridha kepada-Nya (QS. Al-Ma'idah [5]: 119, At-Taubah [9]: 100, Al-Mujâdilah [58]: 22, dan Al-Bayyinah [98]: 8). Menurut Ibrahim Al-Anbari, penyusun *al-Mausû'atul Qur'âniyyah,* yang dimaksud dengan ridha hamba kepada Allah adalah tidak membenci apa yang terjadi pada dirinya sebagai konsekuensi dari keimanan kepada Allah dan menerima dengan rela segala apa yang diperintahkan kepadanya; ridha Allah kepada hamba-Nya adalah melihat hamba-Nya melaksanakan dengan baik perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Pendapat ini tampaknya hanya didasarkan pada QS. At-Taubah [9]: 100. Pendapat tersebut sifatnya sangat umum; bila dikaitkan konteks penggunaannya di dalam Al-Qur'an, ridha Allah kepada hamba-Nya dan ridha hamba kepada Allah lebih banyak justru berkaitan dengan kehidupan di surga (QS. At-Taubah [9]: 100, Al-Mujâdilah [58]: 22, dan Al-Bayyinah [98]: 8). Artinya, Allah berkenan menerima hamba-Nya dengan memasukkan mereka ke dalam surga dan tidak akan murka lagi kepada mereka; orang-orang yang masuk

surga itu juga senang dan rela menerima balasan apa pun yang diberikan Allah kepada mereka. Di dalam hadits Nabi saw. disebutkan *"Kemudian Allah menyeru penghuni surga, Memohonlah kepada-Ku! Memohonlah kepada-Ku! Aku akan mengabulkannya. Mereka pun memohon agar diridhai dan Allah pun meridhai mereka"*. Di dalam hadits lain yang diriwayatkan Muslim, *"Ketika Allah menyeru mereka untuk memohon kepada-Nya, para penghuni surga bertanya, 'Adakah yang lebih baik dari apa yang telah kami dapatkan ini.' Allah menjawab bahwa ridha-Nyalah yang palilng tinggi nilainya."* (HR. Muslim).

*Ridhwân* yang merupakan bentuk *mashdar* dari kata *radhiya* yang berarti ridha yang banyak hanya digunakan sebagai milik Allah. Maksudnya, hanya Allahlah yang memunyai *ridhwân* (ridha yang banyak), seperti terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 15 dan seterusnya. Keridhaan itu dapat terwujud di dalam dua hal, yaitu ridha atau rela menerima apa yang dilakukan orang lain dan rela menerima apa yang diberikan orang lain. Rela menerima apa yang dilakukan orang lain berarti menyetujui dan senang terhadap perbuatannya dan rela menerima apa yang diberikan orang lain berarti mensyukuri pemberiannya dan menaati perintahnya serta memenuhi segala keinginannya dengan senang. Hal ini dapat dipahami dari firman Allah *"radhiyallâhu 'anhum wa radhû 'anhu"* ( رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ = Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha terhadap Allah) (QS. At-Taubah [9]: 100, Al-Mujâdilah [58]: 22, Al-Bayyinah [98]: 8). Jika dikaitkan dengan Allah maka keridhaan Allah kepada hamba-Nya adalah jika mereka melakukan hal-hal yang disenangi Allah, yakni menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya serta menerima apa adanya perbuatan itu, khususnya dilihat dari kualitas dan kuantitasnya. Jika dikaitkan dengan keridhaan hamba kepada Allah, artinya rela menerima segala karunia yang diberikan Allah kepadanya, baik di dunia maupun di akhirat, serta rela menerima dan mematuhi segala apa yang diinginkan Allah kepadanya dengan ikhlas. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## RA'FAH ( رأفة )

Kata *ra'fah* ( رأفة ) terdiri dari huruf-huruf *râ'*, *hamzah*, dan *fâ'*. Maknanya berkisar pada *kelemahalembutan* dan *kasih sayang*. Kata ini, menurut pakar bahasa Az-Zajjaj, dalam bukunya *Tafsir Asmâ' Al-Husnâ*, sama dengan *rahmah*, hanya saja menurutnya, apabila rahmah sedemikian besar, maka ia dinamai *ra'fah*, dan pelakunya *Ra'ûf* ( رؤوف ).

Mufasir Al-Biqa'i, ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 143 menjelaskan, bahwa *ra'fah* adalah rahmah yang dianugerahkan kepada yang menghubungkan diri dengan Allah melalui amal saleh, karena —tulisnya mengutip pendapat al-Harrali— *ra'fah* adalah *kasih sayang pengasih kepada siapa yang memiliki hubungan dengannya.*

Memahami *ra'fah* dalam pengertian di atas mengantar kita memahami larangan-Nya untuk tidak menghalangi jatuhnya sanksi terhadap pezina pria dan wanita yang memiliki hubungan dengan seseorang atas dasar *ra'fah*/belas kasihan, ( وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ = *"Janganlah* ra'fah/ *belas kasihan (karena adanya hubungan) kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah"* (QS. An-Nûr [24]: 2).

Terjalinnya hubungan terhadap yang dikasihi itu, dalam penggunaan kata *ra'fah*, membedakan kata ini dengan *rahmah* ( رحمة ), karena rahmah digunakan untuk menggambarkan tercurahnya kasih, baik terhadap siapa yang memiliki hubungan dengan pengasih, maupun yang tidak memiliki hubungan dengannya.

Di sisi lain, *ra'fah* menggambarkan sekaligus menekankan melimpah ruahnya anugerah, karena yang ditekankan para sifat *ar-Ra'ûf* ( الرَّؤُوف ) adalah pelaku yang amat kasih, sehingga melimpah ruah kasihnya, sedang yang ditekankan pada *ar-Rahîm* ( الرَّحِيم ) adalah penerima dari besarnya kebutuhannya. Karena itu, *ra'fah* selalu melimpah ruah, bahkan melebihi kebutuhan, sedang *rahmah,* sesuai dengan kebutuhan. Ini berarti terhadap para pezina itu, rahmah harus tetap tercurah kepada mereka, dan yang dilarang hanya rahmah yang ber-

lebihan, sehingga sanksi hukum dibatalkan.

Ulama lain menambahkan bahwa *ra'fah* hampir tidak dicurahkan kepada objek yang tidak disenangi, berbeda dengan *rahmah*, yang dicurahkan kepada yang disenangi dan bisa juga kepada yang tidak disenangi karena adanya hikmah dan kemaslahatan. Karena itu *rahmah* Allah tertuju kepada yang kafir dan yang Mukmin, yang durhaka dan tidak durhaka, sedang *ra'fah*-nya tidak demikian.

Al-Qurthubi mengemukakan, bahwa *ra'fah* digunakan untuk menggambarkan anugerah, yang sepenuhnya menyenangkan, sedang *rahmah*, boleh jadi pada awalnya menyakitkan, tetapi beberapa waktu kemudian akan menyenangkan. Dari sini dapat dimengerti penggabungan sifat Allah *ar-Ra'ûf* dan *ar-Rahîm* pada ayat-ayat tertentu, yang tertuju kepada kelompok manusia, di mana tergabung dalam konteks pembicaraannya, mereka yang taat dan durhaka. Seperti firman-Nya: dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143), sedang kata *Rahîm* tidak digandengkan pada dua ayat yang berbicara tentang *al-'ibâd* ( الْعِبَادُ ), yaitu hamba-hamba Allah yang taat, serta memiliki hubungan dengannya. Ini karena *ra'fah*-Nya di sini, telah melimpah ruah mengatasi *rahmah*-Nya, apalagi yang ditekankan pada kedua ayat tersebut adalah anugerah pemberi, bukan kebutuhan penerima. Perhatikan firman-Nya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 207, dan Âli 'Imrân [3]: 30). Ini mengisyaratkan, bahwa kejahatan pun dapat diampuni-Nya bila Dia berkehendak, apalagi Dia *Ra'ûf*, melimpahkan kasih tanpa menghiraukan siapa penerimanya, selama ada hubungan dengan-Nya—walau sedikit—dalam hal ini adalah kepercayaan akan keesaan-Nya:

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ

*"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan (sesuatu) dengan Dia, dan Dia mengampuni dosa yang selain dari syirik itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya"* (QS. An-Nisâ' [4]: 116).

Dalam Al-Qur'an, kata *Ra'ûf* terulang sebanyak 11 kali, sepuluh di antaranya menjadi sifat Allah swt., delapan dirangkaikan dengan sifat *Rahîm*, dan dua kali yang dikutip di atas, berdiri sendiri. Hanya sekali kata *ra'ûf* yang menjadi sifat manusia, yakni sifat Nabi Muhammad saw. Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ M. Quraish Shihab ❖

## RAFATS ( رَفَثٌ )

Kata *rafats* berasal dari akar kata *rafatsa, yarfatsu, raftsan wa rafatsan* ( رَفَثَ - يَرْفُثُ - رَفْثًا وَرَفَثًا ) yang secara etimologi berarti 'kotor' atau 'keji'. Di dalam Al-Qur'an, ditemukan dua kali kata *rafats*. **Pertama,** terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, yang berbicara di dalam konteks puasa. **Kedua,** terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197, yang berbicara di dalam konteks haji. Secara terminologi *rafats* adalah perkataan tidak senonoh yang mengarah kepada seksual. Di dalam pengertian lain, kata *rafats* merupakan *kinâyah* ( كناية = ungkapan sindiran) dari *jimâ'* ( جماع = bersetubuh).

*Rafats* di dalam haji dilarang melakukannya. Allah swt. berfirman di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197,

فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ

*(faman faradha fîhinnal-hajja falâ rafatsa walâ fusûqa walâ jidâla)*

*maka barangsiapa yang telah memfardukan pada dirinya ibadah haji itu maka tidak boleh dia* rafats, fusûqa, *dan berbantah-bantahan).*

A. Hasan, ulama Indonesia dan tokoh PERSIS, mengartikan kata *rafats* dengan 'sentuh'. Sentuh itu ada tiga macam, yaitu 1) sentuh dengan lidah, yaitu mengeluarkan perkataan-perkataan kepada istri di dalam hal seks (persetubuhan) yang tidak baik didengar oleh orang lain; 2) sentuh istri dengan tangan. Sentuhan tersebut tidak patut dilihat oleh orang lain; dan 3) sentuh badan, yaitu percampuran yang sudah dimaklumi. Maka, orang yang ihram terlarang melakukan semua itu. Begitu juga mengeluarkan perkataan-perkataan kotor yang memang dianggap keji. Menurut Ibnu Abbas, sahabat Nabi saw., *rafats* yang dilarang oleh Allah swt. di waktu haji adalah perkataan yang mengarah

kepada seksual yang dihadapkan kepada wanita. Bila perkataan tersebut diucapkan sendiri, tidak didengar oleh wanita maka tidak termasuk *rafats* di dalam haji. *Jimâ'* bagi orang yang ihram termasuk *rafats*. Menurut jumhur ulama, orang *jimâ'* sebelum *tahallul* ( تَحَلُّل = melepas pakaian ihram) pertama dan sesudah *wuqûf* ( وُقُوْف = berdiam diri) di Arafah maka hajinya menjadi rusak. Orang tersebut dikenai denda (*dam* = دَم ) dengan seekor unta dan dagingnya dibagi-bagikan kepada fakir miskin yang ada di tanah haram. Jika tidak sanggup menyembelih seekor unta maka dendanya menyembelih seekor sapi. Jika tidak sanggup menyembelih seekor sapi, dikenai denda dengan menyembelih tujuh ekor kambing. Jika tidak sanggup maka harus memberi makanan seharga unta dan disedekahkan kepada fakir miskin yang ada di tanah haram. Jika masih tidak sanggup, wajib diganti dengan puasa, untuk satu *mudd* ( مُدّ = lebih kurang 600 gram), makanan dari harga unta itu dipuasakan satu hari. Menurut Hanafiyah, *jimâ'* yang merusak haji adalah yang dilakukan seseorang dengan istri sebelum *wuqûf* di Arafah. Orang ini dikenai denda seekor kambing. Seseorang yang mencium istrinya atau menyentuh dengan syahwat dan onani juga dikenai denda karena hal-hal yang mendorong kepada *jimâ'* diharamkan bagi orang *ihrâm* secara mutlak.

Bagi orang yang melakukan ibadah puasa, *rafats* di dalam pengertian 'berkata kotor', dapat mengurangi kualitas puasanya. Nabi saw. bersabda, *"Apabila salah seorang di antara kamu berpuasa maka janganlah dia berkata kotor (rafats) dan janganlah pula berkata bodoh. Bila ada seseorang yang mencela orang yang berpuasa tersebut maka yang dicela hendaklah mengatakan, 'Sesungguhnya saya sedang berpuasa"*. (HR. Al-Bukhari).

*Rafats* di dalam pengertian *'jimâ''* dilarang melakukannya bagi orang yang sedang berpuasa karena hal itu membatalkan puasa. Bahkan, orang yang melakukan *jimâ'* pada siang hari bulan Ramadan tidak hanya sekadar batal puasanya, tetapi dikenakan *kaffârat* ( كَفَّارَة = tebusan). *Kaffârat* puasa karena *jimâ'* adalah salah satu dari tiga macam, yaitu memerdekakan budak perempuan, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin. Nabi saw. bersabda, *"Merdekakanlah budak perempuan, kalau tidak memunyai budak maka puasalah dua bulan berturut-turut. Kalau tidak sanggup puasa maka berilah makan 60 orang miskin"*. (HR. Ibnu Majah). Bagi orang yang berpuasa boleh *rafats* (*jimâ'*) pada malam hari, yaitu setelah terbenam matahari hingga terbit fajar. Allah swt. berfirman di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187,

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

*(Uhilla lakum lailatash shiyâmir rafatsu ilâ nisâ'ikum, hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunna). "Dihalalkan bagi kamu pada malam puasa bercampur* (rafats) *dengan istri-istri kamu. Mereka itu adalah pakaian bagi kamu dan kamu adalah pakaian bagi mereka."*

Adapun berciuman dengan istri atau bercanda pada waktu puasa bukanlah dikatakan *rafats*. Aisyah ra. mengatakan, *"Adalah Rasulullah saw. mencium, sedangkan beliau sedang berpuasa dan juga bercanda, padahal beliau berpuasa"*. (HR. Ahmad).

❖ *Zainuddin* ❖

## RÂFI' ( رَافِع )

Kata *Rafi'* ( رَافِع ) terambil dari kata *rafa'* ( رَفَع ) yang berarti *meninggikan*. Dalam Al-Qur'an, kata tersebut ditemukan antara lain pada firman-Nya yang menunjuk Allah yaitu *Rafi' ad-Darajât* ( رَافِعُ الدَّرَجَات ) (QS. Ghâfir [40]: 15) dalam arti: *"Dia (Yang Mahatinggi derajat-Nya)* Allah adalah wujud Yang Mahatinggi, bahkan setinggi-tinggi wujud dalam segala sifat keagungan-Nya. Makna ini sejalan dengan sifat-Nya sebagai *'Aliyy* Kata yang digunakan ayat di atas dapat juga dalam arti meninggikan derajat orang-orang yang taat seperti para nabi, wali, mahkluk-makhluk-Nya yang lain, peninggian dalam bidang pengetahuan, rezeki, dan sebagainya, sebagaimana Dia juga yang meninggikan benda-benda seperti langit, bintang-bintang, dan lain-lain. Ada juga manusia-manusia tertentu yang secara khusus disebut-Nya. Seperti meninggikan Nabi Isa as.:

*"Sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu dan meniggikanmu"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 55). "Meninggikan" di sini dalam arti meninggikan derajat dan kedudukan beliau di sisi Allah, setelah mengalami penghinaan dalam kehidupan beliau di dunia ini. Ada juga yang memahami kata meninggikan dalam arti fisik, yakni diangkat ke langit untuk menyelamatkan beliau dari ancaman orang-orang durhaka.

Nabi Muhammad saw. juga ditinggikan Allah bukan saja di hari Kemudian, tetapi di dunia ini nama beliau ditinggikan, sesuai firman-Nya: *"Dan Kami telah meninggikan nama-Mu"* (QS. Asy-Syarh [94]: 4). Peninggian nama ini bukan saja dengan menggandengkan nama Nabi Muhammad saw. dengan nama Allah dalam ucapan syahadat—yang tanpa syahadat keislaman dan keselamatan tidak diraih—tetapi juga menjadikan beliau terpuji oleh umatnya dan begitu juga secara objektif dari yang bukan umatnya.

Hari Kiamat dilukiskan sebagai *Khâfidhatun Râfi'ah* (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 3), dalam arti bahwa pada hari itu Allah *merendahkan dan meninggikan.* Ketika itu Dia merendahkan orang-orang yang tadinya dalam kehidupan dunia ini dinilai secara keliru memiliki tempat dan kedudukan yang tinggi, dan meninggikan pula orang-orang yang tadinya dinilai rendah dan dilecehkan. Umar Ibnu al-Khaththab mengartikannya sebagai meninggikan *awliyâ'* (orang-orang bertakwa) di surga dan merendahkan *al-fujjâr* (orang-orang durhaka) di neraka.

*"Allah meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang berilmu (ditinggikan) beberapa derajat"* (QS. Al-Mujâdalah [58]: 11).

Sifat Allah *ar-Rafi'* dan *al-Khâfidh* dipahami oleh Imam Ghazali dalam arti "Dia yang merendahkan orang-orang kafir dengan kesengsaraan dan neraka, serta meninggikan orang-orang Mukmin dengan kebahagiaan dan surga. Dia pula yang meninggikan *auwliyâ'*-Nya dengan kedekatan kepada-Nya serta merendahkan musuh-musuh-Nya dengan kejauhan dari hadirat-Nya.

Tetapi jangan duga bahwa Allah bersifat sewenang-wenang dalam merendahkan/menjatuhkan manusia ke tempat yang rendah, bahkan serendah-rendahnya (QS. At-Tîn [95]: 5). Hal tersebut disebabkan karena ulah manusia sendiri yang enggan mengikuti daya tarik Ruh Ilahi. Allah Yang merendahkan atau menjatuhkan manusia, menetapkan hukum-hukum yang berkaitan dengan kejatuhan, kebangkitan, dan ketinggian. Manusia diperintakan untuk memperhatikan hukum-hukum itu dan berusaha untuk meraih apa yang diinginkannya. Karena itu "Ketahuilah bahwa yang direndahkan Allah adalah yang terhindar dari taufik dan pertolongan, yang diperintah oleh nafsunya, yang tidak memperoleh kebajikan dari Tuhannya; apabila dia berusaha kembali kepada-Nya, dia tidak mendapatkan bisikan hati tentang kekuasaan-Nya, dan apabila dia berusaha mendengar bisikan hatinya, dia tidak meraih percaya diri/kelezatan dalam bermunajat dengan-Nya." Demikian antara lain Al-Qurthubi dalam bukunya tentang *Asmâ' Al-Husnâ. Wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## RAHAQ ( رَهَق )

Dari segi bahasa, kata *rahaq* ( رَهَق ) adalah bentuk *mashdar* dari *rahiqa* ( رَهِقَ-يَرْهَقُ-رَهَقًا ) yang pada mulanya berarti 'tercapai atau terikutinya sesuatu oleh sesuatu'. Kata *rahaq* ( رَهَق ) dengan arti tersebut selalu bersifat menyulitkan. Dengan kata lain, *rahaq* dengan segala bentuknya sering digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang diperoleh dengan banyak kesulitan. Dari sinilah arti kata itu berkembang menjadi beraneka ragam seiring dengan semakin beraragamnya konteks pemakaian. Misalnya, 'anak menjelang dewasa' dinamai *murâhiq* ( مُرَاهِق ) karena ia akan menghadapi kesulitan akibat tanggung jawab usianya. 'Unta atau kuda' yang apabila dituntun melaju dengan cepat' dinamai *rahûq* ( رَهُوق ) karena dengan lajunya ia sering menyulitkan atau menggilas kaki si penuntunnya. 'Orang yang berjalan cepat' dinamai *rahaqa* ( رَهَق ) karena kecepatannya akan menyulitkan orang yang

mengiringinya. Demikian juga 'orang yang menunda-nunda pelaksanaan shalat' digambarkan dengan *rahîqush-shalâh* ( رَهِيْقُ الصَّلاَة ) karena menunda waktu shalat mengantarnya kepada kesulitan memelihara waktu tersebut. Kata *rahîq* ( رَهِيْق ) diartikan sebagai 'orang yang bodoh' karena kebodohan akan membawanya pada kesulitan. Demikianlah perkembangan arti kata tersebut yang tidak terlepas dari arti asalnya.

Dari ayat-ayat yang mengandung kata *rahaq* dengan berbagai bentuknya itu, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dalam konteks kesulitan di dunia dan di akhirat.

Adapun contoh pemakaian kata itu untuk menggambarkan kesulitan di dunia, antara lain terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 6:

وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا

*(Wa annahû kâna rijâlun minal insi ya'ûdzûna bi rijâlin minal jinni fa zâdahum rahaqâ).*

*Bahwasanya ada beberapa orang laki-laki di antara manusia meminta perlindungan kepada beberapa laki-laki di antara jin; maka, jin-jin itu menambah bagi mereka dosa dan kesalahan.*

Di situ digambarkan kesulitan bagi orang Arab yang apabila melintasi tempat yang sunyi, mereka minta perlindungan kepada jin yang mereka anggap berkuasa di wilayah itu. Padahal, jin itu tidak dapat memberi perlindungan; bahkan, menambah kesulitan kepada mereka. QS. Al-Kahfi [18]: 73 menggambarkan permintaan Nabi Musa kepada Nabi Khidhir agar ia tidak disulitkan di dalam perjalan menemani Khidhir. Hal itu terjadi ketika Musa dimarahi oleh Khidhir karena terlalu banyak bertanya mengenai tindakannya.

*Rahaq* ( رَهَق ) yang digunakan untuk menggambarkan kesulitan di akhirat antara lain terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 40 yang menggambarkan banyaknya orang yang ditimpa kehinaan dan kesusahan di akhirat.QS. Yûnus [10]: 27 menggambarkan siksaan yang menyulitkan bagi orang-orang yang durhaka karena tidak seorang pun yang dapat melindungi mereka dari siksaan itu; mereka menjadi penghuni neraka yang kekal. QS. Al-Qalam [68]: 43 memberitakan bahwa orang-orang yang mendapat kesempatan untuk sujud, tetapi tidak melakukannya, akan mendapat kehinaan dan kesulitan di akhirat.

Dengan keterangan-keterangan di atas semakin jelas bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *rahaq* ( رَهَق ), yang berarti 'memperoleh', untuk menggambarkan kesulitan yang ditimbulkan oleh sesuatu yang diperoleh.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## RAHMAH ( رَحْمَة )

*Rahmah* ( رَحْمَة ) atau *rahmat* berasal dari akar kata *rahima – yarhamu – rahmah* ( رَحِمَ — يَرْحَمُ — رَحْمَةً ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini terulang sebanyak 338 kali di dalam Al-Qur'an. Yakni, di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut 8 kali, *fi'l mudhâri'* 15 kali, dan *fi'l amr* 5 kali. Selebihnya disebut di dalam bentuk *ism* dengan berbagai bentuknya. Kata *rahmah* sendiri disebut sebanyak 145 kali.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *ra, ha,* dan *mim,* pada dasarnya menunjuk kepada arti 'kelembutan hati', 'belas kasih', dan 'kehalusan'. Dari akar kata ini lahir kata *rahima* ( رَحِم ), yang memiliki arti "ikatan darah, persaudaraan, atau hubungan kerabat." Penamaan rahim pada peranakan perempuan karena darinya terlahir anak yang akan menerima limpahan kasih sayang dan kelembutan hati.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *rahmah* adalah belas kasih yang menuntut kebaikan kepada yang dirahmati. Kata ini kadang-kadang dipakai dengan arti *ar-riqqatul-mujarradah* ( الرِّقَّةُ الْمُجَرَّدَة = belas kasih semata-mata) dan kadang-kadang dipakai dengan arti *al-Ihsânul-mujarrad dûnar-riqqah* ( الإِحْسَانُ الْمُجَرَّدُ دُوْنَ الرِّقَّة = kebaikan semata-mata tanpa belas kasih). Misalnya, jika kata *rahmah* disandarkan kepada Allah, maka arti yang dimaksud tidak lain adalah "kebaikan semata-mata." Sebaliknya, jika disandarkan kepada manusia, maka arti yang

dimaksud adalah simpati semata. Oleh karena itu, lanjut Al-Ashfahani, diriwayatkan bahwa *rahmah* yang datangnya dari Allah adalah *in'âm* ( إِنْعَامٌ = karunia atau anugerah), dan *ifdhâl* ( إِفْضَالٌ = kelebihan) dan yang datangnya dari manusia adalah *riqqah* ( رِقَّةٌ = belas kasih).

Senada dengan Al-Ashfahani, Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab* menyebutkan bahwa orang Arab membedakan antara kata *rahmah* yang disandarkan kepada anak cucu Adam dengan yang disandarkan kepada Allah. Kata *rahmah* yang disandarkan kepada anak cucu Adam adalah *riqqatul-qalbi wa 'athfuhu* ( رِقَّةُ الْقَلْبِ وَعَطْفُهُ = kelembutan hati dan belas kasihnya), sedangkan kata *rahmah* yang disandarkan kepada Allah adalah *'athfuhû wa Ihsânuhû wa rizquhû* ( عَطْفُهُ وَإِحْسَانُهُ وَرِزْقُهُ = belas kasih, kebaikan, dan rezeki-Nya).

Kata *rahmah* yang digunakan di dalam Al-Qur'an hampir semuanya menunjuk kepada Allah swt., sebagai subjek utama pemberi *rahmah*. Atau dengan kata lain, *rahmah* di dalam Al-Qur'an berbicara tentang berbagai aspek yang berkaitan dengan kasih sayang, kebaikan, dan anugerah rezeki Allah terhadap makhluk-Nya. Di samping itu, dari akar kata *rahima*, lahir beberapa kata yang menjadi nama dan sifat utama Allah swt. Misalnya, kata *ar-râhim* ( الرَّاحِم ) yang disebut sebanyak 6 kali, *ar-rahmân* ( الرَّحْمٰن ) yang berwazan *fa'lân* yang menunjukkan bahwa Dia mencurahkan rahmat yang teramat sempurna tetapi bersifat sementara tidak langgeng kepada semua makhluknya, disebut sebanyak 57 kali, dan *ar-rahîm* ( الرَّحِيْم ) yang berwazan *fa'îl* yang menunjukkan bahwa Dia terus-menerus dan secara mantap mencurahkan rahmatya kepada orang-orang yang taat kepada-Nya di akhirat kelak, disebut sebanyak 95 kali, sekali di antaranya disebutkan untuk menyifati pribadi Rasulullah Muhammad saw.

Dengan demikian, jelas bahwa subjek utama dari pemberi *rahmah* yang diungkap Al-Qur'an adalah Allah swt. Dia menyifati diri-Nya dengan kasih dan sayang yang mahaluas (*rahmân*), mewajibkan bagi diri-Nya sifat *rahmah* (QS. Al-An'âm [6]: 12). *Rahmah*-Nya meliputi segala sesuatu (QS. Ghâfir [40]: 7). *Rahmah*-Nya ditaburkan kepada semua makhluk dan tak satu makhluk pun yang tidak menerima *rahmah* walau sekejap. Di dalam hadits dinyatakan bahwa Dia lebih pengasih kepada hamba-Nya daripada seorang ibu kepada anaknya (HR. Bukhari). *Rahmah*-Nya mendahului murka-Nya (HR. Bukhari). Bahkan, musibah ataupun kesusahan yang menimpa seorang hamba pada hakikatnya adalah perwujudan dari rahmat-Nya jua. Bukankah orang tua yang menghukum anaknya yang berbuat kesalahan merupakan bukti kasih sayang orang tua tersebut kepadanya? Dengan demikian, *rahmah*-Nya adalah anugerah dan nikmat Ilahi di dalam seluruh aspek hidup dan kehidupan manusia.

Demikian, banyak sekali ayat Al-Qur'an maupun hadits Nabi saw. yang berbicara tentang keluasan *rahmah* Allah. Oleh karena itu, seorang hamba tidak boleh berputus asa akan perolehan *rahmah* Allah sekalipun hamba tersebut telah berbuat sesuatu yang melampaui batas (QS. Az-Zumar [39]: 53). Seseorang yang berputus asa akan perolehan *rahmah* Allah dicap oleh Al-Qur'an sebagai orang yang sesat (QS. Al-Hijr [15]: 56). Sementara itu, mereka yang mengingkari ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan-Nya juga dicap sebagai orang-orang yang berputus asa akan perolehan *rahmah* Allah (QS. Al-Ankabût [29]: 23).

Seiring dengan keluasan *rahmah*-Nya, Al-Qur'an mengungkapkan bahwa *rahmah* Allah diberikan kepada alam secara keseluruhan, termasuk di dalamnya manusia (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 107), orang-orang yang beriman (lihat misalnya, QS. Al-Nisâ' [4]: 175, QS. Al-A'râf [7]: 52; QS. At-Taubah [9]: 61; QS. Hûd [11]: 57), orang-orang yang berpegang teguh di dalam keimanannya (QS. An-Nisâ' [4]: 175), orang-orang yang beramal saleh (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 30), orang-orang yang berbuat kebaikan (QS. Luqmân [31]: 3), orang-orang yang berserah diri (QS. An-Nahl [19]: 89), serta orang-orang (kaum) yang yakin (QS. Al-Jâtsiyah [45]: -20).

*Rahmah* yang diturunkan oleh Allah ke alam semesta secara umum berupa pengutusan para nabi dan rasul (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 107) serta kitab petunjuk (QS. Luqmân [31]: 3). *Rahmah* yang diberikan khusus kepada orang-orang yang beriman dan taat kepada-Nya berupa penghindaran dari golongan orang-orang yang merugi (QS. Al-Baqarah [2]: 64) penghindaran dari azab (lihat, misalnya QS. Al-A'râf [7]: 72; QS. Hûd [11]: 58, 63, 66, 73, dan 94; serta QS. An-Nûr [24]: 14), perlindungan dari godaan setan (QS. An-Nisâ' [4]: 83), penghindaran dari penyesatan oleh golongan orang-orang (kelompok) yang sesat (QS. An-Nisâ' [4]: 113), serta pemberian keistimewaan dan ilmu *ladunni* yang langsung dari sisi-Nya (QS. Al-Kahfi [18]: 65).

Para ulama menyimpulkan bahwa *rahmah* Allah kepada makhluk-Nya terbagi menjadi dua, yakni *rahmah* umum dan *rahmah* khusus. *Rahmah* umum diberikan kepada seluruh makhluk-Nya tanpa kecuali, sedangkan *rahmah* khusus hanya diberikan kepada makhluk-Nya yang beriman dan taat kepada-Nya. Sementara itu, ulama berpendapat bahwa dengan sifat *rahman*-Nya, Allah swt. memberikan karunia *rahmah*-Nya secara umum kepada seluruh makhluk-Nya di dunia ini tanpa kecuali, sedangkan dengan sifat *rahim*-Nya, Allah swt. memberikan *rahmah*-Nya secara khusus kepada orang-orang yang beriman dan taat kepada-Nya di akhirat kelak. Agaknya, pendapat ini disandarkan kepada salah satu prolog doa dari Nabi saw. yang menyatakan: *"Ya rahmânad-dunyâ wa rahîmul-âkhirah"* ( يَارَحْمَنَ الدُّنْيَا وَرَحِيْمُ الْأَخِرَةِ = Wahai Yang Maha Pengasih di dunia dan Maha Penyayang di akhirat).

Adapun *rahîm* ( رَحِيْم ) yang menjadi sifat Rasulullah saw. disebutkan dalam QS. At-Taubah [9]: 128. Di dalam ayat ini, disebutkan empat sifat utama Rasulullah saw., yaitu sifat *'azîz* ( عَزِيْز = empati yang tinggi), *harîsh* ( حَرِيْص = sangat menginginkan [keselamatan]), *raûf* ( رَؤُوف = amat belas kasih), dan *rahîm* ( رَحِيْم = amat penyayang). Keempat sifat ini disebutkan di dalam konteks penegasan Allah swt. kapada orang-orang Arab Mekah bahwa telah diutus (datang) kepada mereka seorang rasul dari kalangan mereka sendiri (Arab keturunan Bani Hasyim) yang memiliki sifat empati yang tinggi terhadap kesulitan dan penderitaan yang mereka alami, sangat menginginkan keimanan dan keselamatan bagi mereka, dan amat belas kasih lagi amat penyayang kepada orang-orang beriman. Frase *raûfun rahîmun* ( رَؤُوْفٌ رَحِيْم ) yang menutup ayat ini ditafsirkan oleh sebagian ahli tafsir dengan: "amat belas kasih kepada orang-orang yang taat, dan amat lembut terhadap orang-orang yang berbuat dosa. ❖ *Salahuddin* ❖

## RAHMÂN AR-RAHÎM, AR-
## ( الرَّحْمٰن والرَّحِيم )

Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. *Ar-Rahmân* ( الرَّحْمٰن ) demikian juga *ar-Rahîm* ( الرَّحِيم ), adalah dua nama Allah yang amat dominan, karena kedua nama inilah yang di tempatkan menyusul penyebutan nama *Allâh* ( الله ). Ini pula agaknya yang menjadi sebab sehingga Nabi saw. melukiskan setiap pekerjaan yang tidak dimulai dengan *Bismillâhir-Rahmânir-Rahîm* ( بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ) adalah buntung, dan hilang berkahnya. Basmalah yang diperintahkan itu mengandung dalam kalimatnya kedua nama tersebut, dan dengan susunan penyebutan sifat Allah seperti di atas.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ar-Rahmân* terulang sebanyak 57 kali, sedangkan *ar-Rahîm* sebanyak 95 kali.

Banyak ulama berpendapat bahwa kata *ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm* keduanya terambil dari akar kata yang sama, yakni *rahmah,* tetapi ada juga yang berpendapat bahwa kata *ar-Rahmân* tidak berakar kata, dan karena itu pula–lanjut mereka–orang-orang musyrik tidak mengenal siapa *ar-Rahmân.* Ini terbukti dengan membaca firman-Nya:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا

*Dan apabila diperintahkan kepada mereka: "Sujudlah kepada ar-Rahmân," mereka berkata/bertanya: "Siapakah*

*ar-Rahmân itu? Apakah kami bersujud kepada sesuatu yang engkau perintahkan kepada kami?" Perintah ini menambah mereka enggan/menjauhkan diri dari keimanan* (QS. Al-Furqân [25]: 60).

Begitu juga ketika terjadi perjanjian Hudaibiyah, Nabi saw. memerintahkan menulis Basmalah, tetapi pemimpin delegasi musyrik Mekah—Suhair bin 'Amr—menolak kalimat tersebut dengan alasan, "Kami tidak mengetahui *Bismillâhir-Rahmânir-Rahîm,* tetapi tulislah *Bismika Allâhumma* ( بِاسْمِكَ اللّٰهُمَّ [dengan nama-Mu ya Allah])." Demikian juga ketika kaum musyrikin Mekah mendengar kaum Muslim mengucapkan Basmalah—di mana terdapat kata *ar-Rahmân*—mereka berkata: *"Kami tidak mengenal ar-Rahmân kecuali Musailamah,"* yakni seorang yang mengaku nabi pada masa Rasul saw. dan menamakan dirinya *ar-rahmân.*

Al-Qur'an melukiskan kaum musyrikin dan penjelasan Allah tentang *ar-Rahmân* bahwa:

كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ

*Demikianlah Kami telah mengutusmu pada suatu umat yang telah mendahului mereka umat-umat (lainnya), supaya engkau membacakan kepada mereka apa yang Kami wahyukan kepadamu (Al-Qur'an), padahal mereka ingkar kepada ar-Rahmân. Katakanlah: "Dia Tuhanku, tidak ada tuhan kecuali Dia, hanya kepada-Nya aku berserah diri dan hanya kepada-Nya tempat kembaliku"* (QS. Ar-Ra'd [13]: 30).

Itulah sebagian alasan mereka yang berpendapat bahwa *ar-Rahmân* tidak memiliki akar kata. Sementara ulama penganut paham ini menjelaskan bahwa kata *ar-Rahmân,* pada hakikatnya terambil dari bahasa Ibrani, karena itu kata tersebut dalam surah al-Fâtihah disusul dengan kata *ar-Rahîm,* untuk menjelaskan maknanya.

Banyak ulama yang berpendapat bahwa baik *ar-Rahmân* maupun *ar-Rahîm* keduanya terambil dari akar kata *rahmah* ( رَحْمَة ), dengan alasan bahwa "timbangan" kata tersebut dikenal dalam bahasa Arab. *Rahmân* setimbang dengan *fa'lân* ( فَعْلَان ) dan *rahîm* dengan *fa'îl* ( فَعِيْل ). Timbangan *fa'lân* biasanya menunjukkan kepada *kesempurnaan* atau *kesementaraan.* Sedangkan timbangan *fa'îl* menunjukkan kepada *kesinambungan* dan *kemantapan.* Itu salah satu sebab, sehingga tidak ada bentuk jamak dari kata *rahmân,* karena kesempurnaannya itu. Dan tidak ada juga yang wajar dinamai *rahmân* kecuali Allah swt. Berbeda dengan kata *rahîm,* yang dapat dijamak dengan kata *ruhamâ'* ( رُحَمَاء ), sebagaimana ia dapat menjadi sifat Allah dan juga sifat makhluk. Dalam Al-Qur'an kata *rahîm* digunakan untuk menunjukkan sifat Nabi Muhammad saw. yang menaruh belas kasih yang amat dalam terhadap umatnya, sebagaimana ditegaskan dalam (QS. At-Taubah [9]: 128).

Allah swt. dinamai juga dengan *Arham ar-Râhimîn* ( أَرْحَمُ الرَّاحِمِيْن [Yang Paling Pengasih di antara seluruh yang *Rahîm*/Pengasih]), bahkan oleh Al-Qur'an Dia disifati pula sebagai *Khair ar-Rahîm* ( خَيْرُ الرَّاحِمِيْن [sebaik-baik Pengasih]) (QS. Al-Mu'minûn [23]: 118).

*Ar-Rahmân*—seperti dikemukakan di atas—tidak dapat disandangkan kecuali oleh Allah swt. Karena itu pula ditemukan dalam ayat Al-Qur'an yang mengajak manusia menyembah-Nya dengan menggunakan kata *ar-Rahmân,* sebagai ganti kata *Allâh* atau menyebut kedua kata tersebut berjajar dan bersamaan. Perhatikan firman-firman-Nya berikut:

قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ

*Katakanlah: "Serulah Allah atau serulah ar-Rahmân. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai al-Asmâ' al-Husnâ (nama-nama yang baik)"* (QS. Al-Isrâ' [17]: 110).

Kita semua mengetahui bahwa yang berhak disembah hanyalah Allah, dan bahwa lafal *Allâh* hanya khusus tertuju kepada Tuhan yang berhak disembah dan Mahaesa itu. Tetapi ayat di atas menggunakan kata *ar-Rahmân* untuk menyatakan bahwa Dia berhak disembah, di samping itu ayat

di atas juga mempersamakan lafal *ar-rahmân* dengan lafazh *Allâh.* Semua itu menunjukkan bahwa kata *ar-Rahmân* hanya khusus digunakan untuk Tuhan Yang Mahaesa, tidak untuk selain-Nya.

Banyak ulama cenderung menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa baik *ar-Rahmân* maupun *ar-Rahîm*—keduanya—terambil dari akar kata *Rahmah.*

Menurut pakar bahasa Ibnu Faris (w. 395 H) semua kata yang terdiri dari huruf-huruf *râ', hâ',* dan *mîm,* mengandung makna *kelemahlembutan, kasih sayang,* dan *kehalusan.* Hubungan *silaturahim* adalah hubungan kasih sayang. Rahim adalah peranakan/kandungan yang melahirkan kasih sayang. Kerabat juga dinamai rahim, karena kasih sayang yang terjalin antara anggota-anggotanya.

*Rahîm* lahir dan tampak di permukaan bila ada sesuatu yang dirahmati, dan setiap yang dirahmati pastilah sesuatu yang butuh, karena itu yang butuh tidak dapat dinamai *rahîm.* Di sisi lain, siapa yang bermaksud memenuhi kebutuhan pihak lain tetapi secara faktual ia tidak melaksanakannya, maka ia juga tidak dapat dinamai *rahîm.* Bila itu tidak terlaksana karena ketidakmampuannya, maka boleh jadi dia juga dinamai *rahîm,* ditinjau dari segi kelemah-lembutan, kasih sayang, dan kehalusan yang menyentuh hatinya. Tetapi yang demikian ini adalah sesuatu yang tidak sempurna.

Rahmat yang menghiasi diri seseorang, tidak luput dari rasa pedih yang dialami oleh jiwa pemiliknya. Rasa itulah yang mendorongnya untuk mencurahkan rahmat kepada yang dirahmati. Rahmat dalam pengertian demikian adalah rahmat makhluk, sedangkan rahmat *al-Khâliq* ( الْخَالِق [Allah]) tidak demikian. Seperti tulis Al-Ghazali: *"Jangan Anda duga bahwa hal ini mengurangi makna rahmat Tuhan, bahkan di sanalah kesempurnaannya. Rahmat yang tidak dibarengi oleh rasa pedih–sebagaimana rahmat Allah–tidak berkurang karena kesempurnaan rahmat yang ada di dalam, ditentukan oleh kesempurnaan buah/hasil rahmat itu saat dianugerahkan kepada yang dirahmati, dan betapapun Anda memenuhi secara sempurna kebutuhan yang dirahmati, yang bersangkutan ini tidak merasakan sedikit pun apa yang dialami oleh yang memberi rahmat. Kepedihan yang dialami oleh si pemberi inilah merupakan kelemahan makhluk."*

Adapun yang menunjukkan kesempurnaan rahmat Ilahi, walaupun Yang Maha Pengasih itu tidak merasakan kepedihan, maka menurut Imam Al-Ghazali adalah karena makhluk yang mencurahkan rahmat saat merasakan kepedihan itu, hampir-hampir saja dapat dikatakan bahwa saat ia mencurahkannya, sedang berupaya untuk menghilangkan rasa pedih itu dari dirinya, dan ini berarti bahwa pemberiannya tidak luput dari kepentingan dirinya. Hal ini mengurangi kesempurnaan makna rahmat yang seharusnya tidak disertai dengan kepentingan diri dan tidak pula untuk menghilangkan rasa pedih, tetapi semata-mata demi kepentingan yang dirahmati. Demikianlah rahmat Allah swt.

Pemilik rahmat yang sempurna adalah yang menghendaki dan melimpahkan kebijakan bagi yang butuh serta memelihara mereka. Sedang pemilik rahmat yang menyeluruh adalah yang mencurahkan rahmat kepada yang wajar maupun yang tidak wajar menerimanya.

Rahmat Allah bersifat sempurna, karena setiap Dia menghendaki tercurahnya rahmat, seketika itu juga rahmat tercurah. Rahmat-Nya pun bersifat menyeluruh karena ia mencakup yang berhak maupun yang tidak berhak, serta mencakup pula aneka macam rahmat yang tidak dapat dihitung atau dinilai.

Kata *rahmat* dapat dipahami sebagai sifat Dzat, karena itu *Rahmân* dan *Rahîm* merupakan sifat Dzat Allah swt., dan dapat juga dipahami dalam arti sesuatu yang dicurahkan. Bila demikian rahmat menjadi sifat perbuatan-Nya.

Apakah sama makna *ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm?* Ada yang mempersamakannya, namun pandangan ini tidak banyak didukung oleh ulama. Dua kata yang seakar, bila berbeda timbangan, pasti memunyai perbedaan makna, dan bila salah satunya memiliki huruf berlebih maka biasanya kelebihan huruf menunjukkan

kelebihan makna. *"Ziyâdatul mabnâ yadullu 'alâ ziyâdatil ma'nâ* ( زِيَادَةُ الْمَبْنَى يَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى )," demikian bunyi kaidah yang mendukung pandangan di atas. Jika demikian, apa perbedaan antara *ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm?* Banyak ragam jawaban terhadap pertanyaan ini.

Imam Al-Ghazali dalam bukunya *al-Maqshad al-A'lâ* setelah menjelaskan bahwa kata *rahmân* merupakan kata khusus yang menunjuk kepada Allah, dan kata *rahîm* bisa disandang oleh Allah dan selain-Nya. Maka berdasar perbedaan itu, *Hujjatul Islâm* ini berpendapat bahwa rahmat yang dikandung oleh kata *rahmân* seyogyanya merupakan rahmat yang khusus dan yang tidak dapat diberikan oleh makhluk, yakni yang berkaitan dengan kebahagiaan ukhrawi. Sehingga *ar-Rahmân* adalah Tuhan Yang Mahakasih terhadap hamba-Nya melalui beberapa tahapan proses. *Pertama* dengan penciptaan, *kedua* dengan petunjuk hidayah meraih iman dan sebab-sebab kebahagiaan, *ketiga* dengan kebahagiaan ukhrawi yang dinikmati kelak, serta *keempat* adalah kenikmatan memandang wajah-Nya (di hari kemudian). Terlelas dari itu semua, perlu disebutkan di sini, bahwa Al-Ghazali tidak menjelaskan apa kandungan makna rahmat Allah yang dicakup oleh kata *rahîm,* tetapi dari penjelasannya tentang *Rahmân,* tampaknya dapat dipahami bahwa ar-Rahîm mencakup segala macam rahmat yang dicurahkan-Nya kepada makhluk, yang sejenis dengan rahmat yang dicurahkan oleh makhluk yang lain.

Pendapat lain dikemukakan oleh mereka yang melakukan tinjauan kebahasaan. Seperti dikemukakan sebelum ini bahwa timbangan *fa'lân* biasanya menunjukkan kepada kesempurnaan dan atau kesementaraan, sedang timbangan *fa'îl* menunjuk kepada kesinambungan dan kemantapan. Karena itu Syekh Muhammad Abduh berpendapat bahwa *Rahmân* adalah rahmat Tuhan yang sempurna tapi sifatnya sementara dan dicurahkan kepada semua makhluk. Kata ini dalam pandangan Abduh adalah kata yang menunjuk sifat *fi'il* (perbuatan) Tuhan. Dia *Rahmân,* berarti Dia mencurahkan rahmat yang sempurna tetapi bersifat sementara/tidak langgeng. Ini antara lain dapat berarti bahwa Allah mencurahkan rahmat yang sempurna dan menyeluruh, tetapi tidak langgeng terus-menerus. Rahmat menyeluruh tersebut menyentuh semua manusia–Mukmin atau kafir–bahkan menyentuh seluruh makhluk di alam raya, tetapi karena ketidaklanggengan/kesementaraannya, maka ia hanya berupa rahmat di dunia saja. Bukankah rahmat di dunia menyentuh semua makhluk, begitu juga rahmat yang diraih di dunia ini tidak bersifat abadi? Adapun kata *Rahîm* yang patronnya menunjukkan kemantapan dan kesinambungan, maka ia menunjuk kepada sifat Dzat Allah atau menunjukkan kepada kesinambungan dan kemantapan nikmatnya. Kemantapan dan kesinambungan hanya dapat wujud di akhirat kelak. Di sisi lain, rahmat ukhrawi hanya diraih oleh orang taat dan bertakwa:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

*Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat. Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui"* (QS. al-A'râf [7]: 32).

Karena itu rahmat yang dikandung oleh kata *rahîm* adalah rahmat ukhkrawi yang akan diraih oleh orang yang taat dan bertakwa kepada-Nya.

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *rahmân* menunjuk kepada Allah dari sudut pandang bahwa Dia mencurahkan rahmat secara faktual. Sedangkan rahmat yang disandang-Nya dan yang melekat pada diri-Nya mengandung makna bahwa Dia berhak menyandang sifat *Rahîm,* sehingga dengan gabungan kedua kata itu tergambarlah dalam benak bahwa Allah *Rahmân* (mencurahkan

rahmat kepada seluruh makhluk-Nya) karena Dia *Rahîm;* Dia adalah wujud/Dzat Yang memiliki sifat rahmat.

Memang sekali-kali boleh jadi seorang yang bersifat kikir, mengulurkan tangan memberi bantuan kepada orang lain. Di sini bantuan yang diberikannya itu tidak mengubah kepribadiannya yang kikir; bantuan yang diberikannya itu tidak bersumber dari sifat pribadinya yang sesungguhnya. Berbeda dengan seorang yang pemurah ketika mengulurkan bantuan. Dengan kata *ar-Rahmân* tergambar bahwa Allah *mencurahkan rahmat-Nya* dan dengan *ar-Rahîm* dinyatakan bahwa Dia memiliki sifat rahmat yang melekat pada diri-Nya.

Penyebutan *ar-Rahîm* setelah *ar-Rahmân* sebagaimana halnya dalam surah al-Fâtihah, bertujuan menjelaskan bahwa anugerah Allah apa pun bentuknya, sama sekali bukan untuk kepentingan Allah atau sesuatu yang pamrih, tetapi semata-mata lahir dari sifat rahmat dan kasih sayang-Nya yang telah melekat pada diri-Nya.

Rahmat Allah tidak terhingga, bahkan dinyatakan: ( وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ = *"Rahmat-Ku mencakup segala sesuatu"* (QS. Al-A'râf [7]: 156); dan dalam sebuah hadits qudsi Allah berfirman: *"Sesungguhnya rahmat-Ku mengatasi/mengalahkan amarah-Ku"* (HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah).

*Ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm* seperti dikemukakan di atas berakar dari kata *rahim* yang juga telah masuk dalam perbendaharaan bahasa Indonesia.

Apabila disebut kata *rahim,* maka yang terlintas dibenak adalah ibu yang memiliki anak, dan pikiran ketika itu melayang kepada kasih sayang yang dicurahkan seorang ibu kepada anaknya. Tetapi, jangan diduga bahwa sifat rahmat Tuhan sepadan dengan sifat rahmat ibu, betapapun besarnya kasih sayang ibu. Bukankah kita harus meyakini bahwa Allah adalah wujud yang tidak memiliki persamaan dalam Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya dengan apa pun dalam kenyataan hidup atau dalam khayalan?

Rasulullah saw. memberikan suatu ilustrasi menyangkut besarnya rahmat Allah sebagaimana dituturkan oleh Abu Hurairah:

Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: *"Allah swt. menjadikan rahmat itu seratus bagian, disimpan di sisi-Nya sembilan puluh sembilan dan diturunkan-Nya di bumi ini satu bagian; yang satu bagian inilah yang dibagi kepada seluruh makhluk, (yang tercermin antara lain) pada seekor binatang yang mengangkat kakinya dari anaknya, terdorong oleh rahmat dan kasih sayang, khawatir jangan sampai menyakitinya"* (HR. Muslim).

Demikian sedikit dari banyak makna yang dikandung oleh nama Allah *ar-Rahmân dan ar-Rahîm.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## RAJA'A ( رجع )

Kata *raja'a* ( رَجَعَ ) merupakan bentuk kata kerja masa lalu (*fi'l madhî*), yakni *raja'a – yarji'u – raj'an, rujû'an, ruj'an, ruj'ânan, murji'an, murji'atan* ( رَجَعَ – يَرْجِعُ – رَجْعًا وَرُجُوْعًا وَرُجْعَانًا وَمَرْجِعًا وَمَرْجِعَةً ). Di dalam Al-Qur'an, kata *raja'a* dan kata yang seasal dengan kata itu disebut 104 kali. Dari penyebutan 104 kali itu, penggunaan dengan kata kerja masa lalu berjumlah 11 kali.

Secara bahasa, *raja'a* berarti 'kembali' (*'âda – ya'ûdu – 'audan,* عَادَ – يَعُوْدُ – عَوْدًا ). Ahmad Ibnu Faris mengartikannya dengan 'pengembalian' dan 'pengulangan' (*ar-raddu wat-tikrâr,* الرَّدُّ وَالتِّكْرَارُ ), seperti suami yang rujuk kepada istrinya. Rujuk di sini berarti mengulang suasana perkawinan yang rukun sebagaimana pada masa sebelumnya. Atau seseorang menjual anak unta, lalu membelinya lagi dengan harga semula. Kata 'membeli lagi' ini disebut dengan *ar-raj'ah* ( الرَّجْعَةُ ). Pengertian yang sama juga dikemukakan oleh Al-Ashfahani, dengan mengatakan bahwa *raja'a, rujû'* ( رَجَعَ – رُجُوْعٌ ) berarti 'kembali kepada keadaan semula atau ukuran semula', baik berupa tempat, perbuatan maupun ucapan.

Dalam bentuk *marji'* ( مَرْجِعٌ ) yang berarti tempat kembali, seperti dalam QS. Al-'Alaq [96]: 8 dan QS. Al-Baqarah [2]: 156. Di situ disebutkan bahwa Allah menjadi 'tempat kembali' kita. Ada juga arti kembali dari suatu tempat yang ada di dunia, seperti QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8 yang

menceritakan kembalinya kaum Muslim dari peperangan. Demikian juga QS. Yûsuf [12]: 63 tentang kembalinya keluarga Yusuf kepada orang tuanya, Nabi Ya'qub as. setelah Yusuf bertemu dengan mereka.

Dalam bentuk kata kerja, kata itu terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 122 yang menceritakan kembalinya sekelompok orang dari menuntut ilmu pengetahuan, lalu mengajarkannya kepada orang lain. (QS. Al-A'râf [7]: 150), yang menceritakan kembalinya Musa kepada kaumnya.

Dalam bentuk ucapan pada umumnya berisikan jawaban dari berbagai persoalan yang diajukan, seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 86–91 yang menceritakan bahwa patung atau berhala tidak bisa memenuhi permintaan yang diinginkan kaum Yahudi terhadapnya. Juga tentang orang kafir yang saling menuduh dan saling mengembalikan persoalan di antara mereka di akhirat nanti (QS. Sabâ' [34]: 31 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 28).

Pemakaian kata *raja'* di dalam Al-Qur'an, pada umumnya bertujuan mengajak manusia untuk kembali kepada kebenaran. Pemakaian kata *raja'a* ( رَجَعَ ) di sini adakalanya berisikan perintah secara halus untuk kembali kepada Tuhan dengan hati yang puas, seperti *irji'î ilâ rabbiki râdhiyatan mardhiyyah* ( ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ) (QS. Al-Fajr [89]: 28), dan adakalanya menunjuk kepada kepastian bahwa semua manusia akan kembali kepada Allah, seperti *innâ lillâh wa innâ ilaihi râji'ûn* ( إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ) (QS. Al-Baqarah [2]: 156). Bahkan, ada yang didahului ancaman agar manusia kembali kepada kebenaran seperti di dalam QS. As-Sajadah [32]: 21 serta QS. Al-A'râf [7]: 168 dan 174). Demikian juga sebaliknya, orang kafir, walau bagaimana pun tidak akan menduga atau mengatakan akan kembali kepada Allah, di dalam arti mengikuti ajaran-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 18, QS. Âli 'Imrân [3]: 72, dan sebagainya). Untuk membuktikan kebenaran Allah, kata *raja'* digunakan dengan bentuk *fi'l amr* ( فِعْل أَمْر = kata kerja perintah). Perintah di sini dimaksudkan agar manusia melihat kembali tanda kebesaran Allah itu berulang kali sehingga manusia benar-benar dapat yakin bahwa tidak ada yang tidak seimbang di dalam ciptaan-Nya. (QS. Al-Mulk [67]: 3,4).

Kata *raja'* juga bisa diterapkan pada makna lain, yakni dengan makna 'hujan', bentuk yang dipergunakan adalah *ar-raj'* ( الرَّجْع ) (QS. Ath-Thâriq [86]: 11 ). Kata *ar-raj'* bermakna 'hujan' karena dikaitkan dengan fungsi langit yang mengandung awan. Awan berasal dari penguapan air yang ada di bumi sebagai akibat pemancaran oleh sinar matahari. Bila suhu di langit dingin maka awan menjadi mendung dan kemudian berubah menjadi air hujan, lalu turun kembali ke bumi. Karena turun kembali ke bumi inilah maka kata *ar-raj'* mengacu pada makna 'hujan'. ❖ *Yaswirman* ❖

## RAJFAH ( رَجْفَة )

Kata *râjifah* merupakan *ism fâ'il* dari kata kerja *rajafa – yarjufu* ( رَجَفَ - يَرْجُفُ - رَجْفًا ). Arti kata ini adalah 'goncangan, getaran yang hebat, atau gempa'. Dari arti ini, laut disebut *ar-rajjâf* ( الرَّجَّاف ) karena selalu bergoncang dan ombaknya selalu bergerak. Demikian pula, Hari Kiamat dinamai *ar-rajjâf* ( الرَّجَّاف ) karena pada hari itu bumi dan langit bergoncang dengan dahsyat; atau mungkin pula karena hati manusia saat itu bergetar dan tergoncang hebat akibat ketakutan yang sangat.

Dari arti 'bergoncang' ini, perbuatan menyebarkan berita-berita yang jahat dan memfitnah diungkapkan dengan kata kerja *arjafa – yurjifu* ( أَرْجَفَ-يُرْجِفُ ), dan orang yang menyebarkannya dinamai *al-murjifu* ( المُرْجِف ). Perbuatan ini diungkapkan dengan menggunakan kata tersebut karena hal itu akan membuat ketidaktenangan dan menggoncangkan hati manusia.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ar-rajfah* dapat ditemui pada empat tempat, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 78, 91, dan 155, serta pada QS. Al-'Ankabût [29]: 37. Menurut Al-Farra' dan Az-Zajjaj, kata *al-rajfah* pada Al-Qur'an berarti 'gempa yang hebat'. Pada semua surah itu, *al-rajfah* sebagai gempa yang hebat merupakan

siksaan yang ditimpakan Allah terhadap kaum yang ingkar terhadap risalah yang dibawa para rasul atau nabi mereka. Jelasnya, siksaan itu diturunkan kepada kaum Nabi Shaleh dan kepada kaum Nabi Musa; masing-masing pada QS. Al-A'râf [7]: 78 dan 155. Pada QS. Al-A'râf [7]: 91 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 37, *al-rajfah* merupakan siksaan bagi kaum Nabi Syu'aib.

Menurut Al-Maraghi, kata *al-rajfah* tersebut searti dengan kata *ash-shaihah* ( الصَّيْحَة ) yang berarti 'suara yang keras', seperti pula dengan kata *ash-shâ'iqah* ( الصَّاعِقَة ) yang memunyai arti 'petir'. Pandangannya ini didasarkan pada kisah siksaan yang diterima kaum Nabi Shaleh; di dalam QS. Hûd [11]: 67 disebutkan siksaan terhadap mereka berupa suara yang keras, dan pada QS. Fushshilat [41]: 17 serta QS. Adz-Dzâriyât [51]: 44 mereka disiksa dengan petir. Menyikapi perbedaan ungkapan yang digunakan tersebut, Al-Maraghi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan semua itu adalah siksaan berupa petir yang turun kepada mereka dengan suara yang sangat dahsyat sehingga hati dan urat syaraf mereka bergoncang kengerian; bahkan, bumi pun mungkin pula bergoncang dan bangunan-bangunan menjadi tercerai-berai.

Masih satu akar kata dan mirip artinya dengan kata *al-rajfah*, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *ar-râjifah* ( الرَّاجِفَة ). Kata ini disebutkan sekali, yaitu di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 6 dan dirangkaikan dengan kata kerjanya, yaitu *tarjufu* ( تَرْجُفُ ). Selanjutnya, pada ayat berikutnya disebutkan kata *ar-râdifah* ( الرَّادِفَة ) yang masih merupakan satu rangkaian dengan kata *ar-râjifah* tersebut. Kedua ayat ini melukiskan keadaan Hari Kiamat yang amat mengerikan dan menggoncangkan.

Menafsirkan kata *ar-râjifah* tersebut, para ahli tafsir memunyai pandangan yang berbeda-beda. Sebagian mereka menyatakan bahwa yang dimaksud *ar-râjifah* pada ayat tersebut adalah tiupan pertama ketika terjadinya Hari Kiamat. Tiupan ini disebut *ar-râjifah* karena tiupan itu menggoncangkan alam ini dan mematikan semua penduduknya, sedangkan *ar-râdifah* adalah tiupan kedua yang juga menggoncangkan dunia dan menghidupkan semua yang telah mati.

Ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa *ar-râjifah* pada QS. An-Nâzi'ât [79]: 6 itu adalah tiupan yang pertama sebagai petanda akan datangnya kiamat, sedangkan *ar-râdifah* adalah terjadinya kiamat itu sendiri. Selain itu, ada ahli tafsir yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *ar-râjifah* tersebut adalah bumi dan gunung-gunung, sedangkan yang dimaksud dengan *ar-râdifah* adalah langit dan planet-planet. Berdasarkan penafsiran ini, pada hari itu, bumi, gunung-gunung, langit, serta planet-planet bergerak dan bergoncang dengan dahsyat. Ahli tafsir yang lain menegaskan bahwa *ar-râjifah* adalah bumi yang bergetar dan bergoncang, sedangkan *ar-râdifah* adalah goncangan yang kedua yang terjadi setelah gempa yang pertama.

Meskipun ada perbedaan di antara ahli tafsir, mereka semua sepakat bahwa kata *ar-râjifah* tersebut menunjukkan adanya gempa yang hebat yang terjadi pada Hari Kiamat nanti.

Berkaitan dengan itu, pada QS. Al-Muzzammil [73]: 14 disebutkan kata kerja *tarjufu* dengan subjek bumi dan gunung untuk menggambarkan keadaan Hari Kiamat juga. Di dalam ayat ini, bumi dan gunung-gunung pada hari itu bergoncang keras sehingga gunung-gunung itu seperti tumpukan pasir yang beterbangan.

Selanjutnya, pada QS. Al-Ahzâb [33]: 60 terdapat kata *al-murjifûn* ( الْمُرْجِفُونَ ) dengan arti orang-orang yang menyebarkan berita jahat dan fitnah sehingga berpotensi membuat kegoncangan di dalam masyarakat. Di dalam ayat ini, Allah mengancam orang-orang munafik yang suka menyebarkan berita jahat dan fitnah bahwa mereka akan diperangi jika mereka tidak mau menghentikan di dalam perbuatan mereka itu.

Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa semua kata di dalam Al-Qur'an yang berakar kata *ra', jim,* dan *fa'* memunyai arti 'kegoncangan', baik kegoncangan itu bersifat fisik maupun bersifat psikologis. ❖ *Abd. A'la* ❖

## RAJJ ( رَجًّا )

Kata *rajj* merupakan bentuk *ism mashdar* ( اسْمُ مَصْدَر = infinitif) dari kata kerja *rajja – yarujju* ( رَجَّ – يَرُجُّ ). Kata ini diartikan dengan *'al-idhthirâb'* ( الِاضْطِرَاب = kegoncangan) dan *'tahrîkusy-syai' wa'iz'âjuhû'* ( تَحْرِيْكُ الشَّيْءِ وَإِزْعَاجُهُ = bergoyangnya sesuatu yang disertai dengan kecemasan), demikian ditemukan di dalam dua kitab, yakni *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* karya Ibnu Faris bin Zakariyah dan *Mu'jam Mufradât li-Alfâzhil-Qur'ân* karya Ar-Raghib Al-Ashfahani.

Kata *rajj* dan kata kerjanya (yang berbentuk pasif) *rujjat* ( رُجَّتْ ) disebut di dalam Al-Qur'an masing-masing satu kali, yakni terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 4. Bunyi lengkap ayat ini yaitu *idzâ rujjatil-ardhu rajjan* ( إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا = apabila bumi digoncangkan sedahsyat-dahsyatnya). Kedudukan lafal ayat tersebut di dalam struktur kalimat merupakan pengganti (*badl* = بَدَل ) dari lafal *idzâ waqa'atil-wâqi'ah* ( إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ = apabila terjadi Hari Kiamat). Selain itu ada pula yang menyebutnya sebagai keterangan (*zharf* = ظَرْف ) dari peristiwa (Hari Kiamat), yakni pada hari itu bumi digoncangkan sedahsyat-dahsyatnya.

Di dalam kitab tafsir, seperti *Majma'ul-Bayân fî Tafsîril-Qur'ân* karya Ath-thabarsi, ayat yang disebutkan di atas ditafsirkan *zulzilat zilzâlan syadîdan* ( زُلْزِلَتْ زِلْزَالًا شَدِيْدًا = [bumi] digoncangkan dengan goncangan yang dahsyat), demikian dikemukakan oleh mufasir klasik, seperti Ibnu Abbas, Qatadah, dan Mujahid. Demikian dahsyatnya, maka semua yang hidup dipermukaan bumi menjadi mati. Dikatakan pula bahwa semua yang pernah dikuburkan akan keluar dari perut bumi. Di dalam kitab tafsir lain, seperti *Tafsîr Ibnu Katsîr* dan *Tafsîr Al-Marâghî*, mengutip illustrasi yang dikemukakan oleh Ar-Rabi bin Anas bahwa kegoncangan bumi pada saat terjadinya Hari Kiamat ibarat sebuah alat pengayak yang digoyangkan. Dari peristiwa pada saat itu, Allah telah memperingatkan kepada hamba-Nya sebagaimana firman-Nya di dalam QS. Al-Hajj [22]: 1:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ

*(Yâ ayyuhân-nâs ittaqû rabbakum inna zalzalatas-sâ'ati syai'un 'azhîm)*

*"Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu; sesungguhnya kegoncangan Hari Kiamat itu adalah suatu kejadian yang sangat besar (dahsyat)."*

❖ *Mujahid* ❖

## RAJM ( رَجْم )

Kata *rajm* ( رَجْم ) berasal dari *rajama–yarjumu–rajman* ( رَجَمَ - يَرْجُمُ - رَجْمًا ). Kata itu di dalam berbagai bentuknya—baik bentuk kata kerja maupun kata benda—di dalam Al-Qur'an disebut 14 kali di dalam 12 surah (11 surah *Makkiyah* dan 1 surat *Madaniyah*), 14 ayat.

Menurut Ibnu Faris (w. 395 H) di dalam bukunya *Maqâyîsul-Lughah*, kata *rajm* berasal dari kata yang berarti 'melempar dengan batu'. Seasal dengan kata itu juga adalah kata *ar-rijâm* ( الرِّجَام ) yang berarti 'batu', *ar-rajmah* ( الرَّجْمَة ) yang berarti 'kuburan'. Menurut Ibnu Duraid, *ar-rijâm* adalah 'batu yang diikatkan pada ujung tali, setelah itu diturunkan ke dalam sumur untuk menggerak-gerakkan lumpur sehingga muncul air yang mengairi sumur tadi'. Dikatakan juga bahwa yang dimaksud dengan *ar-rijâm* adalah 'batu yang diletakkan pada kayu yang membentang di ember agar ember itu lebih cepat turun'. Ungkapan *rajamtu fulânan bil-kalâm* ( رَجَمْتُ فُلَانًا بِالْكَلَامِ = aku memukul si Fulan dengan ucapan), maksudnya memakinya. Firman Allah *swt.* tentang kisah Nabi Ibrahim as. dengan bapaknya, *la'in lam tantahi la'arju-mannaka* ( لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ = jika kamu tidak berhenti, niscaya kamu akan kurajam), artinya aku akan memakimu. Seolah-olah merajam dengan kata-kata sama halnya dengan melempar dengan batu. Ada juga yang mengatakan bahwa ungkapan *la'arjumannaka* ( لَأَرْجُمَنَّكَ ), artinya sungguh aku akan membunuhmu.

Menurut Al-Ashfahani (w. 502 H) di dalam *Al-Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân*, kata *ar-rijâm* ( الرِّجَام ) berarti 'batu'. *Ar-rajm* ( الرَّجْم ) berarti 'melempar dengan batu'; *rujima* ( رُجِم ) berarti 'dirajam'. Firman Allah swt. di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 116, *Qâlû la'in lam tantahi yâ Nûh latakûnan-na minal-*

*marjûmîn* ( قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ = Mereka berkata, "Sungguh, jika kamu tidak mau berhenti, hai Nuh, niscaya benar-benar kamu akan termasuk orang-orang yang dirajam."), artinya termasuk orang-orang yang dibunuh dengan pembunuhan yang paling keji. Ungkapan di dalam QS. Hûd [11]: 91, *walau lâ rahthuka larajamnâka* ( وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ = kalaulah tidak karena keluargamu, tentu kami telah merajam kamu); *innahum in yazhharû 'alaikum yarjumûkum* ( إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ = sesungguhnya jika mereka dapat mengetahui tempatmu, niscaya mereka akan melempar kamu dengan batu). Kata *rajm* ( رَجْم ) digunakan juga dengan arti 'melempar, menyangka, menerka, dan memaki', seperti firman Allah swt. *rajman bil-ghaibi* ( رَجْمًا بِٱلْغَيْبِ = sebagai terkaan kepada barang yang ghaib); *la'arjumannaka wahjurnî maliyyâ* ( لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِي مَلِيًّا = jika kamu tidak berhenti, niscaya kamu akan kurajam dan tinggalkanlah aku buat waktu yang lama) artinya akan aku katakan yang paling kamu benci. *Asy-syaithân ar-rajîm* ( الشَّيْطَان الرَّجِيم ) yang diusir dari semua yang baik dan diusir dari alam arwah. *Ar-rajmah* ( الرَّجْمَة ) dan *ar-rujmah* ( الرُّجْمَة ) adalah batu nisan kemudian diartikan dengan kuburan, jamaknya *rijâm* ( رِجَام ) dan *rujam* ( رُجَم ). *Rajamtul-qabra* ( رَجَمْتُ القَبْرَ ) artinya 'saya membuat bangunan'. *Al-murâjamah* ( المُرَاجَمَة ) artinya 'cacian', seperti tuduhan dan fitnahan.

Dari penjelasan di atas dapatlah dipahami bahwa kata *rajm* pertama kali digunakan dengan arti 'melempar dengan batu', kemudian pada pemahaman selanjutnya kata ini digunakan dengan arti 'makian', 'perkiraan', 'kuburan' dan lainnya.

Al-Qur'an berulang kali menggunakan kata *rajm* berkaitan dengan kisah para nabi, seperti Nabi Syuaib, Ibrahim, Nuh, dan Musa.

Tampak dengan jelas bahwa ayat-ayat yang memuat kata *rajam* sebagaimana yang telah diungkapkan di atas umumnya dikaitkan dengan sikap umat terdahulu terhadap para nabi-Nya. Ternyata banyak di antara mereka tidak menerima seruan nabi dan mendustakannya. Mereka berusaha menghentikan seruan itu dengan berbagai cara, termasuk penyiksaan dan perajaman.

Pada umumnya kata *rajam* digunakan Al-Qur'an dengan arti 'merajam' (melempar dengan batu), kecuali firman Allah swt. pada QS. Al-Kahfi [18]: 22, *rajman bil-ghaib* sebagai 'terkaan terhadap barang yang gaib'. Penekanan makna rajam di sini bukan dengan arti 'melempar dengan batu', melainkan dipakai dengan makna 'terkaan'. Sebagaimana dijelaskan oleh Ath-Thabathabai, ayat ini menyangkut jumlah bilangan *ashhâbul kahf*. Ada beberapa pendapat tentang jumlah mereka itu; di antaranya ada yang mengatakan bahwa mereka berjumlah tiga orang; yang keempat adalah anjingnya. Ada juga yang mengatakan bahwa mereka berjumlah lima orang dan yang keenam adalah anjingnya. Pendapat lain mengatakan mereka berjumlah tujuh orang dan yang kedelapan adalah anjingnya. Semuanya itu adalah *rajman bil-ghaib* (terkaan dengan yang ghaib). Ungkapan *rajman bil-ghaib* untuk membedakan antara tidak tahu dan melempar dengan batu, seakan-akan yang dimaksud dengan *bil-ghaib*, yaitu, ucapan yang maknanya tidak diketahui oleh ilmu, orang yang mengucapkan tidak tahu apakah ucapannya itu benar atau salah. Demikian juga dengan kata *rajm* orang tidak tahu apakah lemparannya mengena atau tidak. Karena itu, alangkah baiknya *rajman bil-ghaib* diartikan sebagai menuduh dengan mengira-ngira karena pengiraan itu juga tidak berdasarkan ilmu (tidak diketahui).

Adapun kata *rajîm* semuanya dihubungkan dengan setan yang terkutuk. Kata *rajîm* di dalam Al-Qur'an disebut enam kali. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## RAMÂD ( رَمَاد )

Kata *ramâd* ( رَمَاد ) adalah bentuk *mashdar* dari kerja transitif *ramada – yarmadu – ramdan - ramâdan* ( رَمَدَ – يَرْمُدُ – رَمْدًا – رَمَادًا ) yakni sebuah kata yang terdiri dari tiga huruf, *râ, mîm,* dan *dâl*. Menurut Ibrahim Anis, verba *ramada* berarti 'hancur bagaikan debu'. Hal tersebut senada dengan

pengertian yang disebutkan oleh Wahbah Az-Zuhaili. Dia mengatakan, *ar-ramd* berarti 'bekas pembakaran' ( أَثَرُ النَّارِ بَعْدَ اِحْرَاقِهَا ). Kadang-kadang juga diartikan dengan 'kebinasaan', seperti di dalam *frasa, 'âmur-ramâd* ( عَامُ الرَّمَادِ = tahun kebinasaan) sebagaimana yang terjadi pada masa pemerintahan Umar bin Khaththab (18 H.), di mana pada masa itu terjadi paceklik akibat kemarau panjang, sehingga mengancam kelangsungan hidup makhluk hidup pada umumnya termasuk manusia. Dari kata tersebut lahir kata ( أَرْمَدَ – رَمَّدَ ), artinya 'menghancurkan sehingga menjadi bagaikan 'debu', seperti di dalam ungkapan, *syawâ akhûka hattâ idzâ indhajja rumida* ( شَوَى أَخُوكَ حَتَّى اِذَا انْضَجَ رُمِدَ = saudaramu memanggang sesuatu sehingga apabila telah matang ia menghancurkannya kembali seperti debu). Sebuah perumpamaan bagi orang-orang yang merusak sesuatu yang telah ia perbaiki sendiri.

Derivasi kata tersebut yang lain adalah رَمَدَ artinya 'berwarna abu-abu', sebagaimana di dalam kalimat, *ramadatin-nâr fashârat ka'annahû fîhi ramâd* ( رَمَدَتِ النَّارُ فَصَارَتْ كَأَنَّهُ فِيْهِ رَمَادٌ = api berwarna abu-abu hingga menjadi seperti ada debu di dalamnya). Kadang-kadang juga berarti 'penyakit mata' seperti di dalam kalimat, *ramadatil-'ainu ramdâ* ( رَمَدَتِ الْعَيْنُ رَمْدًا ), yakni apabila terjadi pembengkakan pada mata karena kemasukan debu akibat terpahan angin. Dari pengertian yang terakhir ini lahir istilah, *ramâdiy*, ( رَمَادِيٌّ = dokter mata) dan *'Ilmur-ramâd* ( عِلْمُ الرَّمَادِ = ilmu kedokteran mata).

Arti-arti yang telah disebutkan di atas, senada dengan pengertian yang diberikan oleh Ibnu Faris. Menurutnya, kata tersebut memunyai tiga arti dasar, yakni 'nama salah satu penyakit mata', 'warna' dan 'profesi'. Al-Ashfahani mengartikannya dengan 'padam' dan 'debu' seperti di dalam kalimat رَمَدَتِ النَّارُ فَصَارَتْ رَمَادًا.

Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut hanya digunakan satu kali, yakni di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 18, *"Orang-orang kafir (yang ingkar) kepada Tuhannya amalan-amalan mereka laksana abu yang ditiup angin kencang pada suatu hari. Mereka tidak dapat mengambil manfaat sedikitpun dari apa yang telah mereka kerjakan (di dunia). Yang demikian itu adalah kesesatan yang jauh"*

Arti kata الرَّمَادُ di dalam ayat tersebut tidak menimbulkan kontroversi di kalangan mufasir. Mereka pada umumnya mengartikannya dengan 'debu'. Wahbah Az-Zuhailiy misalnya mengartikannya dengan 'bekas yang ditinggalkan oleh api setelah ia padam'. Apa yang ditinggalkan api setelah padam tidak lain dari abu/arang.

Ayat tersebut berkaitan dengan keadaan yang dialami oleh orang-orang kafir di hari pembalasan nanti. Menurut mereka, orang-orang kafir (yang menolak kebenaran) yang telah melakukan perbuatan baik selama hidupnya di dunia seperti menolong sesamanya, menyambung silaturrahmi, jujur, dan lain-lain, bagaikan orang-orang yang mengumpulkan debu yang kemudian debu yang telah dikumpulkannya itu diterpa badai sehingga tiada yang tersisa walau sedikit. Pahala dari amalan-amalan mereka itu tidak memberikan manfaat apa-apa. Hal itu terjadi karena iman yang merupakan syarat utama diterimanya amalan seseorang tidak mereka miliki. ❖ *Alimin* ❖

## RAMADHÂN ( رَمَضَان )

*Ramadhân* adalah nama salah satu bulan (bulan kesembilan) di dalam perhitungan *Qamariyyah*. Kata *ramadhân* merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *ramidha* yang berarti 'membakar', 'terik' atau 'sangat panas'. Dinamakan *ramadhân* karena ketika penamaan dilakukan, udara saat itu di Jazirah Arab sangat panas. Ada yang menganggap akar kara *ramadhân* berarti 'mengasah' karena masyarakat Jahiliyah pada bulan tersebut mengasah alat-alat perang mereka untuk menghadapi peperangan di bulan berikutnya. Nama *ramadhân* untuk bulan kesembilan tetap dipahami sebagai mengasah, antara lain dengan arti 'mengasah jiwa' untuk berpuasa dan amalan kebajikan lainnya.

Kata *ramadhân* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

*(Syahru ramadhânal-ladzî unzila fihil-Qur'ânu hudan lin-nâsi wa bayyinâtin minal-hudâ wal-furqân faman syahida minkumusy-syahra falyashumhu).*

*"Bulan Ramadan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, hendaklah ia berpuasa pada bulan itu."*

Dari ayat tersebut diketahui bahwa kata *ramadhân* di dalam Al-Qur'an disebut di dalam konteks pembicaraan tentang kewajiban berpuasa dan masa turunnya Al-Qur'an.

Selain Ramadhan, bulan itu juga memunyai beberapa nama lain, yaitu (1) *syahrul-Qur'ân* ( شَهْرُ الْقُرْآن = bulan diturunkannya Al-Qur'an); (2) *syahrush-shiyâm* ( شَهْرُ الصِّيَام = bulan pelaksanaan puasa wajib); (3) *syahrush-shabr* ( شَهْرُ الصَّبْر = bulan kesabaran) karena puasa melatih seseorang untuk bersikap sabar.

Keistimewaan bulan ini antara lain (1) adanya kewajiban berpuasa selama sebulan penuh; (2) bulan diturunkannya Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 185); (3) bulan yang di dalamnya terdapat satu malam yang sangat mulia, yang nilainya lebih mulia dari pada seribu bulan, yakni *lailatull-qadr* ( لَيْلَةُ الْقَدْر = malam kemuliaan) (QS. Al-Qadr [97]: 3); (4) bulan yang di dalamnya ditunaikan kewajiban zakat fitrah; (5) di dalamnya umat Islam melaksanakan shalat tarawih secara berjamaah ataupun sendiri-sendiri; (6) bulan pengampunan dosa bagi mereka yang berpuasa semata-mata karena iman dan mengharap ridha Tuhan (H.R Ahmad dan *Ashhâbus-Sunan*); (7) bulan dibukanya pintu-pintu surga dan ditutupnya pintu-pintu neraka (meskipun di dalam arti kiasan) (H.R. Ahmad dan An-Nasa'i); dan (8) bulan Ramadhan adalah satu-satunya bulan yang tercantum di dalam Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 185).

*Solidaritas sosial terjalin selama bulan Ramadhan, di antaranya dalam bentuk berbuka puasa*

Selanjutnya, fakta historis memaparkan bahwa beberapa peristiwa besar dan penting di dalam sejarah Islam terjadi di bulan Ramadhan, misalnya peristiwa Perang Badar yang dicatat sebagai kemenangan pertama umat Islam atas kaum musyrikin dan peristiwa penaklukan kota Mekah oleh umat Islam tanpa terjadi pertumpahan darah. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## RAQÎB ( رَقِيْب )

Kata *raqîb* ( رَقِيْب ), yang akar katanya terdiri dari huruf-huruf *râ', qâf,* dan *bâ'* makna dasarnya adalah *tampil tegak lurus untuk memelihara sesuatu.* Pengawas adalah *raqîb,* karena dia tampil memerhatikan dan mengawasi untuk memelihara yang diawasi.

Dalam al-Qur'an, kata *Raqîb* ditemukan sebanyak lima kali; tiga di antaranya menjadi sifat Allah, dan dua lainnya, masing-masing satu bagi malaikat pengawas serta pencatat ucapan setiap manusia (QS. Qâf [50]: 18) dan Nabi Syuaib as. yang menjadi *raqîb* terhadap kaumnya (QS. Hûd [11]: 93).

Allah yang bersifat *Raqîb* adalah *Dia yang mengawasi, yang menyaksikan* atau *mengamati makhluk-Nya dari saat ke saat.* Demikian tiga makna yang dikemukakan Al-Qurthubi. Allah *Raqîb* terhadap segala sesuatu. Mengawasi, menyaksikan, dan mengamati segala yang dilihat dengan pandangan-Nya, segala yang didengar dengan pendengaran-Nya, serta segala yang wujud

dengan ilmu-Nya.

Imam Ghazali mengartikan *Raqîb* sebagai *Yang Maha Mengetahui lagi Maha Memelihara.* Tulisnya, "Siapa yang memelihara sesuatu dan tidak lengah terhadapnya, memerhatikannya dengan perhatian bersinambung, menjadikan yang disaksikan bila dilarang melakukan sesuatu, tidak akan melakukannya, maka siapa yang demikian itu halnya dinamai *Raqîb.* Karena itu sifat ini berkaitan erat dengan ilmu serta pemeliharaan, tetapi dari sisi bahwa hal tersebut terlaksana secara bersinambung."

Perlu pula ditambahkan bahwa pengawasan ini bukan bertujuan mencari kesalahan atau menjerumuskan yang diawasi, tetapi justru sebaliknya—perhatikan kembali makna *Raqîb* dari segi bahasa! Karena itu para malaikat pengawas yang menjalankan tugasnya mencatat amal-amal manusia atas perintah Allah, tidak/belum mencatat niat buruk seseorang sebelum niat itu diwujudkan dalam bentuk perbuatan. Berbeda dengan niat baik seseorang, niat baik dicatat sebagai kebaikan walaupun belum diwujudkan/dilaksanakan. Bahkan konon, menurut Al-Qurthubi, ketika menafsirkan QS. Qâf [50]: 18: "Para malaikat pencatat amal, yakni Raqîb dan 'Atîd—setelah kematian yang diawasinya—masih berada di kubur yang bersangkutan untuk bertasbih dan berdoa kepada Allah."

Ayat-ayat Al-Qur'an yang menampilkan sifat Allah ini, memberi kesan pengawasan yang mengandung makna pemeliharaan, demi kebaikan yang diawasi, sejalan dengan makna kebahasaan yang dikemukakan di atas.

Dua di antara ayat yang menyebut sifat Allah itu, dikemukakan dalam konteks tuntunan menyangkut kehidupan rumah tangga serta perlunya hubungan silaturrahim.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ
مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى
تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

*"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan darinya Allah menciptakan pasangannya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan lelaki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu Raqîba (menjaga dan mengawasi kamu)"* (QS. An-Nisâ' [4]: 1).

لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ
أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَىْءٍ رَّقِيبًا

*"Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu, dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang kamu miliki. Dan adalah Allah Raqîba (Maha Mengawasi segala sesuatu)"* (QS. Al-Ahzâb [33]: 52).

Ayat ketiga yang menggunakan kata *raqîba* juga memberi kesan pemeliharaan dan pengampunan. Camkanlah jawaban Nabi Isa as. yang diabadikan Al-Qur'an ketika Allah "bertanya" kepadanya tentang Trinitas yang dianut umatnya:

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ
وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ
ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ، إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ
عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ

*"Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku (mengatakannya), yaitu: Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu, dan adalah aku menjadi saksi terhadap mereka, selama aku berada di antara mereka. Maka setelah Engkau wafatkan aku, Engkaulah ar-Raqîb yang mengawasi mereka. Dan Engkau adalah Maha Menyaksikan atas segala sesuatu. Jika Engkau menyiksa mereka, maka sesungguhnya mereka adalah hamba-hamba-Mu, dan jika Engkau mengampuni mereka, maka sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 117-118).

Kata *Raqîb* dapat juga berarti *menanti* seperti ucapan Nabi Syu'aib as. yang diabadikan QS. Hûd [11]: 93:

وَيَٰقَوۡمِ ٱعۡمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمۡ إِنِّي عَٰمِلٞۖ سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ مَن يَأۡتِيهِ عَذَابٞ يُخۡزِيهِ وَمَنۡ هُوَ كَٰذِبٞۖ وَٱرۡتَقِبُوٓاْ إِنِّي مَعَكُمۡ رَقِيبٞ

*Dan (dia berkata): "Hai kaumku, berbuatlah menurut kemampuanmu, sesungguhnya aku pun berbuat (pula). Kelak kamu akan mengetahui siapa yang akan ditimpa azab yang menghinakannya dan siapa yang pembohong. Dan tunggulah azab (Tuhan), sesungguhnya aku pun bersama kamu Raqîb menunggu"*

Makna ini tidak wajar disandang Allah, karena ilmu-Nya menyeluruh, dan bagi-Nya tidak ada waktu untuk masa kini, kemarin, atau esok. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## RAQÎM, MARQÛM ( رَقِيْم ، مَرْقُوْم )

Kata ini berasal dari akar kata *r-q-m* ( ر ق م ), yang bentuk kata kerjanya adalah *raqama – yarqumu* ( رَقَمَ – يَرْقُمُ ) berarti menulis, melukis, atau merekam. Jika diikuti objek *ats-tsaub* menjadi *raqamats-tsaub* ( رَقَمَ الثَّوْبَ ) maka artinya melukisi kain dengan warna-warni) dan jika objeknya adalah *kitâb* menjadi *raqamal-kitâb* ( رَقَمَ الكِتَابَ ) maka artinya menerangkan dan menjelaskannya dengan memberi titik (tanda) pada huruf-hurufnya. Dari kata kerja tersebut diketahui *mashdar*-nya adalah *raqm* ( رَقْم ), yang berarti tulisan atau angka.

Dari akar kata tersebut juga didapat *ism maf'ûl,* yaitu *marqûm* ( مَرْقُوْم ) dan *raqîm* ( رَقِيْم ). Keduanya berarti apa yang dituliskan. Muhammad Ar-Razi di dalam *Mukhtârush-Shihâh,* menyebutkan bahwa *ar-raqîm* berarti *al-kitâb.* Sementara itu, Muhammad Ismail Ibrahim di dalam *Mu'jam*-nya mengartikan *ar-raqîm* sebagai *al-kitâbul-marqûm* ( الكِتَابُ الْمَرْقُوْم = buku bertulis).

Di dalam Al-Qur'an, kata *marqûm* ( مَرْقُوْم ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 9 dan 20 yang berbunyi: *"kitâbun marqûm"* ( كِتَابٌ مَرْقُوْم ) dan kata *raqîm* ( رَقِيْم ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 9. Penyebutan kata *marqûm* yang mengikuti kata *kitâb* pada kedua ayat itu merupakan penjelasan terhadap ayat-ayat yang mendahului masing-masing, yang diawali dengan pertanyaan: *wa mâ adrâka mâ ...* ( وَمَا أَدْرَاكَ مَا ... ) dan penyebutan *ar-raqîm* ( الرَّقِيْم ) yang mengikuti kata *al-kahfi* ( الكَهْف ) itu dikaitkan dengan kata *wa* sebagai penghubung (*wawul-'athf*).

Kata *raqîm* ( رَقِيْم ) yang hanya disebut satu kali itu didahului oleh sebuah kata majemuk (*idhâfah*) yang menyebut: *ashhâbul kahf.* Ayat tersebut berbunyi:

أَمۡ حَسِبۡتَ أَنَّ أَصۡحَٰبَ ٱلۡكَهۡفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُواْ مِنۡ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا

*(Am hasibta anna ashhâbal kahfi war-raqîmi kânû min âyâtinâ 'ajaban).*

*Apakah kamu mengira bahwa orang-orang yang mendiami gua dan (memunyai)* raqîm *itu termasuk tanda-tanda (kekuasaan) Kami yang menakjubkan.*

Jika *ashhâbul kahf* (orang-orang yang mendiami gua besar) itu adalah para pemuda sebagaimana disebut pada QS. Al-Kahfi [18]: 10 maka kata *ar-raqîm* masih diperselisihkan pengertiannya.

Para mufasir berbeda pendapat dalam menginterpretasikan kata *ar-raqîm* yang mengikuti kata *ashhâbal-kahfi* ( أَصْحَاب الكَهْف = para pemuda yang berlindung di dalam gua) sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 9. Ada yang mengartikan kata *ar-raqîm* itu sebagai batu yang di atasnya tertulis nama para pemuda itu, riwayat kehidupan, serta syariat Nabi Isa yang mereka anut. Al-Farra' mengartikannya sebagai papan yang di atasnya tertulis nama, asal-usul, dan agama para pemuda itu, serta karena siapa mereka melarikan diri. Pendapat lain dikemukakan oleh Mujahid bahwa *ar-raqîm* itu adalah lembah yang ada di gua tersebut. Sementara itu As-Suddî mengartikannya sebagai batu yang ada di dalam gua tersebut. Abdullah Yusuf Ali mengartikannya sebagai inskripsi (*inscription*) atau tulisan huruf.

Selain pendapat-pendapat tersebut, terdapat penafsiran berbeda lainnya. Ibnu Zaid mengartikan *ar-raqîm* sebagai kitab yang masih disembunyikan Allah dan belum diceritakan

kepada manusia. Anas bin Malik dan Asy-Sya'bi mengartikannya sebagai nama anjing yang menyertai *ashhâbul kahf* itu, sebagaimana dikisahkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 22. An-Naqqasy mengartikannya "uang dirham" yang dibawa oleh para pemuda itu.

Mufasir lain mengartikannya sebagai "kepingan terbuat dari emas" yang berada di bawah dinding yang ditegakkan oleh Hidhir. Selain itu ada yang mengartikannya sebagai para penghuni gua (selain *ashhâbul kahf* tersebut) yang tertutup di dalamnya, lalu masing-masing dari mereka menyebut perbuatan paling baik yang pernah mereka lakukan agar mendapat pertolongan Tuhan membukakan pintu gua tersebut.

Sementara itu, Ibnu Abbas—meskipun di dalam sebuah riwayat dinyatakan ia mengaku mengetahui apa saja di dalam Al-Qur'an, kecuali empat hal: *ghislîn, hanân, al-awwâh,* dan *ar-raqîm,* namun ada riwayat lain menyebutkan, bahwa ia—memberi penjelasan mengenai apa yang tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 9 yang yang disebut di atas. Di sini Ibnu Abbas menjelaskan bahwa *ashhâbul kahf* adalah para pemuda yang hilang, lalu keluarga mereka mencari namun tidak dapat menemukan, maka masalah itu dilaporkan kepada raja. Atas laporan itu, raja memerintahkan agar kasus ini diberitakan. Selain itu, raja memberikan sekeping papan batu guna dituliskan nama para pemuda itu untuk selanjutnya disimpan di istana. Papan batu itulah yang disebut *ar-raqîm.*

Selain itu, riwayat lain menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *ar-raqîm* di dalam ayat itu adalah sebuah "kitab bertulis" ( كِتَابٌ مَرْقُوْمٌ ) yang mereka bawa, yang di dalamnya tersebut syariat yang mereka ikuti, yaitu agama Nabi Isa as.

Masing-masing dari dua ayat yang menyebutkan kata *kitâb marqûm,* QS. Al-Muthaffifîn [83]: 9 dan 20, itu didahului oleh suatu ayat di dalam bentuk kalimat tanya, yaitu: *wa mâ adrâka mâ* ... ( وَمَا أَدْرَاكَ مَا ... = tahukah kamu, apakah ... itu?). Semua ayat di dalam Al-Qur'an yang diawali dengan pertanyaan: *wamâ adrâka* ( وَمَا أَدْرَاكَ ) dengan kata kerja bentuk lampau, selalu diikuti dengan uraian atau penjelasan di belakangnya. Berbeda halnya dengan ayat yang diawali dengan pertanyaan: *wamâ yudrîka* ( وَمَا يُدْرِيكَ ) dengan kata kerja bentuk kekinian), maka ia tidak diikuti dengan penjelasan atau jawaban atas materi atau hal yang ditanyakan.

Ayat-ayat yang mendahului itu adalah QS. Al-Muthaffifîn [83]: 8, yang berbunyi: *"wamâ adrâka mâ sijjîn"* ( وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّيْنٌ = Tahukah kamu apakah *sijjîn* itu?), dijawab pada ayat 9, dengan pernyataan: *"kitâbun marqum"* ( كِتَابٌ مَرْقُوْمٌ ). Dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 19, yang berbunyi: *"wamâ adrâka mâ 'illiyyûn"* ( وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّوْنَ = Tahukah kamu apakah *'illiyyûn* itu?), dijawab pada ayat 20, dengan pernyataan: *"kitâbun marqum"* ( كِتَابٌ مَرْقُوْمٌ ). Secara harfiah kedua ayat tersebut dapat diartikan "sebuah buku yang berisi catatan". Karena kedua pertanyaan itu mengenai dua hal yang bertentangan, maka kandungan jawaban tersebut tentu berbeda pula.

Jelaslah bahwa kedua ayat yang berbunyi: *"kitâbun marqum"* ( كِتَابٌ مَرْقُوْمٌ ), sesuai konteksnya yang merupakan penjelasan atas pertanyaan tentang dua keadaan yang berbeda, itu memunyai substansi dan kandungan makna yang berbeda. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## RASYÎD, AR ( الرَّشِيْدُ )

Kata *Rasyîd* ( رَشِيد ), terambil dari akar kata yang terdiri dari rangkaian huruf-huruf *râ', syîn,* dan *dâl.* Makna dasarnya adalah *ketepatan dan kelurusan jalan.* Dari sini lahir kata *rusyd* yang bagi manusia adalah *kesempurnaan akal dan jiwa,* yang menjadikannya mampu bersikap dan bertindak setepat mungkin. *Mursyid* ( مُرْشِد ) adalah *pemberi petunjuk/bimbingan yang tepat.* Sementara pakar bahasa berpendapat bahwa kata ini, mengandung makna kekuatan dan keteguhan. Dari sini kata *rasyâdah* ( رَشَادَة ) diartikan dengan *batu karang.*

Dalam Al-Qur'an kata *rasyîd* ditemukan sebanyak tiga kali, tidak satu pun menunjuk kepada Allah swt., kesemuanya menunjuk kepada manusia. Bentuk jamaknya, *râsyidûn*

( رَاشِدُون ), hanya ditemukan sekali, juga menunjuk kepada manusia. Namun demikian, ditemukan ayat yang dapat dipahami sebagai menunjuk bahwa sifat ini disandang oleh Allah swt. yaitu dalam firman-Nya:

مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا

*"Barang siapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk, dan barang siapa yang disesatkan-Nya, maka kamu tak akan mendapatkan seorang pemimpin yang mursyidâ (dapat memberi petunjuk) kepadanya"* (QS. Al-Kahfi [18]: 17).

Demikian juga firman-Nya yang mengabadikan doa *Ashhâb al-Kahfi* ( أَصْحَابُ الْكَهْفِ ) (QS. Al-Kahfi [18]: 10. Siapa yang menganugerahkan *rasyadâ* ( رَشَدًا ) pastilah dia *rasyîd.*

Menurut Imam Ghazali, *Rasyîd* adalah "Dia yang mengalir penanganan dan usahanya ke tujuan yang tepat, tanpa petunjuk, pembenaran atau bimbingan dari siapa pun. Sifat ini secara sempurna hanya disandang oleh Allah swt."

Sifat ini—menurut sementara ulama—mirip dengan sifat *al-Hakîm* ( الْحَكِيم ), karena *al-Hakîm* adalah yang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya, demikian pula *ar-Rasyîd,* yakni yang benar lagi tepat dalam perbuatannya serta lurus penanganannya. Namun keduanya berbeda, karena sifat *rusyd* ( رُشْد ) yang disandang oleh *rasyîd* memberi kesan terpenuhinya sifat ini dalam diri penyandangnya, bermula dari dirinya, sebelum yang lain.

Manusia yang menyandang sifat ini dijelaskan oleh QS. Al-Hujurât [49]: 7:

وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ

*"Ketahuilah olehmu bahwa di tengah kamu ada Rasulullah. Kalau dia menuruti (kemauan) kamu dalam beberapa urusan, benar-benarlah kamu akan mendapat kesulitan, tetapi Allah menjadikan kamu cinta kepada keimanan dan menjadikan iman itu indah dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan dan kedurhakaan. Mereka itulah ar-râsyidûn (yang benar lagi tepat dalam perbuatannya serta lurus penanganannya)."*

Ayat ini menginformasikan bahwa *ar-Râsyidûn* adalah mereka yang memperoleh anugerah Allah berupa rasa cinta kepada keimanan sehingga menaati Rasul saw., dan konsisten dalam ketaatannya, disertai rasa kagum kepada beliau yang menghasilkan dorongan meneladaninya. Mereka adalah yang menilai keimanan sebagai hiasan hidupnya, sehingga tidak ada sesuatu bagi mereka yang lebih indah dan berharga, bahkan menyamai dan mendekati nilai keimanan. Di sisi lain, mereka sangat benci kepada kekufuran, yakni segala sesuatu yang menutupi kesucian fitrah dan kemurnian akal, juga kepada kefasikan, yaitu sikap dan ucapan yang dapat mengantar kepada pengingkaran agama, dan terbebaskan pula dari kedurhakaan, yakni keengganan melaksanakan perintah Allah dan Rasul-Nya. Demikian Al-Biqa'i dalam tafsirnya menjelaskan ayat di atas.

Anda lihat bahwa sifat ini disandang oleh manusia atas bantuan Allah, karena itu tidak heran jika Allah swt. memerintahkan untuk menyampaikan bahwa *"Sesungguhnya Aku tidak kuasa mendatangkan suatu kemudharatan kepadamu dan tidak (pula)* rasyadâ ( إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ), QS. Al-Jinn [72]: 21). Yang menganugerahkannya hanya Allah, atas pilihan dan kebijaksanaan-Nya: (Baca QS. Al-Anbiyâ' [21]: 51). Nabi Musa as. pernah memohon melalui hamba Allah yang dianugerahi-Nya *rusydâ,* (QS. Al-Kahf [18]: 66). Namun nabi mulia itu tidak berhasil dalam ujian yang diikutinya. Nabi Muhammad saw. diperingatkan agar berdoa: *"Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepada yang lebih dekat dari* rusydâ *ini"* (QS. Al-Kahf [18]: 24).

Jalan menuju *rusyd* jelas: ( قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ = *"Sesungguhnya telah jelas* ar-rusyd *dari jalan yang sesat"* (QS. Al-Baqarah [2]: 256).

Jin pun telah mengetahuinya, (QS. Al-Jinn [72]: 1-2), karena itu pula bagi yang bermaksud meraihnya, Allah berpesan:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

*"Maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah)-Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka yarsyudûn (mengetahui yang benar dan menangani segala persoalan dengan tepat)"* (QS. Al-Baqarah [2]: 186).

Mereka yang angkuh, tidak mungkin menyandang sifat ini, (QS. Al-A'râf [7]: 146). Mereka yang tidak bertakwa, yang bergelimang dalam dosa, tidak bermoral, mempermalukan tuan rumah di hadapan tamunya, adalah orang-orang yang jauh dari sifat *ar-rusyd* (QS. Hûd [11]: 78), demikian juga penguasa yang otoriter, durhaka lagi bejat (QS. Hûd [11]: 97).

Kemampuan mengelola harta adalah tahap awal dan tanda pertama dari ada tidaknya sifat ini pada seseorang, karena itu Allah memerintahkan kepada para wali yang diamanati harta anak yatim, agar memerhatikan sikap mereka dalam mengelola harta" (QS. An-Nisâ' [4]: 6). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## RAUDHAH ( رَوْضَة )

Kata *raudhah* ( رَوْضَة ) berasal dari *râdha – yarûdhu – raudhan wa riyâdhatan wa riyâdhan* ( رَاضَ – يَرُوْضُ رَوْضًا و رِيَاضَةً و رِيَاضًا ). Di dalam Al-Qur'an hanya ditemukan kata *raudhah* ( رَوْضَة, bentuk tunggal), yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 15 dan *raudhât*,رَوْضَات (bentuk jamak), yakni pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 22, yang masing-masing disebut satu kali, dan tidak ditemukan di dalam bentuk lain.

Menurut Ibnu Zakariya, di dalam *Maqâyîsul-Lughah*, kata *raudh* ( رَوْض ) memiliki dua arti asli, yaitu 'lapang' atau 'luas' dan 'melembutkan' atau 'memudahkan'. Arti pertama ditunjuk oleh kata *raudhah* dan *raudhât* yang terdapat di dalam Al-Qur'an, sedangkan arti kedua ditunjuk oleh kata *riyâdhah* ( رِيَاضَة ) yang berarti 'latihan atau olah raga'.

Imam Ath-Thabarsi, di dalam tafsir *Majma'ul-Bayân*, mengatakan, *ar-raudhah* berarti bumi yang hijau penuh dengan tanaman dan *al-jannah* ( الجَنَّة ) berarti 'bumi yang dikelilingi atau dipenuhi oleh pepohonan'. Kata *raudhah* di dalam Al-Qur'an merupakan lambang tempat kehidupan yang indah, nyaman, dan menyenangkan, yang di dalam bahasa agama disebut 'surga'.

Setiap kata *raudhah*, baik di dalam bentuk tunggal maupun jamak, yang terdapat di dalam Al-Qur'an senantiasa diawali dengan kata "orang-orang yang beriman dan beramal saleh" dan diakhiri dengan ungkapan dan penjelasan mengenai kehidupan ukhrawi yang penuh dengan kesenangan.

*Raudhah* yang diartikan sebagai 'kebun' atau 'taman surga' merupakan lambang bagi kehidupan ukhrawi bagi orang-orang yang ketika di dunia melakukan amal saleh. Pemilihan kata *raudhah*, bumi yang hijau indah dan berlimpah air, untuk melambangkan kehidupan yang menyenangkan dan penuh keridhaan Allah swt. ❖ *Cholidi* ❖

## RAZZÂQ, AR- ( الرَّزَّاق )

Kata *ar-Razzâq* ( الرَّزَّاق ), terambil dari akar kata *razaqa* ( رَزَقَ ) atau *rizq* ( رِزْق ), yakni *rezeki*, yang pada mulanya—sebagaimana ditulis oleh pakar bahasa Arab Ibnu Faris—berarti *pemberian untuk waktu tertentu.* Di sini, terlihat perbedaannya dengan *al-Hibah*, dan di sini pula dapat dipahami perbedaan antara *ar-Razzâq* dan *al-Wahhâb.* Namun demikian, arti asal ini berkembang, sehingga rezeki antara lain diartikan sebagai pangan, pemenuhan kebutuhan, gaji, hujan, dan lain-lain, bahkan sedemikian luas dan berkembang pengertiannya sehingga *anugerah kenabian* pun dinamai rezeki. Nabi Syuaib as. berkata kepada kaumnya:

يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا

*"Wahai kaumku bagaimana pikiranmu jika aku mempunyai bukti yang nyata dari Tuhanku dan Dia menganugerahi aku dari-Nya rezeki yang baik (yakni kenabian)?"* (QS. Hûd [11]: 88).

Dalam Al-Qur'an kata *ar-razzâq* hanya ditemukan sekali, yakni pada QS. Adz-Dzâriyât

[51]: 58, tetapi bertebaran ayat-ayat yang menggunakan akar kata ini, yang menunjuk kepada Allah swt.

*Ar-Razzâq* adalah Allah yang berulang-ulang dan banyak sekali memberi rezeki kepada makhluk-makhluk-Nya. Imam Al-Ghazali ketika menjelaskan arti *ar-Razzâq* menulis bahwa, *"Dia yang menciptakan rezeki dan menciptakan yang mencari rezeki, serta Dia pula yang mengantarnya kepada mereka dan menciptakan sebab-sebab sehingga mereka dapat menikmatinya."*

Rezeki oleh sementara pakar hanya dibatasi pada pemberian yang bersifat halal, sehingga yang haram tidak dinamai rezeki. Tetapi pendapat ini ditolak oleh mayoritas ulama, dan karena itulah Al-Qur'an dalam beberapa ayat menggunakan istilah *rizqan hasanan* (rezeki yang baik), untuk mengisyaratkan bahwa ada rezeki yang *tidak baik,* yakni yang haram. Berdasar keterangan di atas, dapat dirumuskan bahwa *rezeki* adalah *segala pemberian yang dapat dimanfaatkan, baik material maupun spiritual.*

Setiap makhluk telah dijamin Allah rezeki mereka. Yang memperoleh sesuatu secara tidak sah/haram dan memanfaatkannya pun telah disediakan oleh Allah rezeki yang halal, tetapi dia enggan mengusahakannya atau tidak puas dengan perolehannya, atau terhalangi oleh satu dan lain hal sehingga tidak dapat meraihnya. Karena itu, agama menekankan perlunya berusaha, dan bila tidak dapat karena terhalangi oleh satu dan lain sebab, maka manusia diperintahkan berhijrah/mencari tempat dan arena lain guna berusaha.

Jaminan rezeki yang dijanjikan Allah kepada makhluk-Nya bukan berarti memberinya tanpa usaha. Harus disadari bahwa yang menjamin itu adalah Allah yang menciptakan makhluk serta hukum-hukum yang mengatur makhluk dan kehidupannya. Bukankah manusia telah terikat dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan-Nya? Kemampuan tumbuh-tumbuhan untuk memperoleh rezekinya, serta organ-organ yang menghiasi tubuh manusia dan binatang, adalah bagian dari jaminan rezeki Allah. Demikian juga kehendak insting, perasaan, dan kecenderungan, selera dan keinginannya, rasa lapar dan hausnya, sampai kepada naluri mempertahankan hidupnya, adalah bagian dari jaminan rezeki Allah kepada makhluk-Nya. Karena tanpa itu semua, maka tidak akan ada dalam diri manusia dorongan untuk mencari makan, tidak pula akan terdapat pada manusia dan binatang pencernaan, kelezatan, kemampuan membedakan rasa, dan sebagainya.

Allah sebagai *ar-Razzâq,* juga menjamin rezeki dengan menghamparkan bumi dan langit dengan segala isinya. Dia menciptakan seluruh wujud dan melengkapinya dengan apa yang mereka butuhkan sehingga mereka dapat memperoleh rezeki yang dijanjikan Allah itu. Rezeki dalam pengertiannya yang lebih umum tidak lain kecuali upaya makhluk untuk meraih kecukupan hidupnya dari dan melalui makhluk lain. Semua makhluk yang membutuhkan rezeki diciptakan Allah dengan kebutuhan atas makhluk lain untuk dimakannya agar dapat melanjutkan hidupnya, sehingga rezeki dan yang diberi rezeki selalu tidak dapat dipisahkan. Setiap yang mendapat rezeki dapat menjadi rezeki untuk yang lain, dapat makan dan menjadi makanan bagi yang lain.

Jarak antara rezeki dan manusia, lebih jauh dari jarak rezeki dengan binatang, apalagi tumbuhan. Ini bukan saja karena adanya aturan-aturan hukum dalam cara perolehan dan jenis yang dibenarkan bagi manusia, tetapi juga karena seleranya yang lebih tinggi. Oleh sebab itu, manusia dianugerahi Allah sarana yang lebih sempurna, akal, ilmu, pikiran, dan sebagainya, sebagai bagian dan jaminan rezeki Allah. Tetapi sekali-kali jaminan rezeki yang dijanjikan Allah bukan berarti memberinya tanpa usaha.

Jarak antara rezeki bayi dengan rezeki orang dewasa pun berbeda. Jaminan rezeki Allah, berbeda dengan jaminan rezeki orang tua kepada bayi-bayi mereka. Bayi menunggu makanan yang siap dan menanti untuk disuapi. Manusia dewasa tidak demikian. Allah menyiapkan sarana dan manusia diperintahkan

mengolahnya:

هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ

*Dia yang menjadikan bagi kamu bumi itu mudah (untuk dimanfaatkan) maka berjalanlah di segala penjurunya, dan makanlah dari rezeki-Nya"* (QS. Al-Mulk [67]: 15).

Karena itu ketika Allah *ar-Razzâq* itu menguraikan pemberian rezeki-Nya dikemukakannya dengan menyatakan bahwa, ( نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ = *"Kami memberi rezeki kepada kamu dan kepada mereka (anak-anak kamu)."* (QS. Al-An'âm [6]: 151). Penggunaan kata Kami—sebagaimana pernah diuraikan sebelum ini–adalah untuk menunjukkan keterlibatan selain Allah dalam pemberian/perolehan rezeki itu. Dalam hal ini adalah keterlibatan makhluk-makhluk yang bergerak itu mencarinya.

Itu sebabnya ketika menyampaikan jaminan-Nya, Allah mengisyaratkan bahwa jaminan itu untuk semua *dâbbah* ( دَآبَّة [yang bergerak]). Perhatikan firman-Nya: ( وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا = *"Tidak satu dâbbah (binatang melata yang bergerak) pun di bumi, kecuali Allah yang menjamin rezekinya"* (QS. Hûd [11]: 6).

Lima kali dalam Al-Qur'an, Allah menyifati diri-Nya dengan *Khair ar-Râziqîn* ( خَيْرُ الرَّازِقِين [sebaik-baik rezeki]) dari enam kali kata *râziqîn* ( رَازِقِين ).

Hanya sekali Al-Qur'an menyifati Allah dengan *ar-Razzâq*, yaitu dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58: ( إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ = *"Tiada Aku menghendaki pemberian (rezeki) dari mereka, tidak pula Aku menghendaki diberi makan oleh mereka. Sesungguhnya Allah adalah ar-Razzâq (Maha Pemberi rezeki) yang memiliki kekuatan yang kukuh."*

Agaknya itu untuk mengisyaratkan bahwa dalam perolehan rezeki harus ada keterlibatan makhluk bersama Allah. Allah adalah sebaik-baik Pemberi rezeki, antara lain karena Dia yang menciptakan rezeki beserta sarana dan prasarana perolehannya, sedang manusia hanya mencari dan mengolah apa yang telah diciptakan-Nya itu. Bukankah yang dimanfaatkan manusia adalah bahan mentah yang disiapkan Allah, atau hasil olahan dari bahan mentah yang telah tersedia itu?

Sementara orang berkata bahwa Rasul saw. pernah memuji burung-burung—dengan maksud agar diteladani—dalam perolehan rezeki mereka: *"Burung-burung keluar lapar di waktu pagi dan kembali kenyang di sore hari."* Apa yang disabdakan Rasul saw. ini benar adanya, tetapi harus diingat dan diteladani bahwa burung-burung tidak tinggal diam di sarang mereka, tetapi terbang keluar untuk meraih rezekinya. Demikian pula seharusnya manusia. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## RI'ÂYAH ( رِعَايَة )

Kata *ri'âyah* adalah kata dasar (*mashdar*, infinitif) dari kata kerja (*ra'â – yar'â* = يَرْعَى – رَعَى ). Menurut kamus *Mu'jam Maqâyisil-Lughah,* kata ini berarti 'mengawasi' dan 'memelihara'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, pada mulanya kata ini berarti 'memelihara binatang', baik dengan memberikan makanannya maupun dengan melindunginya dari bahaya. Dari akar kata itu terbentuk berbagai kata dengan bermacam-macam makna, tetapi semuanya mengandung makna 'memelihara' dan 'mengawasi'. Misalnya, kata *ar-râ'î* ( الرَّاعِي ) atau kata *râ'in* ( رَاعٍ ) berarti 'penggembala', karena orang yang menggembalakan binatang bertugas memeliharanya dengan memberikan semua kebutuhan hidupnya dan mengawasinya dari berbagai bahaya yang akan menimpanya. Di dalam perkembangan selanjutnya kata *ar-râ'î* atau *râ'in* itu diartikan 'pemimpin', karena pemimpin bertugas memelihara, mengawasi, dan melindungi orang-orang yang dipimpinnya. Tugas pemimpin sebenarnya hampir sama dengan tugas penggembala. Di dalam sebuah haditsnya, Nabi bersabda:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْؤُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

*(Kullukum râ'in, wa kullukum mas'ûlun 'an ra'iyyatihî, fal imâmu râ'in wa kullukum mas'ûlun 'an ra'iyyatihî, warrajul râ'in fi ahlihî wa huwa masûlun 'an ra'iyyatihî).*

*"Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap kamu akan diminta pertanggungjawabannya tentang orang yang dipimpinnya; kepala negara adalah pemimpin, ia akan diminta pertanggungjawabannya tentang rakyat yang dipimpinnya, suami adalah pemimpin di dalam rumah tangganya, ia bertanggung jawab atas pemeliharan anggota keluarganya"* (HR. Al-Bukhari, Muslim dan Ahmad).

Kata *ri'âyah* di dalam Al-Qur'an disebut hanya satu kali, yakni pada QS. Al-Hadîd [57]: 27. Di dalam ayat ini kata *ri'âyah* dihubungkan dengan kata ganti (*dhâmir*, pronoun) *hâ'* ( ها ), sehingga menjadi *ri'âyatihâ* ( رِعَايَتِهَا ). Kata ganti itu merujuk kepada kata sebelumnya, yakni kata *rahbaniyyah*. Menurut Al-Ashfahani, kata ini berarti takut yang disertai dengan usaha memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti. Al-Mawardi, sebagaimana disebutkan oleh Al-Qurthubi, menjelaskan bahwa kata *rahbaniyyah* boleh pula dibaca *ruhbaniyyah* ( رُهْبَانِيَّة ), yang berarti 'kependetaan', dinisbatkan kepada kata *ar-ruhbân* ( الرُّهْبَان = pendeta).

Secara terminologi, kata *ar-rahbâniyyah* berarti 'tradisi kehidupan pendeta yang dibuat-buat oleh kaum Nasrani (Kristen)', di mana mereka menjauhkan diri dari orang banyak, tidak nikah, dan mengasingkan diri di gereja atau biara untuk memperbanyak ibadah. Tradisi tersebut dilakukan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, mencari keridhaan Tuhan, dan memelihara diri dari azab-Nya. Di dalam kenyataannya mereka tidak mampu melaksanakan tradisi kependetaan itu dengan sesungguhnya. Inilah makna ungkapan *famâ ra'auhâ haqqa ri'âyatihâ* ( فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا = mereka tidak dapat memelihara tradisi kependetaan itu dengan sesungguhnya). Menurut Ibnu Katsir, ungkapan ini sebenarnya merupakan celaan Allah yang ditujukan kepada mereka yang membuat-buat tradisi tersebut. Karena mereka telah membuat sendiri cara pendekatan diri kepada Allah melalui tradisi kependetaan, padahal Allah sendiri tidak pernah mensyariatkan hal itu. Kemudian pula mereka tidak mampu melakukan tradisi itu dengan sesungguhnya, karena bertentangan dengan naluri manusia. Penyimpangan itu berlanjut terus, bahkan mereka menambahkan paham trinitas ke dalam ajaran Nasrani (Kristen) dan mengikuti agama yang dianut oleh para raja yang berusaha mengubah ajaran Nabi Isa as. yang sebenarnya. Tradisi kependetaan yang dibuat-buat oleh kaum Nasrani itu merupakan perbuatan melampaui batas dari naluri manusia. Mereka ingin mendekatkan diri kepada Allah dengan cara membenci kehidupan dunia. Praktik kehidupan seperti itu malah menyebabkan banyaknya pendeta yang berbalik seratus delapan puluh derajat menjadi mencintai dunia secara berlebihan. Karena segala sesuatu bila telah melampaui batas akan beralih menjadi sebaliknya. Inilah yang disebut Allah di dalam QS. At-Taubah [9]: 34,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ

*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya kebanyakan para pendeta suka memakan harta orang lain dengan cara yang batil (illegal) dan menghalangi orang dari jalan Allah.*

Al-Qur'an mengakui adanya pengikut Nabi Isa as. yang masih mengikuti ajaran Nabi Isa yang sebenarnya, tetapi jumlah mereka sangat sedikit, sedangkan kebanyakannya adalah orang fasiq (QS. Al-Hadîd [57]: 27). ❖ *Muchlis Bahar* ❖

## RIBÂ ( رِبًا )

Kata *ribâ* berasal dari akar kata *rabâ yarbû rabwan wa riban wa rubuwwan* ( رَبَا يَرْبُو رَبْوًا وَرِبًا وَ رُبُوًّا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing di dalam bentuk *fi'l mâdhî* tiga kali, *fi'l mudhâri'* empat kali, dan di dalam bentuk *ism* 12 kali.

Secara leksikal, kata ini diartikan dengan *az-ziyâdah* ( الزِّيَادَة = bertambah) dan *an-namâ* ( النَّمَى = tumbuh). Di dalam Al-Qur'an, kata ini di dalam berbagai bentuknya memiliki beberapa makna. Namun, makna-makna tersebut mengandung unsur-unsur yang sama yang bisa dikembalikan ke arti asalnya, yakni 'bertambah' dan 'tumbuh'.

Misalnya, di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17, kata *râbiyan* ( رَابِيًا ) disebutkan untuk manyifati kata *zabadan* ( زَبَدًا = buih) yang akan hanyut dibawa arus sebagai perumpamaan bagi sesuatu yang batil. Kata *râbiyan* di dalam ayat tersebut diartikan 'mengapung' atau 'mengambang'/di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 10, kata *râbiyah* ( رَابِيَةً ) disebutkan untuk menyifati kata *akhdzatan* ( أَخْذَةً = siksaan) yang ditimpakan kepada Firaun dan orang-orang yang datang sebelumnya akibat pembangkangan mereka terhadap rasul Tuhan. Kata *râbiyah* di dalam ayat itu diartikan (siksaan) 'yang amat berat'. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 265, kata *rabwah* ( رَبْوَةٍ ) disebutkan di dalam konteks perumpamaan tentang orang-orang yang menginfakkan harta mereka karena mengharap ridha Allah dan untuk keteguhan hati mereka, bagaikan kebun yang terletak di 'dataran tinggi' yang disiram oleh hujan lebat yang menghasilkan buahnya dua kali lipat. Kata *rabwah* di dalam ayat itu diartikan 'dataran tinggi.' Selanjutnya, di dalam QS. An-Nahl [16]: 92, kata *arbâ* ( أَرْبَى ) disebutkan berkaitan dengan peringatan Allah agar tidak menyalahi perjanjian yang telah disepakati disebabkan oleh adanya satu golongan lain yang 'lebih banyak' jumlahnya, yang diumpamakan seperti seorang perempuan yang mengurai benangnya yang sudah dipintal dengan kuat menjadi bercerai-berai kembali. Kata *arbâ* di dalam ayat itu diartikan dengan 'lebih banyak'.

Kata *ribâ* di dalam Al-Qur'an, ditemukan sebanyak delapan kali pada empat surah, yaitu QS. Al-Baqarah, QS. Âli 'Imrân, QS. An-Nisâ', dan QS. Ar-Rûm. Tiga surah yang disebutkan pertama diturunkan setelah Nabi saw. hijrah ke Madinah (surah *Madaniyah*), sedangkan QS. Ar-Rûm diturunkan sebelum hijrah (surah *Makkiyah*). Hal ini berarti bahwa ayat yang pertama berbicara tentang riba adalah QS. Ar-Rûm [30]: 39. Selanjutnya, secara kronologis berdasarkan beberapa riwayat, urutan ayat riba sebagai berikut: QS. Âli 'Imrân [3]: 130, QS. An-Nisâ' [4]: 160-161, dan QS. Al-Baqarah [2]: 278-280.

Al-Maraghi di dalam Tafsirnya, menyebutkan bahwa tahap-tahap pembicaraan Al-Qur'an tentang riba sama dengan tahapan pembicaraan tentang *khamr* (minuman keras). Pada tahap pertama, Al-Qur'an sekadar menggambarkan adanya unsur negatif di dalamnya, yakni bahwa riba yang diberikan agar harta menjadi bertambah banyak, padahal hakikatnya tidak bertambah di sisi Allah. Sebaliknya, zakat yang diberikan karena mengharap ridha Allah itulah yang akan berlipat ganda pahalanya (QS. Ar-Rûm [30]: 39). Tahap kedua, Al-Qur'an mengisyaratkan keharamannya dengan menyebutkan ancaman siksa yang pedih kepada orang-orang kafir, yakni mereka yang menghalalkan riba dan memakan harta manusia dengan cara batil (QS. An-Nisâ' [4]: 161). Selanjutnya, pada tahap ketiga, secara eksplisit Al-Qur'an menyatakan keharaman salah satu bentuknya, yakni riba yang berlipat ganda (QS. Âli 'Imran [3]: 130). Akhirnya, pada tahap keempat, Al-Qur'an mengharamkan secara total riba di dalam berbagai bentuknya (QS. Al-Baqarah [2]: 275-278).

Ulama lain memahami ayat QS. Ar-Rûm [30]: 39 yang merupakan ayat yang pertama berkaitan dengan riba, sebagai ayat yang berbicara tentang riba yang tidak diharamkan. Hal Ini didasarkan pada kandungan ayat tersebut yang sama sekali tidak menyatakan pelarangan riba. Di samping itu, perbedaan penulisan ujung kata riba dengan huruf *alif* pada surah tersebut, sedangkan pada surah-surah yang lain ditulis dengan huruf *waw* menjadi alasan lain untuk menyatakan keberadaan makna riba yang dibicakan. Oleh karena itu, sebagian ulama menjadikan titik tolak pengharaman riba oleh Al-Qur'an dari QS. Âli 'Imrân [3]: 131, karena mereka menganggap bahwa riba yang ditulis dengan huruf *alif* bukan riba yang diharamkan.

Untuk memahami riba di dalam Al-Qur'an, beberapa kata kunci dari ayat-ayat tentang riba akan dianalisis lebih jauh. Kata-kata kunci yang dimaksud adalah a) *adh'âfan mudhâ'afah* ( أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً = berlipat ganda), b) *mâ*

*baqiya minar-ribâ* ( مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا = apa yang tersisa dari riba), c) *falakum ru'ûsu amwâliku, lâ tazhlimûna walâ tuzhlamûn* ( فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ = maka bagimu modal-modal kamu, kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya).

Kata kunci **pertama**, *adh'âfan mudhâ'afah*, di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130, oleh sebagian mufasir, antara lain Ath-Thabari, dipahami sebagai bertambahnya jumlah kredit akibat penundaan pembayaran. Sementara itu, dari beberapa riwayat yang diperoleh, dipahami bahwa frase *adh'âfan mudhâ'afah* adalah syarat keharaman. Dengan demikian, kalau tidak berlipat ganda maka riba tidak haram. Ada pula yang memahami teks tersebut sebagai penjelasan tentang bentuk riba yang sering dipraktikkan pada masa turunnya ayat-ayat Al-Qur'an, bukan merupakan syarat. Dengan demikian, penambahan walaupun tanpa pelipatgandaan adalah haram.

Kata kunci **kedua**, *mâ baqiya minar-ribâ* ( مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا ), disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 278, dipahami bahwa riba yang dimaksud di dalm frase tersebut mengacu pada riba yang *adh'âfan mudhâ'afah* ( أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130 di atas. Hal ini berdasarkan pada dua alasan berikut: a) kaidah kebahasaan, yaitu kaidah yang menyatakan bahwa apabila suatu kosakata berbentuk *ma'rifah* (definitif) berulang maka pengertiannya sama dengan kosakata yang pertama. Kata *ar-ribâ* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 130 (tahap kedua) dan QS. Al-Baqarah [2]: 278 (tahap ketiga) berbentuk *ma'rifah*. Dengan demikian, riba yang dimaksud pada ayat tersebut pada QS. Al-Baqarah [2]: 278 sama dengan makna riba pada QS. Âli 'Imrân [3]: 130. b) kaidah tafsir, yaitu bahwa untuk memahami ayat yang tidak bersyarat harus didasarkan pada ayat yang sama tetapi bersyarat. Dengan demikian, arti *ribâ* pada QS. Al-Baqarah yang tidak bersyarat haruslah dipahami berdasarkan kata *ribâ* pada QS. Âli 'Imrân yang bersyarat *adh'âfan mudhâ'afah*.

Bagaimana pun kedua kata kunci yang disebutkan masih berupa tahapan yang belum merupakan jawaban final Al-Qur'an. Kata kunci **ketiga**, *falakum ru'ûsu amwâlikum*, yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 279 inilah yang menentukan esensi riba yang diharamkan. Artinya, bahwa yang dapat mereka peroleh kembali hanyalah modal yang mereka kembalikan. Segala bentuk penambahan atau kelebihan, baik berlipat ganda maupun tidak, telah diharamkan Al-Qur'an dengan turunnya ayat tersebut. Namun, perlu digarisbawahi bahwa kelebihan yang dimaksud adalah kelebihan yang diisyaratkan di dalam penutup QS. Al-Baqarah [2]: 279 tersebut, *lâ tazhlimûna walâ tuzhlamûn* ( لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ) (kamu tidak dianiaya dan tidak pula dianiaya). Dengan demikian, tidaklah termasuk di dalam kategori riba, seseorang yang memberikan hartanya kepada orang lain untuk diinvestasikan sambil menetapkan baginya kadar tertentu dari hasil usaha tersebut, karena transaksi ini menguntungkan bagi kedua belah pihak (pengelola dan pemilik harta).

Dengan demikian, dari beberapa kata kunci yang disebut di dalam ayat-ayat di atas serta didukung oleh riwayat-riwayat maupun praktik Nabi saw. dapat dipahami bahwa riba pada masa turunnya Al-Qur'an yang diharamkan adalah kelebihan yang dipungut bersama jumlah utang yang mengandung unsur penganiayaan dan penindasan, bukan sekadar kelebihan atau penambahan jumlah utang.

Hal yang menarik diperhatikan adalah bahwa pembicaraan tentang riba di dalam Al-Qur'an, sebagaimana terlihat dari ayat-ayat di atas, selalu dihadapkan dengan zakat, sedekah, dan istilah-istilah lain yang sepadan, dan keduanya selalu dipertentangkan. Hal ini mengisyaratkan bahwa yang dikehendaki Al-Qur'an di dalam hal pelarangan riba dan perintah untuk menafkahkan harta di jalan Allah itu ialah harta harus memiliki fungsi sosial yang nyata karena merupakan rezeki dari Allah. Riba dilarang oleh Allah dan Rasul karena praktik tersebut merupakan penumpukan harta semata-mata tanpa fungsi sosial yang nyata. Dalam hal ini, praktik

tersebut bersifat eksploitatif karena menjerumuskan segmen masyarakat yang miskin ke dalam belenggu utang yang tak mungkin dilepaskan. Akibatnya, kohesi sosial yang amat diperlukan agar suatu masyarakat dapat bertahan menjadi terancam.

Pada ayat selanjutnya, ditegaskan bahwa jika manusia tidak mau meninggalkan praktik riba dan tidak mau membayar zakat, Allah dan rasul-Nya akan memeranginya. Akan tetapi, apabila mereka bertobat dari praktik riba, mereka hanya boleh mengambil modal mereka dan bila orang yang ditagih itu mengalami kesulitan, ia harus diberi tangguh sampai mampu mengembalikan modal tersebut. Yang lebih disenangi Allah ialah jika kreditor itu menyedekahkan seluruh piutang kepada orang yang berutang bila betul-betul tidak mampu mengembalikannya. (QS. Al-Baqarah [2]: 279).

❖ *Nasaruddin AM* ❖

## RIBÂTH ( رِبَاط )

Kata *ribâth* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Anfâl [8]: 60. Dalam bentuk lain kata itu disebut empat kali, yakni pada QS. Al-Anfâl [8]: 11, QS. Âli 'Imrân [3]: 200, QS. Al-Qashash [28]: 10, dan QS. Al-Kahfi [18]: 14.

Kata *ribâth* berasal dari *rabitha* ( رَبِطَ ) yang pada mulanya berarti 'kuat' atau 'tetap'. Dari kata inilah terbentuk beberapa kata lain yang memiliki arti yang beraneka ragam, tetapi tetap dapat dikembalikan kepada makna asalnya. Misalnya, 'kuda yang ditambat' diungkapkan dengan *ribâthul-khail* ( رِبَاط الْخَيْل ). Diungkapkan demikian karena kuda itu menjadi tetap di tempat penambatannya. Ungkapan itu juga diartikan dengan 'sekawanan kuda' karena dengan jumlahnya yang banyak, kuda itu memiliki kekuatan yang besar. 'Hewan yang dikandangkan' disebut dengan *marbûth* ( مَرْبُوْط ) karena hewan-hewan tersebut menetap di dalamnya, tidak liar. 'Orang yang memunyai keteguhan dan kekuatan hati' dinyatakan dengan frasa *râbithul-ja'syi* ( رَابِط الْجَأْش ) karena hatinya tetap dan kuat menghadapi segala tantangan. Kata *râbith* ( رَابِط ) juga diartikan dengan 'rahib' atau 'pemimpin agama' karena ia memunyai kekuatan iman kepada Tuhannya.

Ayat-ayat yang menggunakan kata *ribâth* dan yang seasal dengan itu memberi penjelasan bahwa kata-kata itu digunakan Al-Qur'an untuk arti 'kekuatan dan ketetapan' yang terdiri dari:

a. Kekuatan fisik, seperti yang digambarkan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 60 yang memerintahkan agar umat Islam mempersiapkan diri menghadapi musuh dengan kekuatan yang terdiri dari kuda yang siap digunakan di dalam peperangan (*ribâth al-khail*). Dalam Tafsir *Al-Manâr*, Muhammad Abduh menyatakan bahwa pada masa Rasulullah kuda yang telah dilatih untuk berperang paling besar dukungannya dalam memenangkan peperangan. Oleh karena itu, Allah mengaitkan kata *ribâth* yang berarti 'kekuatan' itu dengan kuda.
b. Kekuatan nonfisik, yaitu kekuatan dan ketetapan hati atau keteguhan pendirian di dalam menegakkan kebenaran, misalnya pada QS. Al-Kahfi [18]: 14, yang menggambarkan keteguhan pendirian pemuda-pemuda di dalam menegakkan agama tauhid di tengah-tengah gencarnya ancaman raja zalim terhadap mereka. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## RÎH ( رِيْح )

Kata *rîh* ( رِيْح ) adalah bentuk *mufrad* dari akar kata *riyâh* , di dalam bentuk mufrad maupun jamak. Terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 29 kali yang tersebar di dalam 26 surah [21] surah *Makkiyah* dan 5 surah *Madaniyah*), 28 ayat.

Kata ini mengandung arti 'luas', 'longgar dan lapang'. Menurut Al-Ashfahani kata *rîh* di dalam bentuk mufrad biasanya digunakan untuk menggambarkan siksa, sedangkan yang berbentuk jamak menggambarkan nikmat.

Kata *rîh* di dalam bentuk tunggal terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 19 kali yang tersebar dalam berbagai surah.

Ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan kata *rîh* dalam berbagai konteks, di antaranya me-

nyebutkan sifat-sifat angin, yaitu (1) angin baik, yang dengannya kapal bisa berlayar (QS. Yûnus [10]: 22), (2) angin badai, yang menenggelamkan kapal (QS. Yûnus [10]: 22), (3) angin topan, yang menenggelamkan orang-orang kafir (QS. Al-Isrâ' [17]: 69), (4) angin dingin, yang bisa merusak tanaman (QS. Âli 'Imrân [3]: 117), (5) angin kencang yang meniup benda yang di sekitarnya (QS. Ibrâhîm [14]: 18), (6) angin yang membinasakan orang-orang kafir seperti kaum 'Âd (QS. Al-Ahqâf [46]: 24, QS. Al-Hâqqah [69]: 6, QS. Fushshilat [41]: 16, dan QS. Al-Qamar [54]: 19).

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menjelaskan firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164 bahwa yang dimaksud dengan *rîh* menurut para ulama adalah udara yang bergerak. Gerakan angin itu berubah-ubah, kadang-kadang kuat dan kadang-kadang lemah. Arah angin ditentukan oleh arah asal angin itu bertiup. *Rîh ash-shabâ* ( رِيْح الصَّبَا = angin depan) adalah angin yang bertiup dari arah depan, berlawanan dengan arah gerakan benda. *Rîhud-dubur* ( رِيْح الدُّبُر = angin belakang) adalah angin yang bertiup dari arah belakang, berlawanan dengan arah gerakan benda. *Rîhusy-syamâl* ( رِيْح الشَّمَال = angin utara) adalah angin yang beredar dari kiri ke kanan, sedangkan *rîhul-janûb* ( رِيْح الْجَنُوْب = angin selatan) adalah angin yang bertiup dari arah kanan ke kiri.

Berdasarkan perubahan udara ada empat musim. (1) Musim semi (*ar-rabî'*, الرَّبِيْع ), musim pertama yang punya sifat panas lagi lembab. Pada masa ini tumbuh-tumbuhan tumbuh dan berkembang. (2) Musim panas (*ash-shaif*, الصَّيْف ); udara pada musim ini panas lagi kering. Buah-buah pada musim ini menjadi matang dan biji-bijian mengering. (3) Musim gugur (*al-kharîf*, الْخَرِيْف ); udara pada musim ini dingin lagi kering. Maka, berakhirlah matangnya buah. (4) Musim dingin (*asy-syitâ'*, الشِّتَاء ), udara pada musim ini dingin lagi basah. Banyak hujan dan salju.

Allah mengatur angin sedemikian rupa sehingga apabila panas menyatu dengan basah, terjadilah pertumbuhan dan perkembangan.

Adapun kata *riyâh* ( رِيَاح ) terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 10 kali, antara lain dalam QS. Al-A'râf [7]: 57, yang merupakan prediksi akan adanya rahmat Allah (hujan dengan adanya awan mendung).

Fungsi angin sebagaimana yang diinformasikan Al-Qur'an adalah (1) menggerakkan awan (QS. Ar-Rûm [30]: 48 dan QS. Fathir [35]: 9), (2) mengawinkan tumbuh-tumbuhan (QS. Al-Hijr [15]: 22), (3) alat memproses hujan (QS. Al-A'râf [7]: 57, QS. Al-Kahfi [18]: 45, QS. Al-Furqân [25]: 48, QS. Ar-Rûm [30]: 48, QS. Fathir [35]: 9), (4) sebagai berita gembira (QS. Al-Hijr [15]: 22, QS. Al-Furqân [25]: 48, QS. An-Naml [27]: 63, dan QS. Ar-Rûm [30]: 48).

Pada umumnya, kosakata *rîh* dan *riyâh* digunakan Al-Qur'an dengan arti 'angin', kecuali firman Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 94, yang menggunakan kata ini dengan arti 'bau' atau 'aroma yang terpancar dari tubuh seseorang'. Ayat ini mengungkapkan tentang bau Nabi Yusuf yang tercium oleh ayahnya dan firman-Nya di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 46, *wa tadzhaba rîhukum* ( وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ) yang diterjemahkan dengan 'hilang kekuatanmu'. Fakhruddin Ar-Razi menyebutkan dua pemahaman kata *rîh* di dalam ayat ini. **Pertama** adalah *daulah* ( دَوْلَة = kekuasaan). Pelaksanaan kekuasaan atau hilangnya diserupakan Allah dengan embusan angin, sedangkan pendapat **kedua** memahaminya sebagai pertolongan yang dilakukan Allah dengan mengirimkan angin. Dalam hal ini, Al-Qurthubi juga menyebutkan pendapat yang menafsirkan kata ini sebagai embusan angin yang menampar muka orang-orang kafir.

❖ *Afraniati Affan* ❖

## RIHLAH ( رِحْلَة )

Kata *rihlah* ( رِحْلَة ) terambil dari akar kata *rahl* ( رَحْل ) yang berarti 'sesuatu yang diletakkan di atas unta' agar bisa mengendarainya. Bentuk jamaknya adalah *arhul* ( أَرْحُل ) dan *rihâl* ( رِحَال ). Sedangkan kata *rihâlah* ( رِحَالَة ), jamaknya *rahâ'il* ( رَحَائِل ) artinya 'sejenis pelana terbuat dari kulit', bukan kayu agar bisa mengendarai binatang dengan kencang. Dari akar kata *rahl* ( رَحْل )

terbentuk kata kerja *rahala* ( رَحَلَ ) – *yarhalu* ( يَرْحَلُ ) dengan bentuk *mashdar rahlan* ( رَحْلاً ) artinya 'menunggangi'. Orang yang bepergian atau perjalanan juga dikatakan *rahala – yarhalu – rahlan* ( رَحَلَ – يَرْحَلُ – رَحْلاً ) atau *irtahala – yartahilu – 'irtihâlan* ( اِرْتَحَلَ – يَرْتَحِلُ – اِرْتِحَالاً ).

Kata *rihlah* ( رِحْلَة ) disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Quraisy [106]: 2 . Ayat ini menggambarkan kebiasaan orang-orang Quraisy yang melakukan perjalanan di musim panas dan dingin, *rihlatasy-syitâ'i wash-shaif* ( رِحْلَةَ الشِّتَآءِ وَالصَّيْفِ ). Sebuah pendapat, sebagaimana dikutip di dalam *Tafsîrul-Fakhrir-Razî*, menyatakan bahwa yang dimaksud perjalanan di musim panas dan dingin, *rihlatasy-syitâ'i wash-shaif* ( رِحْلَةَ الشِّتَآءِ وَالصَّيْفِ ) adalah perjalanan ke Mekah untuk ibadah umrah pada bulan Rajab dan ibadah haji pada bulan Zulhijah, yang salah satunya bertepatan dengan musim panas dan lainnya pada musin dingin. Al-Qurthubi merangkum tidak kurang dari empat pendapat ulama tentang dua perjalanan ini. Menurut Al-Harawi dan beberapa ulama berpendapat bahwa di antara orang-orang Quraisy yang melakukan perjalanan ini ada empat bersaudara dari Bani Abd Manaf, yaitu Hasyim, Abd Syamsy, Muththalib, dan Naufal. Mereka semua berdagang ke luar Mekah. Hasyim menjalin perdagangan dan mendapat perlindungan Raja dari Syam, Abd Syamsy ke Habasyah, Muththalib ke Yaman, dan Naufal ke Persia. Orang-orang Quraisy yang melakukan perdagangan ke berbagai negeri akan mendapat pengamanan bila menjalin hubungan dengan empat bersaudara tersebut. Menurut Al-Azhari, orang-orang Quraisy adalah orang-orang yang terhormat. Tidak ada yang berani menghalangi mereka saat dalam perjalanan. Oleh karena itu, mereka dapat melampaui perjalanan di musim panas dan dingin dengan aman. Jika ada yang hendak menghalangi mereka di jalan, mereka berkata bahwa mereka adalah penduduk negeri yang dimuliakan Allah sehingga mereka tidak jadi mengganggu. Abu Al-Husain Ahmad bin Faris di dalam tafsirnya menyebutkan sebuah riwayat yang sanadnya sampai ke Ibnu Abbas bahwa apabila salah satu keluarga dari suku Quraisy tertimpa kelaparan, keluarga tersebut pergi ke suatu tempat yang dikenal. Mereka lalu memasang kemah dan tinggal di sana sampai meningggal satu persatu karena kelaparan. Kebiasaan ini berlangsung sampai masa Amr Ibn Abd Manaf, seorang sayyid yang disegani pada masanya. Ia memiliki seorang putra yang bernama Asad. Asad memunyai teman sebaya dari Bani Makhzum yang ia cintai dan merupakan kawan sepermainan. Suatu hari kawannya berkata bahwa ia dan keluarganya akan menjalani suatu "tradisi" kaum Quraisy yang ditimpa kelaparan. Asad lalu mendatangi ibunya sambil menangis dan menceritakan keadaan yang menimpa kawan sepermainannya. Ibunya lalu mengirimkan kepada mereka makanan basi dan tepung sehingga mereka dapat bertahan hidup selama beberapa hari. Kemudian kawannya datang lagi kepada Asad dan berkata yang sama dengan sebelumnya. Asad lalu datang ke ayahnya sambil menangis dan mengadukan apa yang terjadi dengan kawan sejawatnya. Ayahnya sangat terharu mendengarnya. Kemudian ayahnya keluar dan berkhotbah, di hadapan orang-orang Quraisy yang patuh kepadanya; "Kalian telah mengalami musibah kelaparan sehingga jumlah kalian sedikit, sedangkan orang-orang Arab adalah mayoritas. Kedudukan kalian rendah, tetapi orang-orang Arab berada pada kedudukan terhormat. Kalian adalah penduduk yang tinggal di tempat yang dimuliakan oleh Allah, dan semulia-mulia keturunan Adam. Manusia mengikuti kalian, tetapi kelaparan menimpa kalian". Mereka lalu berkata; "Kami mengikut dengan Anda sehingga tidak ada perbedaan antara kami dan Anda." Selanjutnya, Bani Ab turut melakukan perdagangan ke Yaman pada musim panas dan ke Syam pada musim dingin. Keuntungan dibagi sama antara yang miskin dan kaya sehingga yang miskin sama dengan yang kaya. Kondisi ini terus berlangsung sampai Islam

datang. Maka, tidak ada lagi orang-orang Arab yang lebih banyak hartanya dari Bani Ab dan tidak ada lagi orang-orang Quraisy yang lebih mulia dari Bani Ab. Begitu besar nikmat Allah yang telah dianugerahkan kepada mereka. Oleh karena itu, sewajarnyalah mereka menyembah kepada Allah sebagaimana ditegaskan pada ayat berikutnya, yaitu *falya'budû Rabba hâdzal-bait* ( فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَـٰذَا ٱلْبَيْتِ = maka hendaklah mereka menyembah Tuhan Pemilik rumah ini—(Ka'bah).

Barang yang dibawa di dalam perjalanan atau bepergian, yang diletakkan di atas punggung binatang tunggangan dan berisi perbekalan, di dalam bahasa Arab disebut dengan *ar-rahl* ( الرَّحْل ). Bentuk jamaknya *ar-rihâl* ( الرِّحَال ). Kata ini terulang tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dua kali dalam bentuk tunggal, seperti disebut pada QS. Yûsuf [12]: 70 dan 75; dan sekali dalam bentuk jamak yang disebut pada QS. Yûsuf [12]: 62. ❖ *Hanun Asrohah* ❖

## RIZQ ( رِزْق )

Kata *rizq* ( رِزْق ) berasal dari *razaqa* – *yarzuqu* – *rizqan* ( رَزَقَ - يَرْزُقُ - رِزْقًا ). Dalam berbagai bentuknya, kata ini disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 123 kali.

Dari segi kebahasaan, asal makna kata *rizq* ( رِزْق ) adalah 'pemberian', baik yang ditentukan maupun tidak; baik yang menyangkut makanan perut maupun yang berhubungan dengan kekuasaan dan ilmu pengetahuan. Makna ini digunakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 254. Di samping rezeki duniawi, ada juga rezeki ukhrawi yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 169. *Ar-Râziq* mengacu pada pemberi atau pencipta rezeki. Allah disebut *Ar-Râziq* ( الرَّازِق ) karena Allah pemberi atau pencipta rezeki.

Kata *razaqa* ( رَزَقَ ), di dalam bentuk kata kerja di dalam Al-Qur'an disebut 61 kali. Ayat-ayat yang memuat kata itu memberi penjelasan tentang macam-macam rezeki yang dianugerahkan Allah kepada manusia, seperti:

1. Makanan, seperti buah-buahan antara lain di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 88, QS. Al-An'âm [6]: 142.
2. Air yang menghidupkan hewan dan tumbuh-tumbuhan antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 31, QS. An-Naml [27]: 64.
3. Binatang ternak antara lain di dalam QS. Al-Hajj [22]: 28 dan 34.
4. Istri dan anak-anak, di dalam QS. An-Nahl [16]: 72.
5. Hamba sahaya, di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 28.

Pendapat para ulama berbeda tentang apa yang dimaksud dengan rezeki. Fakhruddin Ar-Razi berpendapat, bahwa rezeki adalah bagian. Seseorang punya bagiannya sendiri yang bukan menjadi bagian orang lain. Ia membantah pendapat sebagian orang yang mengatakan, bahwa rezeki adalah segala sesuatu yang bisa dimakan dan digunakan. Karena Allah menyuruh kita untuk menafkahkan rezeki (QS. Al-Baqarah [2]: 3), kalau rezeki adalah sesuatu yang bisa dimakan, itu tentu tidak mungkin dinafkahkan. Dia juga membantah pendapat yang mengatakan bahwa rezeki adalah sesuatu yang dimiliki. Manusia bermohon, "Ya Allah berilah aku anak yang saleh, istri yang saleh." Anak dan istri bukan milik. Demikian juga binatang; bagi binatang ada rezeki tetapi mereka tidak memunyai milik.

Para ulama dari aliran *Ahlus-Sunnah wal-Jamâ'ah* berpendapat, bahwa rezeki adalah segala sesuatu yang bermanfaat, baik halal maupun haram, karena kalau ditilik dari segi kebahasaan kata *ar-rizq* ( الرِّزْق ) berarti 'bagian'. Siapa yang menggunakannya dengan haram maka jadilah bagiannya itu haram. Alasan berikutnya adalah firman Allah pada QS. Hûd [11]: 6, *Wa mâ min dâbbatin fil-ardhi illâ 'alallâhi rizquhâ* ( وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا = dan tidak ada satu binatang melata pun di bumi melainkan Allahlah yang memberi rezekinya).

Sebaliknya, aliran Mu'tazilah mengatakan, bahwa yang haram tidak disebut rezeki, karena kepemilikannya tidak sah. Allah tidak memberi rezeki yang haram. Yang diberikan Allah hanya rezeki yang halal. Mereka mengemukakan argumentasi berdasarkan firman Allah di dalam

QS. Al-Baqarah [2]: 3, *Wa mimmâ razaqnâhum yunfiqûn* ( وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ = dan menafkahkan sebagian rezeki yang telah Kami anugerahkan kepada mereka). Secara implisit ayat ini mengandung pujian bagi yang menafkahkan rezeki yang diberikan Allah. Kalau sekiranya yang haram disebut juga rezeki, konsekuensinya menafkahkan yang haram juga berhak mendapat pujian. Yang demikian itu tidak benar sama sekali. Alasan kedua, kalau yang haram adalah rezeki, boleh-boleh saja seseorang merampas dan kemudian menafkahkan rampasan itu. Akan tetapi, hal itu tentulah ditolak. Ini menunjukkan bahwa yang haram bukanlah rezeki. Alasan ketiga berupa firman Allah swt.,

قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ

*(Qul ara'aitum mâ anzalallâhu lakum min rizqin faja'altum minhu harâman wa halâlan qul âllâhu adzina lakum am 'alâllâhi taftarûn).*

*Katakanlah, "Terangkanlah kepadaku tentang rezeki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan [sebagiannya] halal". Katakanlah, "Apakah Allah telah memberikan izin kepadamu [tentang ini] atau kamu mengada-adakan saja terhadap Allah?").*

Ayat ini menjelaskan bahwa yang mengharamkan rezeki Allah si pelaku mengada-ada terhadap Allah. Demikian itu menunjukkan bahwa yang haram tidak dinamai rezeki. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## RU'B ( رُعْب )

Kata *ru'b* berasal dari kata kerja *ra'aba – yar'abu* ( رَعَبَ – يَرْعَبُ ). Bentuk *mashdar*-nya adalah *ra'ban* dan *ru'ban* ( رَعْبًا ، رُعْبًا ). Kata *ru'b* itu pada mulanya berarti 'penuh'. Menurut fungsinya, kata kerja *ra'aba – yar'abu* dapat ditempatkan sebagai kata kerja intransitif dan dapat pula transitif, yang berarti 'penuh' atau 'memenuhi'. Selain itu, kata tersebut digunakan untuk maksud lain, yaitu dalam pengertian 'rasa takut', sehingga di dalam bentuk intransitif, kata kerja itu berarti 'takut' dan di dalam bentuk transitif berarti 'menakuti', semakna dengan kata kerja *khâfa – yakhâfu* ( خَافَ – يَخَافُ ) dan *khawwafa – yukhawwifu* ( خَوَّفَ – يُخَوِّفُ ). Kata *ru'b* ( رُعْب ) berarti 'gentar karena diliputi rasa takut' atau 'rasa takut yang merasuk ke dalam hati'.

Di dalam Al-Qur'an kata *ru'b* disebut sebanyak lima kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 151, QS. Al-Anfâl [8]: 12, QS. Al-Kahfi [18]: 18, QS. Al-Ahzâb [33]: 26, dan QS. Al-Hasyr [59]: 2. QS. Âli 'Imrân [3]: 151 menyebutkan;

سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ بِمَآ أَشْرَكُوا۟ بِٱللَّهِ

*(Sanulqî fi qulûbil-ladzîna kafarû ar-ru'b bi mâ asyrakû billâh)*

*"Kami akan memasukkan rasa takut ke dalam hati orang-orang kafir itu karena mereka mempersekutukan Allah."*

Pesan yang termuat di dalam ayat tersebut sama dengan pesan yang terdapat dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12, yang berbunyi *"Sa'ulqî fi qulûbil-ladzîna kafarû ar-ru'b"* ( سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ = Akan Aku jatuhkan perasaan takut ke dalam hati orang-orang kafir itu). Kata *ru'b* pada ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya rasa takut dan gentar pada orang-orang kafir karena mereka mempersekutukan Tuhan.

Menurut para mufasir, ayat ini memberi kabar gembira dan membesarkan hati orang-orang yang berjihad agar tidak khawatir dalam menghadapi orang-orang kafir. Allah akan menimpakan rasa takut ke dalam jiwa orang-orang kafir itu untuk memenangkan orang-orang Muslim.

Timbul perbedaan penafsiran, apakah janji Allah itu dikhususkan di dalam peristiwa Uhud saja, ataukah berlaku umum. Ada yang berpendapat bahwa janji itu tidak dikhususkan pada peristiwa Uhud saja, tetapi kebanyakan mufasir berpendapat bahwa hal itu dikhususkan pada peristiwa Uhud saja.

Di antara mufasir yang menyatakan bahwa janji Allah itu hanya terjadi pada peristiwa Uhud adalah Ar-Razi. Ia menyebutkan dua pendapat. **Pertama**, orang-orang kafir pada mulanya berhasil mengalahkan orang-orang Muslim, tetapi tanpa diketahui sebab-sebabnya, tiba-tiba mereka merasa takut dan lari tunggang-langgang. Dikisahkan bahwa, karena rasa

takut itu, Abu Sufyan melarikan diri ke gunung. **Kedua**, menyatakan bahwa ketika orang-orang kafir itu menuju Mekah setelah berhasil mengalahkan lawan, di antara mereka mengatakan, "Kami telah membunuh banyak orang Muslim, tetapi kami tinggalkan mereka begitu saja; padahal, kami dapat melakukan sesuatu terhadap mereka. Mengapa kita tidak mendapatkan apa-apa? Kalau begitu, marilah kita kembali dan kita habisi saja seluruhnya!" Pendapat tersebut mendapat persetujuan bulat dari rombongan kafir itu, tetapi pada saat itulah Allah menurunkan rasa takut di hati mereka.

Al-Qurthubi berpendapat seperti pendapat kedua di atas. Ia mengutip pendapat As-Suddi dan lainnya yang menyatakan bahwa ketika Abu Sufyan dan orang-orang musyrik yang terlibat dalam Perang Uhud itu di dalam perjalanan pulang menuju Mekah, tiba-tiba di tengah perjalanan timbul penyesalan. Beberapa di antara mereka berkata, "Alangkah bodoh kita semua ini. Kita telah membunuh mereka sampai tak tersisa, kecuali mereka yang berhasil meloloskan diri dan kita biarkan mereka. Marilah kita kembali lagi dan kita habisi mereka!" Maka, setelah mereka bertekad bulat untuk kembali, Allah memasukkan rasa takut ke dalam hati mereka sehingga mereka mengurungkan niat itu.

Ibnu Katsir di dalam tafsirnya mencantumkan sebuah riwayat Al-'Aufi mengenai QS. Âli 'Imrân [3]: 151 tersebut, Ibnu Abbas berkata bahwa Allah menurunkan perasaan takut ke dalam hati Abu Sufyan, maka ia segera kembali ke Mekah. Rasulullah bersabda, "Abu Sufyan merasa berkecil hati menghadapi kalian. Ia pulang dan Allah telah menurunkan rasa takut ke dalam hatinya."

Adapun pendapat yang menyatakan bahwa janji tersebut tidak hanya khusus pada peristiwa Uhud, tampaknya merujuk sabda Rasulullah bahwa munculnya perasaan gentar di hati lawan itu merupakan salah satu keutamaan yang dikaruniakan Allah kepadanya. Diriwayatkan oleh Jabir bin Abdillah bahwa Rasulullah bersabda,

أُعْطِيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطِهِنَّ أَحَدًا مِنَ الأَنْبِيَاءِ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيْرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُوْرًا وَ أُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَ أُعْطِيْتُ الشَّفَاعَةَ وَ كَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَ بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً

*(U'thîtu khamsan lam yu'thihinna ahadan minal-anbiyâ' qablî, nushirtu bir-ra'b masîrah syahr wa ju'ilat lîl-ardh masjidan wa thahûran wa uhillat lî al-ghanâ'im wa u'thîtusy-syafâ'ah wa kânan-nabiyyu yub'atsu ilâ qaumihî khâshshah wa bu'itstu ilan-nâsi 'âmmah).*
*"Aku diberi lima keutamaan yang tidak diberikan Allah kepada seorang pun di antara para nabi sebelumku, yaitu aku ditolong dengan munculnya rasa gentar (di hati lawan) sejauh perjalanan sebulan, bumi dijadikan masjid dan suci untukku, dihalalkan pampasan bagiku, aku diberi syafaat, dan jika seorang nabi diutus khusus untuk kaumnya saja maka aku diutus untuk seluruh umat manusia."* (HR. Bukhari dan Muslim).

Jelaslah bahwa hadits yang menyatakan adanya pertolongan Allah berupa timbulnya rasa takut di hati lawan, di dalam kalimat *nushirtu bir-ra'b* ( نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ ) di atas berlaku umum dan tidak berlaku khusus untuk kasus Uhud saja.

Demikian halnya yang tersebut di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 2 bahwa Allah menimbulkan rasa takut di dalam hati orang-orang kafir, yakni kaum Yahudi dari Bani Nadhir, setelah mereka merusak perjanjian damai dengan Nabi yang telah disepakati bersama. Al-Qurthubi menyebutkan bahwa pemuka kaum itu yang bernama Ka'ab bin Al-Asyraf terbunuh di tangan Muhammad bin Maslamah, Abu Na'ilah (saudara sepersusuan Ka'ab), 'Abbad bin Bisyr, Al-Haris bin Aus, dan Abu Abbas bin Jabir. Karena itulah mereka menjadi gentar dan takut.

Yang tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18, mengisahkan keadaan *ashhâbul kahf*, berbunyi:

وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ۚ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ ۚ لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا

*(Wa tahsabuhum aiqâzhan wa hum ruqûd wa*

*nuqallibuhum dzâtal-yamîn wa dzâtasy-syimâl wa kalbuhum bâsithun dzirâ'aihi bil-washîd lau iththala'ta 'alaihim lawallaita minhum firâran wa lamuli'ta minhum ru'bâ).*

*"Dan kamu mengira bahwa mereka di dalam keadaan bangun berjaga; padahal, mereka itu tidur. Kami balik-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri, sementara anjing mereka mengujurkan kedua tangannya di muka pintu gua itu. Jika kamu menyaksikan mereka, pasti kamu akan berpaling dari mereka sambil melarikan diri dan pastilah hatimu dipenuhi rasa takut terhadap mereka itu"*

Ada pendapat bahwa mata mereka tetap terbuka meskipun mereka dalam keadaan tidur, sehingga orang yang melihat mengira mereka dalam keadaan terjaga. Mereka dikira tidak tidur karena sering membalikkan tubuh seperti halnya orang yang sedang berbaring. Menurut Ibnu Abbas, Allah membolak-balikkan mereka itu agar tubuh mereka tidak termakan tanah.

Pada ayat-ayat di atas, yakni QS. Ali 'Imrân [3]: 151, QS. Al-Anfâl [8]: 12, QS. Al-Ahzâb [33]: 26, dan QS. Al-Hasyr [59]: 2, kata *ru'b* selalu dikaitkan dengan kata kerja *ulqî, nulqî,* dan *qadzafa* serta kata keterangan *fî qulûb,* yaitu bahwa rasa takut dan gentar itu dimasukkan oleh Allah ke dalam hati mereka, yang menurut Ar-Razi, karena hati merupakan "komandan" bagi jiwa seseorang. Ayat-ayat di atas berbeda dengan yang tersebut dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18, yang bercerita tentang *ashhâbul kahf* itu; kata *ru'b* pada ayat tersebut tidak didahului dengan kata kerja dan keterangan *fî qulûb* seperti ayat-ayat lain yang disebutkan. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## RÛH ( رُوْح )

Kata *rûh* merupakan salah satu kata turunan dari akar kata *ra', waw,* dan *ha'*. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja masa lampau, *râha* ( رَاحَ ). Kata kerja tersebut memunyai bentuk kata kerja masa kini (*fi'l mudhâri'*) dan *mashdar*. Perbedaan bentuk *mudhâri'* dan *mashdar* itu berakibat pada perbedaan makna.

Perbedaan bentuk itu, **pertama**, *râha – yarûhu – rawâhan* ( رَاحَ – يَرُوْحُ – رَوَاحًا ) yang berarti 'pergi pada waktu petang', digunakan di dalam QS. Sabâ' [34]: 12. **Kedua**, *râha – yarûhu – rauhan* ( رَاحَ – يَرُوْحُ – رَوْحًا ) dan *râha – yarâhu – rîhan* ( رَاحَ – يَرَاحُ – رِيْحًا ) yang jika diikuti subjek *al-yaum* ( اَلْيَوْمُ = hari) berarti bahwa 'pada hari itu banyak berembus angin'. **Ketiga**, *râha – yarâhu – râhatan* ( رَاحَ – يَرَاحُ – رَاحَةً ) yang berarti 'berbau harum', dan dari bentuk ini diperoleh kata *raihân* ( رَيْحَان ) yang berarti 'tumbuh-tumbuhan yang berbau harum', seperti tersebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12. Juga, *râha – yarîhu – raihan* ( رَاحَ – يَرِيْحُ – رَيْحًا ) yang berarti 'berbau' atau 'diketahui baunya', dan dari bentuk ini didapat kata *ar-rîh* ( الرِّيْح ) yang berarti 'bau', seperti tersebut di dalam QS. Yûsuf [12]: 94.

Menurut Al-Ashfahani, *rûh* merupakan nama induk dari *nafs* (jiwa). Artinya, *nafs* merupakan bagian dari *rûh,* atau *nafs* merupakan *species* dan *rûh* adalah *genus.* Di dalam pengertian umum, kata *rûh* berarti unsur yang dengannya dapat terjadi hidup, gerak, usaha mencari yang baik dan menghindari bahaya. Di dalam bahasa Inggris kata tersebut diartikan *'spirit',* dan di dalam bahasa Indonesia diartikan 'roh' dan 'semangat'. Bentuk jamaknya adalah *arwâh* ( أَرْوَاح ).

Muhammad Ismail Ibrahim di dalam *Mu'jam* juga menempatkan kata *rûh* sebagai kata turunan dari kata *râha* ( رَاحَ ). Menurutnya, *rûh* adalah unsur yang menjadikan *nafs* (jiwa) dapat hidup. Artinya, ia merupakan salah satu kelengkapan makhluk berjiwa. Selain itu, kata tersebut dapat berarti 'wahyu' dan 'malaikat'. Kata *rûh* di dalam bentuk gendernya dapat digunakan untuk *mudzakkar* (maskulin) atau *mu'annats* (feminin). Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab,* menyebutkan bahwa *rûh* bermakna *nafs* (jiwa), dan ia mengutip pendapat Abu Bakr bin Al-Anbari bahwa *rûh* dan *nafs* itu satu, hanya saja *rûh* adalah *mudzakkar,* sedangkan *nafs* adalah *mu'annats.* Menurutnya, *rûh* adalah sesuatu yang memungkinkan jiwa hidup. Abu As-Su'ud di dalam tafsirnya juga berpendapat demikian, yaitu *rûh* adalah pengatur tubuh dan pangkal hidup manusia.

Di dalam Al-Qur'an, kata *rûh* mengandung

banyak pengertian. Di antaranya adalah roh ciptaan Allah yang ditiupkan ke dalam tubuh manusia; ada yang berarti 'wahyu'; oleh karena itu, Al-Qur'an dapat juga disebut *rûh*. Ada pula yang berarti 'malaikat'.

Kata *rûh* di dalam Al-Qur'an disebutkan 21 kali. Empat di antaranya dalam kata majemuk *rûhul-qudus* ( رُوْحُ الْقُدُسِ ); satu kali dalam kata *ar-rûhul-amîn* ( الرُّوْحُ الأَمِيْنُ ); dan dengan kata *rûh* selebihnya sebanyak 16 kali.

Pengertian kata *rûh* yang terdapat di dalam Al-Qur'an harus dipahami sesuai dengan konteksnya, atau sebagaimana dijelaskan oleh ayat. Banyak ayat yang menyebutkan bahwa pada dasarnya *rûh* yang ada pada manusia adalah *rûh* ciptaan Allah yang ditiupkan, misalnya dalam QS. Al-Hijr [15]: 29, QS. As-Sajadah [32]: 9, dan QS. Shâd [38]: 72.

kata *rûh* yang berarti wahyu terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 2, *Yunazzilul-malâ'ikata bir-ruh min amrih* ( يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ = Dia [Allah] menurunkan malaikat dengan membawa *rûh* dari sisi-Nya), yakni bahwa *rûh* yang dibawa oleh para malaikat itu adalah wahyu dari Allah, yang dijelaskan dengan kata *min amrih*. Menurut Al-Qurthubi, wahyu dinamakan *rûh* karena dengan itu manusia dapat hidup dan bangkit dari kekafiran, sebagaimana badan hidup dengan nyawa.

Kata *rûh* yang berarti 'malaikat Jibril', seperti tersebut di dalam QS. Al-Qadr [97]: 4, *Tanazzalul-malâ'ikatu war-rûhu fîhâ bi-idzni rabbihim* ( تَنَزَّلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم = Pada malam [*al-qadr*] itu para malaikat dan Jibril turun dengan izin Tuhannya).

Selain itu, beberapa ayat menyebutkan bahwa *rûh* yang dimaksud di dalam Al-Qur'an berasal dari sisi-Nya, yang dijelaskan dengan kata *minhu* ( وَرُوحٌ مِّنْهُ ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 171 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22; dengan kata *min amrihi* ( رُوْحٌ مِنْ أَمْرِهِ ) di dalam QS. An-Nahl [16]: 2 dan QS. Ghâfir [40]: 15; dengan kata *min amrinâ* ( رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 52; dengan kata *min amri rabbî* ( رُوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 85; serta disebutkan dengan *dhamîr* kepemilikan (posesif) untuk orang pertama tunggal, *min rûhî* ( مِنْ رُوْحِي ) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 29 dan QS. Shâd [38]: 72; orang pertama jamak, *min rûhinâ* ( مِنْ رُوْحِنَا ) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 91 dan At-Tahrîm [66]: 12; dan orang ketiga tunggal, *min rûhihi* ( مِنْ رُوْحِهِ ) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 9.

Adapun ayat-ayat yang menyebutkan kata *rûhul-qudus* adalah QS. Al-Baqarah [2]: 87 dan 253, QS. Al-Mâ'idah [5]: 110, dan QS. An-Nahl [16]: 102, serta *ar-rûhul-amîn* di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 193.

*Rûhul-qudus* oleh kebanyakan mufasir diartikan sebagai Jibril. Namun, sebagian lainnya menyatakan bahwa *rûhul-qudus* adalah roh suci yang diberikan Allah kepada Nabi Isa untuk meneguhkannya, sebagaimana tersebut di dalam tiga ayat (QS. Al-Baqarah [2]: 87 dan 253, QS. Al-Mâ'idah [5]: 110) dengan kata *ayyadnâhu* ( أَيَّدْنَاهُ ) dan *ayyadtuka* ( أَيَّدْتُكَ ). Meskipun demikian, mereka tidak membatasi roh suci itu khusus untuk Nabi Isa, tetapi juga untuk nabi-nabi lain, bahkan untuk orang-orang beriman. Ibnu Taimiyah menandaskan pendapat demikian ini dengan mengutip sebuah doa Nabi yang diucapkan untuk Hasan bin Tsâbit, sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah, *"Allâhumma ayyidhu bi rûhil-qudus"* ( اللّٰهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ =Ya Allah, teguhkanlah ia dengan roh suci).

Selain itu, di dalam penjelasannya mengenai *rûhul-qudus* di dalam QS. An-Nahl [16]: 102, tampaknya Ibnu Taimiyah memahami kata tersebut sebagai Jibril, dan sama dengan kata *ar-rûhul-amîn* berarti 'roh yang terpercaya' di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 193 dan 194, yang dijelaskan dengan membawakan QS. Al-Baqarah [2]: 97. Akan tetapi, pendapat lain menyatakan bahwa *rûhul-qudus* yang tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 110 itu justru bukan Jibril, melainkan mukjizat. Konteksnya berkait dengan pembicaraan bahwa dengan *rûh* itu Nabi Isa dapat berbicara dengan bayi, membuat burung hidup dari tanah liat, menyembuhkan orang sakit, serta menghidupkan

orang yang telah mati.

Abdullah Yusuf Ali menjelaskan bahwa *rûẖul-qudus* (roh suci, *the holy spirit*) di dalam Islam bukanlah "oknum ketiga di dalam Trinitas" sebagaimana keyakinan Kristiani, melainkan malaikat Jibril yang senantiasa melayani dan melindungi Nabi Isa dari tipu muslihat musuh-musuhnya. Tidak ada satu pun ayat Al-Qur'an yang menyatakan peringkat tersendiri kepada Nabi Isa melebihi nabi-nabi lain, meskipun beliau memunyai keistimewaan tersendiri di antara utusan-utusan Allah.

Meskipun demikian, untuk mengetahui hakikat *rûẖ*, ada rambu-rambu yang patut dipahami bahwa ia berada pada wilayah urusan Tuhan, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 85, *Wa yas'alûnaka 'anir-rûẖ, qulir-rûẖu min amri rabbî* ( وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى = Mereka bertanya kepadamu [Muhammad] mengenai roh. Katakanlah bahwa roh itu termasuk urusan Tuhanku).

Mengenai ayat di atas, beberapa mufasir dalam uraiannya mengemukakan bahwa ada riwayat yang menyebutkan latar belakangnya. Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, dan lainnya, bahwa ada sekelompok orang Yahudi bertanya tentang *rûẖ* yang ada di dalam tubuh manusia. Riwayat lain menyebutkan bahwa orang-orang Yahudi meminta orang-orang kafir Quraisy untuk menanyakan tiga hal kepada Nabi Muhammad, yakni tentang *ashẖâbul kahf, Dzulqarnain,* dan *rûẖ*. Menurut mereka, jika dua dari pertanyaan itu dijawab dan satu tidak dijawab, itu berarti ia adalah seorang nabi. Nabi tahu bahwa pertanyaan tersebut bukan untuk memperoleh pengetahuan, melainkan timbul karena kecongkakan mereka kepada Nabi. Jika pertanyaan itu dijawab, akan bertambah kesombongan mereka sehingga beliau tetap tidak memberi jawaban, kecuali setelah mendapat informasi wahyu yang menjelaskan tentang *ashẖâbul kahf* dan *Dzul Qarnain,* sehingga turun wahyu yang tersebut pada QS. Al-Isrâ' [17]: 85 itu.

Mengenai *rûẖ* itu, riwayat lain menyebutkan bahwa yang ditanyakan itu adalah apakah *rûẖ* itu diciptakan sebagai sesuatu yang *muẖdats* (baru) atau tidak. Maka, jawaban yang diberikan adalah sebagaimana dinyatakan oleh wahyu. Di dalam uraian Ath-Thabarsi dan Ar-Razi, kata *ar-rûẖ* pada jawaban yang berbunyi, *Ar-rûẖu min amri rabbî* ( ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ) dapat berarti 'roh yang ada pada tubuh manusia', sebagaimana pendapat Ibnu Abbas dan lainnya. Kata itu dapat juga berarti 'Jibril', sebagaimana pendapat Al-Hasan dan Qatadah. Selain itu, dapat juga berarti 'malaikat', sebagaimana riwayat Ali. Pengertian lain dari kata tersebut adalah 'Nabi Isa' yang juga dinamai *ar-rûẖ*.

Kemungkinan lain, bahwa yang dimaksud dengan *rûẖ* itu adalah 'Al-Qur'an'. Orang-orang musyrik menanyakan bagaimana malaikat menyampaikan Al-Qur'an itu kepada Nabi Muhammad dan bagaimana pula ia dapat menjadi mukjizat. Maka jawaban tersebut menjelaskan bahwa yang mengetahui persoalan-persoalan tersebut hanya Allah.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

## RUẖAMÂ' ( رُحَمَـاءُ )

Kata *ruẖamâ'* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yakni pada QS. Al-Fatẖ [48]: 29. Ayat tersebut berbunyi,

مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ

بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا

*(Muẖammadun rasûlullâhi wal ladzîna âmanû asyiddâ'u 'alal kuffâri ruẖamâ'u bainahum tarâhum rukka'an sujjadan yabtaghûna fadhlan minallâhi wa ridhwânâ). "Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka, kamu lihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya."*

Kata *ruẖamâ'* berasal dari kata kerja *raẖima* ( رَحِمَ ) dan merupakan bentuk jamak dari *raẖîm* ( رَحِيْم ). Adapun kata *raẖîm* di dalam Al-Qur'an, selain terdapat pada setiap *basmalah* (pembuka pada setiap surah), disebut 96 kali; 95 di antaranya menunjukkan sifat Allah yang merupakan

salah satu dari *al-asmâ'ul-husnâ* ( اَلْأَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ). Pada QS. At-Taubah [9]: 128, kata *rahîm* ( رَحِيْم ) disifatkan kepada Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, kata *rahîm* tersebut dapat juga digunakan sebagai sifat kepada selain Allah.

Sebagai bentuk jamak dari kata *rahîm*, *ruhamâ'* diartikan sebagai *mutahâbbûn* ( مُتَحَابُّوْن = saling mencintai), *mutarâhimûn* ( مُتَرَاحِمُوْن = saling menyayangi), *muta'âthifûn* ( مُتَعَاطِفُوْن = saling melindungi, saling mengasihi), *kal-jasadil-wâhîd* ( كَالْجَسَدِ الْوَاحِد = bagaikan satu tubuh), *yuhibbu ahaduhum li akhîhi mâ yuhibbu li nafsih* ( يُحِبُّ أَحَدُهُمْ لِأَخِيْهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِه = mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri). Nabi saw. telah menanamkan rasa persaudaraan dan kasih sayang kepada para sahabat beliau dan menjadi keharusan bagi setiap orang Mukmin mengamalkan dan mengembangkannya.

Hasan Al-Basri mengemukakan bahwa sosok yang memiliki sifat *ruhamâ'* di antara para sahabat Nabi diwakili oleh Utsman bin Affan. Ia menguraikan QS. Al-Fâth [48]: 29 bahwa yang dimaksud dengan *wal-ladzîna ma'ahû* ( وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ ) adalah Abu Bakar, *asyiddâ' 'alal-kuffâr* ( أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ ) adalah Umar, *ruhamâ' bainahum* ( رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ) adalah Ustman, *tarâhum rukka'an sujjadan* ( تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا ) adalah Ali, dan *yabtaghûna fadhlan minallâhi wa ridhwânâ* ( يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا ) adalah Thalhah, Zubair, Abdur-Rahman Sa'ad, Sa'id, dan Abu Ubaidah. Uraian Hasan Al-Basri ini, menurut Muhammad Abdur-Rahim di dalam kitabnya *Tafsîr Al-Hasan Al-Bashrî: Jam'un wa Tautsîqun wa Dirâsat*, membutuhkan penjelasan lebih lanjut karena tidak ada dalil yang menguatkan, lebih-lebih lagi dari segi bahasa tidak mendukung penafsiran tersebut. Namun, Abus-Su'ud menjelaskan bahwa penggunaan kata *ruhamâ'* sebagai jamak dari kata *rahîm* itu lebih ditekankan pada keyakinan agama yang sama dari orang-orang yang saling mengasihi dan menyayangi. ❖ *Mujahid* ❖

## RUHBÂN ( رُهْبَان )

Kata ini terdiri dari huruf *ra – ha – ba* ( ب – ه – ر ). Kata yang berasal dari akar huruf ini menunjukkan dua pengertian, pertama menunjukkan 'ketakutan' dan kedua menunjukkan 'hal yang halus dan yang tersembunyi'. Yang pertama menjadi *ar-rihbah* ( الرِّهْبَة ) yang berarti 'penyembahan', sedangkan yang kedua menjadi *ar-rahb* ( الرَّهْب ) yang berarti 'penyendirian'. Menurut Al-Qurthubi, kata *ar-ruhbân* ( الرُّهْبَان ) jamak dari *ar-râhib* ( الرَّاهِب ) yang diambil dari kata *ar-ruhbah* ( الرُّهْبَة ). Oleh karena itu, Al-Qurthubi memberi arti *ruhbân* ( رُهْبَان ) dengan 'pendeta Nasrani', karena ada kaitan dengan penyembahan, sedangkan ulama lain memahami dengan arti pertama yaitu 'pengikut Nasrani yang melakukan penyendirian'.

Kata ini dengan berbagai tambahannya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 12 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 40, QS. Al-Mâ'idah [5]: 82, QS. At-Taubah [9]: 31, QS. At-Taubah [9]: 34, QS. Al-Hadîd [57]: 27, QS. Al-A'raf [7]: 116 dan 154, QS. An-Nahl [16]: 51, QS. Al-Qashash [28]: 32, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 90, dan QS. Al-Anfâl [8]: 60.

Para ulama dalam memahami kata *ruhbân* ( رُهْبَان ) paling tidak terdapat dua pengertian, yaitu 'ulama (pendeta) Nasrani' dan lainnya 'pengikut Nasrani'. Yang memahami sebagai 'ulama (pendeta) Nasrani' adalah antara lain Al-Qurthubi. Menurut Al-Qurthubi kata *ar-ruhbân* ( الرُّهْبَان ) jamak dari *ar-râhib* ( الرَّاهِب ) yang diambil dari kata *ar-ruhbah* ( الرُّهْبَة ) sebagaimana dijelaskan di atas adalah orang-orang yang takut dan murni niatnya untuk Allah bukan untuk manusia, sehingga menjadikan waktu, aktivitas, dan sikapnya untuk Allah semata. Oleh karena itu, mereka disebut oleh Al-Qurthubi sebagai mujtahid Nasrani dalam bidang ibadah. Di sisi lain Ibnu Katsir memahami kata *ruhbân* ( رُهْبَان ) adalah 'pengikut-pengikut Nasrani', sedang 'ulama (pendeta) Nasrani' disebut dengan *qissîsîn* ( قِسِّيْسِيْن ) sebagaimana disebut dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 82. Selanjutnya, ia membedakannya dengan perkataan *al-ahbâr* ( الْأَحْبَار ) yang dipahami sebagai ulama Yahudi sebagaimana pada QS. At-Taubah [9 ]: 31 dan 34 di atas.

Adapun kata *rahbâniyyah* ( رَهْبَانِيَّة ) pada QS. Al-Hadîd [57]: 27 di atas, dipahami oleh Wahbah Az-Zuhaili dengan perbuatan menjauhkan diri dari manusia untuk beribadah dengan terus-menerus tinggal di gunung atau lainnya, menolak kelezatan makanan dan minuman serta nikmat perkawinan. Perbuatan tersebut untuk membedakan antara pengikut Nabi Isa as. yang benar dengan orang-orang Yahudi yang menentang Nabi Isa as. yang menjalankan kerahiban yang mereka buat sendiri, tidak disyariatkan Allah swt. Untuk itu, Az-Zuhaili menganggap perbuatan mereka itu sebenarnya tidak menjaga syariat Allah swt., karena mereka justru mempersempit dan membuat kerusakan terhadapnya.

Oleh karena itu, kerahiban semacam itu ditolak oleh Islam, karena dua hal :

1. Membuat syariat baru dalam agama Allah yang tidak diperintahkan.
2. Melakukan suatu pendekatan kepada Allah dengan cara yang tidak dibenarkan oleh Islam. ❖ *Abdullah Alhamid* ❖

## RUJ'Â ( رُجْعَى )

Kata *ruj'â* ( رُجْعَى ) terambil dari kata *raja'a – yarji'u* ( رَجَعَ – يَرْجِعُ ), berakar dari huruf *râ'*, *jîm*, dan *'ain*, yang berarti 'kembali'. Kata *ruj'â* ( رُجْعَى ) ditemukan hanya sekali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. Al-'Alaq [96]: 8, *Inna ilâ rabbikar-ruj'â* ( إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ = Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah kembali[mu]).

Abu Hayyan (w. 745 H.) dan Abu As-Su'ud (w. 591 H.) memahami kata *ruj'â* ( رُجْعَى ) sebagai 'kembali kepada Allah swt. setelah kematian dengan jalan dibangkitkan untuk mempertanggungjawabkan segala amal yang telah dilakukan dalam kehidupan dunia ini'. Pemahaman kedua mufasir ini berbeda dengan pemahaman Ar-Razi ketika menafsirkan ayat di atas; ia menyatakan, "Manusia yang berlaku sewenang-wenang tersebut akan dikembalikan oleh Allah swt. kepada keadaan kekurangan, kemiskinan, dan kematian sebagaimana sebelumnya Dia meningkatkan manusia tersebut dari kekurangan menuju kesempurnaan".

Syekh Muhammad Abduh [1849-1905 M.) menulis pendapatnya menyangkut ayat di atas bahwa, "Kembali hanya kepada Allah semata, bukan kepada selain-Nya; Dialah yang memilikimu (hai manusia) dan memiliki apa yang Engkau miliki; Dialah yang mencabut rohmu sehingga Engkau meninggalkan kehidupan dunia ini menuju satu kehidupan ketika selubung keangkuhanmu dan Engkau sendiri akan tampak dalam keadaan kehinadinaan".

Dalam kaitan itu, Sayyid Quthub di dalam tafsirnya, *Fî Zhilâlil Qur'ân*, memahami ayat, *Inna ilâ rabbikar-ruj'â* ( إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ) lebih luas lagi dengan menyatakan, "Ayat ini meletakkan salah satu kaidah atau dasar pengertian iman, yaitu kaidah 'kembali kepada Allah'. Kembali kepada-Nya dalam segala sesuatu, segala urusan, segala niat dan gerak. Tiada tempat kembali kecuali kepada-Nya; dan kepada-Nyalah kembali orang yang saleh dan yang fasik, yang taat dan yang durhaka, yang benar dan yang salah, yang baik dan yang buruk, yang kaya dan yang miskin. Kepada-Nya kembali yang berlaku sewenang-wenang akibat anggapannya bahwa ia mampu. Sesungguhnya kepada Allahlah kembali segala urusan. Dari pada-Nya sumber kejadian dan kepada-Nya segala kesudahan".

Berdasarkan pendapat para mufasir tersebut, maka dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *ruj'â* ( رُجْعَى ) adalah kembali kepada Allah dan dibangkitkan pada hari kemudian untuk mempertanggungjawabkan segala perbuatan di dunia ini, bukan dalam pengertian luas sebagaimana dikemukakan oleh Sayyid Quthub dan Ar-Razi.

Memahami kata *ruj'â* ( رُجْعَى ) dalam arti 'kembali kepada Allah setelah kematian', lebih diperkuat lagi apabila dicermati kebiasaan Al-Qur'an menguraikan masalah-masalah hari kemudian. Banyak cara yang ditempuh Al-Qur'an ketika menguraikan masalah tersebut serta pembuktian yang digunakannya, namun seperti yang diamati oleh Al-Biqa'i [809-885 H.) bahwa kebiasaan Al-Qur'an adalah tidak menguraikan masalah kebangkitan—kembali

kepada Allah setelah kematian—kecuali menetapkan dua sifat Tuhan, yaitu *qudrat* (kekuasaan)-Nya atas segala sesuatu dan pengetahuan-Nya yang mencakup hal-hal yang bersifat global dan atau mendetail.

M. Quraish Shihab menegaskan, perlu digarisbawahi bahwa cakupan kata *ruj'â* ( رُجْعَى ) yang sedemikian luas seperti yang dikemukakan oleh Sayyid Quthub, bukannya tidak beralasan, melainkan memiliki dasar Qur'ani. Banyak ayat Al-Qur'an yang menerangkan bahwa "segala urusan (persoalan) kembali hanya kepada Allah". Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 210 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 109, *Wa ilâl-lâhi turja'ul umur* ( وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ = Dan hanya kepada Allah dikembalikan segala urusan).

Kajian berikutnya adalah, kepada siapa ditujukan ayat, *Inna ilâ rabbikar-ruj'â* ( إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰ ). Dalam hal ini, kita cenderung memilih pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini ditujukan sejak semula dan secara tersurat kepada Nabi Muhammad saw., bukan dalam bentuk *iltifât* ( اِلْتِفَات ), yakni pengalihan redaksi dari persona ketiga kepada persona kedua. Kecenderungan tersebut didasari oleh alasan bahwa baik ayat-ayat sebelumnya maupun ayat-ayat sesudahnya secara jelas ditujukan kepada beliau. Demikian M. Quraish Shihab.

Alasan lain dikemukakan oleh Abdul Karim Al-Khatib bahwa Al-Qur'an tidak menghadapi secara langsung, *face to face,* para pengingkar hari kebangkitan kecuali dalam kondisi yang bersangkutan mengingkarinya secara tegas. Selain dari keadaan tersebut, Al-Qur'an menyampaikan tuntutan atau kecaman-kecaman secara tidak langsung. Jadi, ayat di atas tidak ditujukan secara langsung kepada manusia yang berlaku sewenang-wenang, tetapi ditujukan kepada Nabi Muhammad saw., walaupun secara tersirat menjangkau seluruh manusia.

Dengan demikian, kata *ruj'â* ( رُجْعَى ) yang dipahami sebagai 'kembali kepada Allah dan dibangkitkan pada hari kemudian' merupakan salah satu pokok ajaran Islam yang hampir selalu diuraikan oleh Al-Qur'an berkaitan dengan keimanan kepada Allah swt. Hal ini disebabkan oleh keimanan kepada Allah baru dapat membuahkan hasil yang baik bila dibarengi oleh keyakinan tentang adanya hari kebangkitan. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## RUJÛM ( رُجُوْم )

Kata *rujûm* adalah bentuk plural dari *rajm* ( رَجْم ), artinya adalah 'sesuatu yang dipakai melempar'. Dari akar kata *ra', jim,* dan *mim* ini juga terbentuk kata benda *rajmah* ( رَجْمَة ) dan *rujmah* ( رُجْمَة ) yang berarti 'batu kuburan', atau 'kuburan' itu sendiri; bentuk pluralnya adalah *rujam* ( رُجَم ) dan *rijâm* ( رِجَام ).

Adapun kata kerjanya adalah *rajama – yarjumu* ( رَجَمَ – يَرْجُمُ ) yang berarti 'melempar'. Selain itu, juga berarti 'meletakkan dan memberi batu pada kuburan'.

Menurut Ar-Razi, kata yang berakar *ra, jim,* dan *mim* secara etimologis memunyai arti yang sama dengan kata *ar-ramy* ( اَلرَّمْي ), yaitu 'melemparkan benda yang bersifat fisik', seperti melemparkan batu, atau berarti pula 'melemparkan sesuatu berupa kata-kata atau ucapan', seperti melemparkan tuduhan, sangkaan, ejekan, dan makian. Di samping itu, ia juga berarti 'mengusir atau melaknat'. Adapun menurut Muqatil bin Sulaiman, di dalam Al-Qur'an semua kata kerja yang berasal dari *ra, jim,* dan *mim* memunyai arti 'membunuh', kecuali dalam QS. Maryam [19]: 46 berarti 'mencaci'.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar kata *ra, jim,* dan *mim* disebut sebanyak 14 kali. Di antaranya dengan menggunakan kata *rujûm* ( رُجُوم ), yang berarti 'melemparkan', terdapat di dalam QS. Al-Mulk [67]: 5 yang berbunyi, *Wa ja'alnâhâ rujûman lisy-syayâthîn* ( وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ = Dan Kami menjadikan meteor itu sebagai alat pelempar bagi setan-setan). Ini pendapat sebagian besar ahli tafsir. Namun, ada ahli tafsir yang mengartikan *rujûm* tersebut dengan 'ramalan' sehingga artinya "Dan Kami menjadikan bintang-bintang itu menjadi 'alat

untuk meramal' bagi setan-setan manusia", yaitu tukang-tukang ramal.

Selain itu, kata tersebut juga berarti 'membunuh seseorang dengan memakai batu', atau 'melemparkan batu kepada seseorang sampai mati'. Kata yang berarti 'membunuh' ini semuanya berbentuk kata kerja, kecuali satu yang berbentuk kata benda objek (*ism maf'ûl; passive participle*). Yang berarti 'membunuh' dengan menggunakan kata kerja, antara lain terdapat dalam QS. Hûd [11]: 91, yang menceritakan kaum Nabi Syu'aib yang mengancamnya. Demikian pula terdapat di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 20. Di samping itu, yang berarti 'membunuh' ini terdapat pula dalam QS. Yâsîn [36]: 18 tentang ancaman orang-orang kafir terhadap para rasul yang diingkarinya; dan dalam QS. Al-Kahfi [18]: 20 mengenai peringatan para *Ashâbul Kahfi* kepada teman mereka yang lain. Adapun yang berbentuk kata benda objek (*ism maf'ûl*), hanya disebut sekali, yaitu dalam QS. Asy-Syû'râ [26]: 116 tentang ancaman terhadap Nuh dari kaumnya. Jadi, di dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari akar kata *ra', jim,* dan *mim* dengan arti 'membunuh' atau 'dibunuh' terdapat sebanyak 4 kali; tiga kali dalam bentuk kata kerja, dan satu kali dalam bentuk kata benda objek.

Di samping itu, kata yang berakar pada *ra', jim,* dan *mim* juga memunyai arti 'mencaci' dan 'memaki', sebagaimana di dalam QS. Maryam [19]: 46 mengenai ancaman ayah Ibrahim kepada Ibrahim, *La'in lam tantahi la-arjumannaka wahjurnî maliyyâ* ( لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا = Jika kamu tidak berhenti, maka aku pasti mencacimu; dan tinggalkanlah aku dalam waktu yang lama). Yang berarti 'mencaci' ini hanya disebut satu kali dalam QS. Maryam [19]: 46 itu.

Demikian pula, kata tersebut memunyai arti 'menduga-duga' atau 'meramal'. Ini dapat ditemui satu kali, yaitu dalam QS. Al-Kahfi [18]: 22, *Wa yaqûlûna khamsatun sadisuhum kalbuhum rajman bil-ghaib* ( وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ = Dan mereka berkata, "[Jumlah mereka] adalah lima orang dan enam dengan anjing mereka", sebagai dugaan atau ramalan kepada masalah yang ghaib).

Kata yang berasal dari akar *ra, jim,* dan *mim* berarti pula 'terkutuk' atau 'dijauhkan dari segala kebaikan', seperti dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 36, *Wa innî u'îdzuhâ bika wa dzurriyyatahâ minasy-syaithânir-rajîm* ( وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ = Dan aku mohon perlindungan untuk Maryam dan keturunannya kepada-Mu dari setan yang terkutuk). Kata *rajîm* ( رَجِيم ) ini merupakan kata sifat berbentuk *mubâlaghah* (hiperbol) dengan arti pasif (*ism maf ûl; passive participle*). Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata *rajîm* yang terulang 6 kali, semuanya dikaitkan dengan setan. Ayat-ayat lainnya yang mengandung kata *rujûm* ialah QS.Al-Hijr [15]: 17 dan 34, QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Shâd [38]: 77, dan QS. At-Takwîr [81]: 25. ❖ *Abd. A'la* ❖

## RÂKI'ÛN ( رَاكِعُون )

Kata *râki'ûn* ( رَاكِعُوْن ) adalah bentuk jamak (*plural*) dari kata *râki'* ( رَاكِع ), *ism fâ'il* (kata pelaku) dari kata *raka'a* ( رَكَعَ ) yang terbentuk dari huruf *râ* ( ر ) – *kâf* ( ك ) – *'ain* ( ع ). Bentuk *mashdar*-nya adalah *rukû'* ( رُكُوْع ). Menurut bahasa, kata ini berarti 'membungkuk', 'tunduk dan merendah diri'. Di dalam Al-Qur'an, *râki'ûn* ( رَاكِعُوْن ) dan semua kata yang seasal dengannya ditemukan 13 kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 43, QS. Âli 'Imrân [3]: 43, QS. Al-Mâ'idah [5]: 55, QS. At-Taubah [9]: 112, QS. Al-Hajj [22]: 26 dan 77, QS. Shâd [38]: 24, QS. Al-Fath [48]: 29, serta QS. Al-Mursalât [77]: 48, dalam bentuk : *yarka'ûn* ( يَرْكَعُوْنَ ) , *irka'û* (اِرْكَعُوْا), *irka'î* ( اِرْكَعِي ), *râki'an* ( رَاكِعًا ), *ar-râki'ûn* ( الرَّاكِعُوْنَ ), *ar-râki'în* ( الرَّاكِعِيْنَ ), *ar-rukka'* ( الرُّكَّعُ ), *rukka'an* ( رُكَّعًا ).

Di dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan dengan beberapa pengertian sesuai dengan konteksnya. Dalam QS. At-Taubah [9]: 112 kata ini berarti 'rukuk' yang dimaklumi sebagai bagian dari shalat, yaitu membungkuk sampai tulang punggung sama rata dengan leher, serta meletakkan dua tapak tangan pada dua lutut; di dalam keadaan demikian, seseorang diam sejenak. Inilah yang disebut rukuk sebagai istilah *syara'*. Dengan demikian, kata *ar-râki'ûn* ( الرَّاكِعُوْنَ )

di dalam ayat ini berarti 'orang-orang yang melakukan rukuk'.

Pada QS. Al-Mursalât [77]: 48 kata *irka'û* muncul dengan arti 'shalat'. Ayat ini ditujukan kepada kaum musyrik. Menurut Muqatil, ayat ini turun kepada Bani Tsaqif yang enggan melaksanakan shalat. Ia menerangkan, bahwa Nabi saw. berkata kepada mereka, "Masuk Islamlah kamu!" Seraya memerintahkan mereka untuk shalat. Mereka menjawab, "Kami tidak akan membungkuk karena yang demikian adalah aib bagi kami." Nabi saw. berkata, "Tidak ada kebaikan dalam agama yang di dalamnya tidak ada rukuk dan tidak ada sujud." Menurut Qatadah, ini (perintah) di dunia. Karena itu, ayat ini menjadi dalil atas dihukumnya orang-orang kafir akibat meninggalkan kewajiban yang bersifat *furû'* ( فُرُوْع = rincian syariat, seperti shalat). Menurut Ibnu Al-Arabi, ayat ini adalah dalil atas wajibnya rukuk dan kedudukannya sebagai salah satu rukun shalat. Ijma' ulama pun berpendapat demikian. Sejalan dengan itu, ayat ini diartikan sebagai berikut: *"Dan jika dikatakan kepada mereka (kaum musyrik), 'Shalatlah kamu!' mereka tidak shalat."* Menurut sebagian mufasir, kata *ar-râki'în* ( الرَّاكِعِيْن ) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 43 dan QS. Âli Imrân [3]: 43 juga berarti 'shalat'.

Adapun alasan penggunaan kata ini dalam pengertian 'shalat', sebagian mufasir melihat rukuk sebagai kekhususan shalat kaum Muslim dan tidak ada pada shalat orang Yahudi. Menurut versi lain, penggunaan kata ini dalam pengertian 'shalat' karena rukuklah yang paling berat bagi orang-orang di zaman Jahiliah.

Kata *rukka'* ( رُكَّع ) dan *sujjad* ( سُجَّد ) yang merupakan bentuk jamak *taktsîr* dari *râki'* ( رَاكِع ) dan *sâjid* ( سَاجِد ) disambungkan tanpa kata penghubung pada QS. Al-Fath [48]: 29,

تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا

*(Tara hum rukka'an sujjadan yabtaghûna fadhlan minallâhi wa ridhwânâ).*

*"Kamu lihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya."*

Kata *rukka'* berarti 'orang-orang yang rukuk' dan *sujjad* 'orang-orang yang sujud'. Penggabungan kedua kata ini tanpa kata penghubung, baik dalam bentuk *nakirah* (tanpa artikel *al-*), seperti dalam ayat QS. Al-Fath [48]: 29 ini maupun di dalam bentuk *ma'rifah* (disertai artikel *al-*), seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125 dan QS. Al-Hajj [22]: 26, menunjukkan banyaknya shalat yang mereka lakukan. Rukuk dan sujud disebut secara khusus untuk menggambarkan shalat karena dalam keduanyalah seseorang paling dekat kepada Allah swt. atau karena keduanya merupakan rukun yang paling jelas menggambarkan bentuk dan rupa shalat. Hal demikian tentunya lebih mengesankan bagi pendengar atau pembacanya.

Dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 55, kata *râki'ûn* berarti 'tunduk'. Oleh karena itu, *wa hum râki'ûn* ( وَهُمْ رَاكِعُوْن ) diterjemahkan sebagai 'seraya mereka tunduk (kepada Allah)'. Maksudnya, mereka tunduk kepada perintah-Nya dengan jiwa yang bersih, bukan karena takut atau agar dilihat dan didengar orang. Di sini *rukû'* digunakan dengan pengertian psikis, bukan fisik.

Di samping pengertian-pengertian di atas, kata *râki'an* di dalam Al-Qur'an dapat pula berarti 'sujud', seperti akhir ayat QS. Shâd [38]: 24. Kadang-kadang *sujûd* juga diungkapkan dengan kata *rukû'*. Menurut Ibn Al-Arabi, tidak ada perbedaan di kalangan ulama bahwa maksud rukuk di sini adalah sujud. Dengan demikian, ayat *wa kharra râki'an wa anâb* ( وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَاب ) berarti 'dan ia (Daud as.) menyungkur sujud dan bertaubat'. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

## RUQÛD ( رُقُوْد )

Kata *ruqûd* ( رُقُوْد ) adalah bentuk jamak dari *râqid* ( رَاقِد ). Kata *râqid* sendiri adalah *ism fâ'il* yang terambil dari akar kata yang terdiri dari tiga huruf, yaitu *râ – qâf – dâl* yang menunjuk pada arti 'tidur'. Al-Laits membedakan tidur yang dilakukan pada siang hari dengan tidur pada malam hari yang menggunakan kata ini. Tidur di siang hari dikatakan *ruqâd* ( رُقَاد = tidur siang), sedangkan tidur pada malam hari dikatakan *ruqûd* ( رُقُوْد = tidur malam). Namun, menurut Al-Azhari, bagi orang Arab kedua kata tersebut

sama, yaitu menunjuk pada arti 'tidur' baik pada malam hari maupun pada siang hari. Dari makna 'tidur' tersebut kemudian berkembang pemakaiannya sehingga dapat juga dipakai dengan arti tenang atau reda seperti *raqadal harru* ( رَقَدَ الْحَرُّ = panas telah mereda) atau arti *kasada* ( كَسَدَ = sepi), seperti *raqadas sûq* ( رَقَدَ السُّوقُ = pasar jadi sepi). Sebaliknya, jika ber-*wazan irqadda* ( اِرْقَدَّ ) dan dikaitkan dengan kata *al-'aduww* ( الْعَدُوُّ ) maka diartikan *asra'a* ( أَسْرَعَ = cepat dan sigap) dan seterusnya.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua macam, yaitu bentuk *ruqûd* ( رُقُوْدٌ ) yang ditemukan pada satu tempat, yaitu dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18 dan bentuk *marqad* ( مَرْقَد ) yang juga ditemukan pada satu tempat, yaitu dalam QS.Yâsîn [36]: 52.

Penggunaan kata *ruqûd* ( رُقُوْدٌ ) dalam QS. Al-Kahfi tersebut terkait dengan kisah *ashhâbul kahf* yang tidur dalam waktu yang lama bahkan sampai ratusan tahun karena masa antara raja—ketika pemuda-pemuda itu bersama anjingnya mengasingkan diri ke gua tersebut lalu tidur—dengan raja ketika dia bangun, berselang beberapa abad tanpa disadari oleh mereka sebelum salah seorang di antara mereka pergi membeli makanan dan ternyata uang yang dipakainya itu sudah tidak berlaku lagi. Namun, dalam kisah tersebut Allah tidak menyebutkan berapa lama mereka tidur. Dalam ayat tersebut hanya digambarkan mengenai keadaan mereka tidur; disebutkan bahwa, "Sekiranya kalian melihatnya, pasti kalian mengira bahwa mereka terjaga dan tidak tidur karena keadaannya seperti orang yang tidak tidur dengan selalu bergerak-gerak ke kiri dan ke kanan, sedangkan anjingnya membentangkan dirinya menutupi mulut gua tersebut." Kemudian, disebutkan bahwa, "Sekiranya kalian melihatnya, pasti kalian akan berpaling darinya dan lari meninggalkannya karena perasaan takut melihat keadaannya yang mengerikan." Ini memberi gambaran mengapa mereka tidak diganggu oleh manusia yang mungkin melewati tempat tersebut selama mereka tidur dan memberikan gambaran bagaimana tubuh mereka tidak termakan oleh tanah karena selalu bergerak-gerak. Abu Hurairah mengatakan bahwa mereka membalikkan tubuhnya dua kali setiap tahun. Ada juga yang mengatakan sekali dalam setahun. Adapun Mujahid mengatakan, sekali dalam setiap tujuh tahun dan ada lagi yang mengatakan itu hanya terjadi pada sembilan tahun terakhir, sedangkan 300 tahun sebelumnya mereka tidak pernah membalikkan badannya. Pendapat ini mengatakan bahwa lamanya mereka tertidur adalah 309 tahun. Namun, terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, yang jelas peristiwa tersebut menunjukkan bahwa Allah dapat dengan mudah membangkitkan semua manusia di hari kemudian setelah meninggal dunia dalam waktu yang lama. Peristiwa tersebut—menurut sebuah riwayat—membuat raja pada waktu itu bersama sebagian rakyatnya percaya bahwa manusia akan dibangkitkan ruh dan jasadnya, bukan ruhnya saja tanpa jasad sebagaimana keyakinan mereka sebelumnya.

Penggunaan kata *marqad* ( مَرْقَد ) pada QS. Yâsîn [36]: 52 terkait dengan pernyataan orang-orang kafir ketika dibangkitkan dari kuburnya lalu berkata, "Alangkah celakanya, siapakah yang membangkitkan kami dari tempat tidur (kubur) kami?".

Kebangkitan orang-orang kafir dari kubur mereka digambarkan seolah-olah bangun dari tidur. Itu tidak berarti bahwa di alam kubur mereka tidak disiksa, tetapi itu menunjukkan betapa dahsyatnya siksaan akhirat itu sehingga seolah-olah siksaan kubur itu tidak ada artinya lagi. Namun, ada juga yang menafsirkan bahwa beberapa saat sebelum mereka dibangkitkan, mereka memang tidur dan hukumannya terhenti, sehingga ketika mereka dibangkitkan timbul ungkapan penyesalan itu. Pendapat ini dikemukaan oleh Ubay bin Ka'ab, Mujahid, Al-Hasan, dan Qatadah. Selanjutnya, Mujahid menjelaskan bahwa masa tersebut adalah masa di antara dua tiupan sangkakala.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SÂ'AH ( ساعة )

Di dalam bahasa Arab, kata *sâ'ah* secara umum berarti 'jam', 'waktu', atau 'jangka waktu tertentu'. Di dalam Al-Qur'an kata *sâ'ah* terulang sebanyak 48 kali. Delapan di antaranya dinyatakan di dalam bentuk *nakirah* ( ساعة = tanpa kata sandang *al*-), termasuk satu kali sebagai *mudhâf* pada kata majemuk (*idhâfah*), dan empat puluh kali dalam bentuk *ma'rifah* ( السّاعة ).

Kata tersebut dapat menunjukkan periode waktu tertentu, atau bagian dari waktu—dapat lebih kecil dari satuan hari, jam, menit, atau bahkan detik—yang selalu dinyatakan dalam bentuk *nakirah* (indefinitif, yakni: ساعة ). Kata *sâ'ah* yang menunjukkan pengertian demikian, antara lain seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 45, *"Dan ingatlah pada hari Allah mengumpulkan mereka, (sementara mereka merasa) seakan-akan mereka itu tidak tinggal (di dunia) kecuali hanya sesaat (sâ'atan, sebentar saja) pada siang hari"*. Demikian juga di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 35, *"Pada hari mereka menyaksikan (azab) yang diancamkan itu, seakan-akan mereka merasa tidak tinggal (di dunia) kecuali hanya sesaat (sâ'atan, sebentar saja) pada siang hari"*.

Selain itu, ia juga memunyai makna khusus yang berarti Hari Kiamat atau saat terjadinya kehidupan akhirat yang menggantikan kehidupan dunia. Untuk pengertian ini di dalam Al-Qur'an selalu dinyatakan dalam bentuk *ma'rifah* (definitif), seperti firman Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 187, *"Mereka bertanya kepadamu tentang* as-sâ'ah *(Hari Kiamat), kapankah terjadinya. Katakanlah: sesungguhnya pengetahuan tentang Hari Kiamat itu ada pada sisi Tuhanku"*. Demikian juga di dalam QS. Luqmân [31]: 34 dinyatakan bahwa pengetahuan tentang Hari Kiamat itu hanya ada pada Allah.

Hari Kiamat dinyatakan dengan kata *as-sâ'ah*, menurut beberapa mufassir, untuk menggambarkan betapa cepat proses penghitungan amal dan perjalanan waktu pada hari tersebut, yang hanya berlangsung dalam sekejap. Selain itu, Hari Kiamat juga terjadi secara tiba-tiba ( بَغتة ), tidak ada yang mengetahui, kecuali Allah. (QS. Al-A'râf [7]: 187).

Selain kata *as-sâ'ah*, banyak nama yang diberikan untuk menyebut kehidupan sesudah kehidupan dunia ini, sebagaimana disebut di dalam Al-Qur'an, antara lain: [1] *Al-Qiyâmah* ( القيامة ), [2] *Al-Âkhirah* ( الآخرة ) sebagai kebalikan dari kehidupan dunia yang disebut *Al-Ûlâ* ( الأولى ) pada QS. Adh-Dhuhâ [93]: 4), [3] *Al-Qâri'ah* ( القارعة ), [4] *Al-Wâqi'ah* ( الواقعة ), [5] *Al-Ghâsyiyah* ( الغاشية ), [6] *Al-Hâqqah* ( الحاقّة ), [7] *Ash-Shâkhkhah* ( الصّاخّة ), [8] *Al-Mî'âd* ( الميعاد ), [9] *Yaumd-Dîn* ( يوم الدّين ), [10] *Yaumul-Ba'ts* ( يوم البعث ), [11] *Yaumul-Hasyrah* ( يوم الحسرة ), [12] *Yaumul-Hisâb* ( يوم الحساب ), [13] *Yaumul-Jazâ'* ( يوم الجزاء ), [14] *Yaumul-Fashl* ( يوم الفصل ), [15] *Yaumut-Talâq* ( يوم التلاق ), [16] *Yaumul-Jam'* ( يوم الجمع ), [17] *Yaumul-Wa'îd* ( يوم الوعيد ), [18] *Yaumut-Taghâbun* ( يوم التغابن ), dan [19] *Ath-Thâmmatul-Kubrâ* ( الطّامّة الكبرى ).

Masing-masing dari nama-nama itu sesuai dengan penyebutan spesifikasi atau sifat dan keadaan yang terjadi, seperti ia disebut sebagai *As-Sâ'ah* karena dikaitkan dengan kejadian

berakhirnya kehidupan dunia ini yang berlangsung sekejap dan tiba-tiba sehingga tidak ada seorang pun yang sempat membuat rencana atau melakukan apa pun jika saat itu telah tiba, dan tidak dapat dimintakan penundaan atau pun dimintakan penyegeraan terjadinya. Sebagaimana ia disebut *Yaumud-dîn,* karena pada hari itu Allah memberikan balasan kepada manusia atas perbuatan-perbuatannya.

Sebagian ulama membedakan *as-sâ'ah* dalam pengertian Hari Kiamat itu menjadi tiga macam, sebagaimana dikemukakan Al-Ashfahani, yakni *As-Sâ'ah Al-Kubrâ* (Kiamat Besar), *As-Sâ'ah Al-Wusthâ* (Kiamat Sedang), dan *As-Sâ'ah Ash-Shughrâ* (Kiamat Kecil).

Kiamat Besar adalah berakhirnya seluruh kehidupan dunia, yang dilanjutkan dengan masa dibangkitkannya seluruh manusia untuk dimintai pertanggungjawaban atas segala perbuatan selama hidupnya di dunia. *As-sâ'ah* macam inilah antara lain yang disinggung oleh Rasulullah di dalam salah satu sabdanya: *"As-Sâ'ah tidak terjadi kecuali jika muncul kejahatan dan kekejian, pemutusan hubungan kekeluargaan, buruknya hubungan bertetangga, dan jika pengkhianat diberi amanat dan orang (yang dulunya) jujur sekarang berkhianat"* [Musnad Ahmad, 2: 162]. Hadits tersebut mengisyaratkan bahwa jika kekejian telah merajalela dan nilai-nilai kemanusiaan yang universal telah dikesampingkan dan dilanggar, maka itu sebagai tanda akan terjadi Kiamat Besar.

Adapun "Kiamat Sedang" adalah masa habisnya kehidupan suatu generasi, seperti berakhirnya generasi Sabahat dengan tidak adanya seorang pun sahabat Nabi yang masih hidup. Yang dimaksud Sahabat (menurut definisi yang masyhur, sebagaimana dikemukakan oleh Al-'Asqalani di dalam *Al-Ishâbah fi Tamyîzish-Shahâbah* adalah orang yang pernah bertemu dengan Nabi dan beriman serta meninggal di dalam keadaan beragama Islam.

"Kiamat Kecil" adalah berakhirnya kehidupan atau datangnya kematian orang perorang di antara individu-individu masyarakat, seperti sabda Rasulullah *"Jika engkau meninggal berarti kiamatmu telah tiba".* Dengan kata lain, kematian setiap orang merupakan kiamat baginya.

Selain pembagian di atas, sebagian ulama lain membagi kiamat itu hanya menjadi dua macam saja tanpa memasukkan *As-Sâ'atul-Wusthâ* (Kiamat Sedang). Bagi yang berpendapat demikian dan membagi kiamat itu menjadi dua macam saja, maka keadaan sebagaimana tersebut di dalam Kiamat Sedang itu dimasukkan sebagai keadaan yang ada pada *As-Sâ'ah Ash-Shughrâ,* karena kehancuran alam secara menyeluruh belum terjadi. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## SÂ'IBAH ( سَائِبَة )

Kata *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) adalah bentuk *ism fâ'il* yang berasal dari akar kata *sîn – yâ – bâ,* menunjuk pada arti 'berlalunya atau perginya sesuatu'. Dari situ dipakai untuk menyatakan 'air mengalir', 'ular berjalan', 'binatang dibiarkan/dilepaskan pergi ke mana saja dia kehendaki'. Kemudian, dipakai juga untuk menyatakan 'pemberian' karena diumpamakan sebagai sesuatu yang mengalir sebab ia hanya diperoleh dengan mudah, bukan karena hasil kerja keras, laksana air mengalir dengan mudah. Begitu pula harta yang terpendam (harta Karun) dan barang tambang disebut *suyûb* ( سُيُوب ) karena merupakan pemberian Allah kepada orang yang menemukannya.

Kemudian, kata *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) dipakai untuk menunjuk pada dua arti. **Pertama,** 'budak yang dimerdekakan secara *sâ'ibah* ( سَائِبَة ), yaitu bila seseorang memerdekakan budaknya dan berkata 'kamu adalah *sâ'ibah* ( سَائِبَة )'. Budak yang dimerdekakan secara demikian tidak dapat lagi diwarisi oleh tuannya sekiranya budak tersebut meninggal dan tidak ada ahli waris lain. **Kedua,** 'unta yang dibebaskan secara *sâ'ibah* ( سَائِبَة )', yaitu melepaskan unta berkeliaran semaunya karena tujuan tertentu'. Biasanya bila seseorang selamat dari perjalanan jauh atau sembuh dari suatu penyakit atau diselamatkan oleh seekor binatang dari suatu kesulitan atau peperangan, dia berkata, "Unta saya ini adalah *sâ'ibah* ( سَائِبَة )".

Artinya dilepaskan tanpa dipakai lagi mengangkut barang, tidak dikendarai, serta tidak dihalangi merumput dan minum air. Di dalam kitab *Ash-Shihâh* ( الصِّحَاح ) dikatakan *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) adalah unta yang dilepas pada masa Jahiliyah untuk sebuah nazar dan semacamnya; ada juga yang mengatakan bahwa *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) adalah induk dari unta *bahîrah* ( بَحِيْرَة ). Jika seekor unta telah melahirkan sepuluh ekor anak dan semuanya betina maka unta itu dilepas, tidak boleh dikendarai, dan tidak boleh diminum susunya kecuali oleh anaknya sendiri atau oleh tamu hingga unta itu mati. Jika telah mati, unta itu boleh dimakan baik oleh laki-laki maupun oleh perempuan dan unta itulah yang dinamai *sâ'ibah* ( سَائِبَة ). Kemudian, anaknya yang terakhir itu disebut *bahîrah* ( بَحِيْرَة ) yang ditandai dengan merobek daun telinganya dan kedudukannya disamakan dengan induknya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) disebutkan satu kali yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 103, "Allah sekali-kali tidak pernah mensyariatkan adanya *bahîrah* ( بَحِيْرَة ), *sâ'ibah* ( سَائِبَة ), *washîlah* ( وَصِيْلَة ), dan *hâm* ( حَام ). Akan tetapi, orang-orang kafir membuat kedustaan kepada Allah, dan kebanyakan mereka tidak mengerti".

Para mufasir memberikan penafsiran berbeda-beda terhadap kata *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) yang tidak terlepas dari pengertian di atas dengan sedikit perbedaan. Ar-Razi mengemukakan empat pendapat mengenai *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) di dalam ayat tersebut.

**Pertama**, dikemukakan oleh Abu Ubaidah, yaitu apabila seseorang sakit, datang dari sebuah perjalanan, bernazar, atau mensyukuri suatu nikmat, dia melepaskan seekor unta dan menyamakan hukumnya dengan unta *bahîrah* ( بَحِيْرَة ).

**Kedua**, dikemukakan oleh Al-Farra', jika seekor unta betina telah melahirkan 10 anak dan semuanya betina, dia melepaskan unta itu, tidak boleh ditunggangi, tidak boleh dipekerjakan, dan tidak boleh diminum susunya kecuali oleh anaknya atau oleh tamu.

**Ketiga**, dikemukakan oleh Ibnu Abbas, *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) adalah unta yang dilepaskan (dipersembahkan) untuk berhala, yaitu seorang mempersembahkan miliknya dengan menyerahkannya/membawanya kepada pelayan-pelayan yang mengurus berhala-berhala mereka, lalu mereka mengambil susu unta tersebut untuk diminum oleh para musafir.

**Keempat**, *sâ'ibah* ( سَائِبَة ) adalah budak yang dimerdekakan tanpa *walâ'* ( وَلَاء ) dan hak waris dari orang yang memerdekakannya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SÂ'IGH ( سَائِغ )

Kata *sâ'igh* ( سَائِغ ) adalah *ism fâ'il* dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – wauw – ghain* yang menunjukkan arti 'mudah' dan 'berlalu'. Asal kata tersebut khusus dipakai untuk kelancaran atau berlalunya sesuatu pada kerongkongan, seumpama makanan dan minuman yang mudah ditelan dapat dikatakan *syarâbun sâ'ighun* ( شَرَابٌ سَائِغٌ = minuman yang mudah/enak ditelan), *tha'âmun aswagh* ( طَعَامٌ أَسْوَغُ = makanan yang mudah/enak dimakan). Sesuatu yang memudahkan masuk benda yang tersangkut dikerongkongan disebut *siwâgh* ( سِوَاغ ) seumpama dikatakan *al-mâ'u siwâghul-ghushash* ( الْمَاءُ سِوَاغُ الْغُصَص = air itu pelancar benda yang tersangkut di tenggorokan). Selanjutnya kata tersebut mengalami perkembangan makna yaitu digunakan dalam arti 'membolehkan' seumpama dikatakan *ana sawwaghtuhû lahû* ( أَنَا سَوَّغْتُهُ لَهُ = saya mengizinkannya). Demikian juga, digunakan di dalam arti 'dua saudara kembar' atau 'dua orang bersaudara yang lahir secara berurutan, tanpa ada yang mengantarai', bahkan terkadang menunjuk pada 'dua orang yang kelahirannya tidak ada yang mengantarai meskipun orang tersebut tidak bersaudara.'

Di dalam Al-Qur'an kata *sâ'igh* ( سَائِغ ) ditemukan pada dua tempat, satu kali berkedudukan *marfû'* sebagai sifat, yaitu pada QS. Fâthir [35]: 12, dan satu kali berkedudukan *manshûb* juga sebagai sifat, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 66. Selain bentuk tersebut, bentuk lain juga disebutkan satu kali yaitu bentuk *fi'l mudhâri'*,

*yusîgh* ( يُسِيْغُ ) dari *asâgha* ( أَسَاغَ ), terdapat pada QS. Ibrâhîm [14]: 17. Pada ketiga tempat tersebut semuanya berkaitan dengan masuknya sesuatu pada kerongkongan.

Kata *sâ'igh* ( سَائِغٌ ) pada QS. Fâthir [35]: 12 berbicara di dalam konteks segi kekuasaan Allah yang tercermin di alam. Di situ dikemukakan mengenai nikmat-nikmat Allah yang terdapat pada adanya dua jenis air, ada yang tawar, segar, *sâ'igh* ( سَائِغٌ = sedap diminum) dan ada pula yang asin yang juga memiliki fungsi untuk kelangsungan kehidupan di alam ini seperti menetralisir udara, serta manfaat-manfaat lain yang terkandung di dalam kedua jenis air itu yang dapat diperoleh oleh manusia.

Demikian juga kata *sâ'igh* ( سَائِغٌ) pada QS. An-Nahl [16]: 66, berbicara dalam konteks kekuasaan Allah yang terdapat pada proses terciptanya susu di perut binatang ternak yang bersih dari tahi dan nanah sehingga mudah ditelan oleh orang-orang yang meminumnya. Sedangkan kata *yusîghu* ( يُسِيْغُ ) yang terdapat pada QS. Ibrâhîm [14]: 17 berbicara dalam konteks siksaan api neraka Jahanam. Di situ digambarkan siksaan-siksaan yang diterima oleh penghuni neraka, di antaranya minuman yang terdiri atas nanah, meskipun dia tidak mau dan tidak suka meminumnya; namun, mereka tetap meminumnya karena dipaksa.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SÂ'IL ( سَائِل )

Kata *sâ'il* adalah bentuk *fâ'il* (menunjukkan pelaku) dari kata kerja *sa'ala – yas'alu – su'âlan wa mas'alatan* ( سَأَلَ – يَسْأَلُ – سُؤَالاً وَ مَسْأَلَةً ). Kata *sa'ala* ( سَأَلَ ) sendiri terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *sîn* ( سِين ), *hamzah* ( هَمْزَة ), dan *lâm* ( لاَم ), yang mengandung makna *'thalaba'* ( طَلَبَ = meminta), *'ista'thâ'* ( إِسْتَعْطَى = minta pemberian/ sedekah), atau *'istad'â'* ( إِسْتَدْعَى = memohon). Dari akar kata ini berkembang maknanya di dalam Al-Qur'an menjadi terkadang 'meminta sesuatu yang bersifat materi', 'meminta informasi' dan terkadang 'meminta materi dan atau informasi'.

Kata *sâ'il/as-sâ'il* ( سَائِل\السَّائِل ) disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19, QS. Al-Ma'ârij [70: 1 dan 25 (dua kali), serta QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10. Selain itu, ditemukan pula tiga kali di dalam bentuk jamaknya, kata *as-sâilîn* ( السَّائِلِيْن ), yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 177, QS. Yûsuf [12]: 7, dan QS. Fushshilat [41]: 10.

Untuk kata *as-sâ'il* ( السَّائِل ) yang terdapat pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19, digunakan di dalam makna yang menyangkut 'permintaan materi'. Redaksi dan konteks pembicaraan yang sama ditegaskan pula di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 25. Kedua ayat ini berbicara tentang harta dalam kaitannya dengan orang miskin. Dengan begitu, kata *as-sâ'il* di sini dipahami sebagai 'meminta sesuatu yang bersifat materi'.

Penggunaan kata *sâ'il* ( سَائِل ) yang termuat pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 1, adalah dalam makna yang menyangkut 'permintaan non-materi'. Ayat ini berbicara tentang kepastian datangnya azab Allah kepada orang-orang kafir.

Ayat keempat yang menggunakan kata *as-sâ'il* ( السَّائِل ) adalah QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10. Kata *as-sâ'il* di sini sifatnya umum, dapat merupakan permintaan materi dan dapat pula permintaan nonmateri atau informasi. Muhammad Abduh di dalam *Tafsîr Juz' 'Amma* menulis bahwa yang dimaksudkan dengan *as-sâ'il* ( السَّائِل ) adalah orang yang menginginkan pemahaman atau meminta informasi tentang sesuatu yang belum diketahuinya. Dia bukanlah orang yang meminta sedekah atau meminta materi, karena lafal ini di dalam Al-Qur'an bukan sebagai lambang orang fakir dan miskin. Di samping itu, Nabi saw. tidak pernah meminta-minta sama sekali. Az-Zamakhsyari memahami kata *as-sâ'il* di dalam ayat ini sebagai 'penuntut ilmu'. Sementara itu, Ath-Thabari menafsirkannya sebagai seseorang yang membutuhkan sesuatu, baik berupa informasi maupun materi. Setelah membandingkan pendapat ketiga mufasir ini, M. Quraish Shihab cenderung menguatkan pendapat terakhir. Alasannya, bukan saja karena Al-Qur'an menggunakan kata yang sama untuk makna yang umum—seperti

disinggung di atas—melainkan juga sebagaimana kaidah Ushul Fiqih yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i—yang diakui oleh para mufasir—yaitu, "Satu kata yang mengandung dua arti berbeda dan tidak saling bertentangan maka kedua arti tersebut dapat dihimpun bersama guna pemahaman arti kata tersebut".

Lebih jauh, ketika menafsirkan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10, pakar tafsir Al-Qur'an ini mengakui tidak memperoleh informasi dari Al-Qur'an tentang bentuk-bentuk hardikan yang terlarang terhadap seseorang yang meminta, namun dari pengalaman pribadi Nabi saw. ditemukan bahwa Al-Qur'an telah menegur beliau hanya karena bermuka masam serta berpaling ketika seorang buta bernama Abdullah ibnu Ummi Maktum datang kepada beliau untuk meminta pengajaran. Memang, kedatangannya ketika itu kurang tepat—paling tidak menurut ukuran kita—karena Nabi sedang mengadakan pertemuan dengan pemuka-pemuka Quraisy yang masih musyrik. Namun demikian, Al-Qur'an menegur sikap Nabi terhadap yang datang tersebut, bahkan hanya karena itu beliau telah dinilai sebagai "menghardik". Adapun bagi seseorang yang meminta sesuatu yang bersifat materi maka ia benar-benar adalah seorang yang sangat butuh, sehingga larangan "menghardik" tidak berlaku terhadap peminta-minta yang masih sanggup bekerja, atau yang mengemis karena malas dan menjadikan pekerjaan sehari-harinya sebagai pengemis. Mereka yang seperti itu perlu diarahkan serta dibimbing agar bekerja dan apabila mereka enggan maka menghardiknya dengan tujuan menginsafkan dari meminta atau mengemis merupakan sesuatu yang dapat dibenarkan.

Beralih untuk kata *as-sâ'ilîn* ( السَّائِلِيْنَ ), ternyata penggunaannya yang berulang tiga kali di dalam Al-Qur'an, juga mencakup makna 'meminta sesuatu yang bersifat materi' dan 'meminta sesuatu yang bersifat informasi'. Untuk makna 'meminta materi' dipahami dari QS. Al-Baqarah [2]: 177. Ayat ini berbicara tentang pokok-pokok kebajikan, salah satu di antaranya adalah menyerahkan atau memberikan harta kepada orang-orang tertentu, seperti *as-sa'ilîna* ( السَّائِلِيْنَ ). Melihat kata tersebut dikaitkan dengan harta maka dipahami dengan makna 'meminta sesuatu yang bersifat materi'.

Penggunaan kata *as-sâ'ilîna* ( السَّائِلِيْنَ ) untuk makna 'meminta informasi' ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 7 dan QS. Fushshilat [41]: 10. Ibnu Katsir menjelaskan—ayat yang pertama—bahwa di dalam kisah Nabi Yusuf as. bersaudara terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah, banyak ibarat dan penjelasan bagi orang yang bertanya atau ingin mengetahui. Karena itu, kisah Yusuf merupakan kisah aneh yang patut diketahui dan dikisahkan. Di sini, kata *as-sâ'ilîna* diartikan dengan 'orang-orang yang bertanya', yang tentu saja memerlukan jawaban. Menjawab pertanyaan-pertanyaan itulah yang sifatnya meminta informasi. Demikian pula dari ayat yang kedua, dipahami bahwa menjelaskan sebagai jawaban dari pertanyaan-pertanyaan adalah juga meminta sesuatu yang bersifat informasi.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *sâ'il* ( سَائِل ), *as-sâ'il* ( السَّائِل ), dan kata *as-sâ'ilîn* ( السَّائِلِيْنَ ) di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'meminta sesuatu yang bersifat materi', atau 'meminta sesuatu yang bersifat informasi,' atau 'meminta materi sekaligus informasi.'

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## SABA' ( سَبَأ )

Kata *saba'* di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yakni terdapat di dalam QS. An-Naml [27]: 22 dan QS. Sabâ' [34]: 15. Ibnu Faris, penulis kitab *Mu'jam Maqâyîsil Lughah,* mengartikan kata *sabaya* ( سَبَى )—sebagai akar dari kata *saba'* ( سَبَأ )—dengan 'jalan', 'mengupas', dan 'pergi' (terpisah). Meskipun kata *sabâ'* berasal dari akar kata *sabaya,* penggunaannya di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata yang menunjukkan kepada kata kerja.

*Saba'* adalah bapak bangsa Arab Yaman, dengan nama ini dinisbahkan juga sebagai nama suatu kabilah. Asal-usul bangsa Saba' diinformasikan oleh Nabi Muhammad saw. ketika

sahabat-sahabat beliau menanyakan tentang mereka. Sebuah riwayat menyebutkan bahwa pada masa Nabi saw. ada seorang sahabat yang bernama Furwat bin Masik Al-Ghutaifi ra. sedang berada di hadapan Nabi saw. lalu berkata bahwasanya kabilah Saba' adalah kaum yang mulia pada masa Jahiliyah, dan saya khawatir mereka akan menjadi murtad dari Islam, apakah saya akan memerangi mereka? Nabi saw. bersabda *"mâ umirtu fîhim bi syay' ba'du"* ( مَا أُمِرْتُ فِيهِمْ بِشَيْءٍ بَعْدُ = saya belum diperintahkan melakukan sesuatu terhadap mereka) maka turunlah ayat *"laqad kâna lisaba' fî maskanihim âyat ...* ( لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ = Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda [kekuasaan Tuhan] di tempat kediaman mereka ...). Lalu berkatalah seseorang kepada Nabi saw., wahai Rasulullah "Apakah Saba itu. Apakah sebuah kota atau dia seorang laki-laki atau seorang perempuan?" Maka Nabi saw. kembali bersabda: *"Bahkan seorang laki-laki yang memunyai sepuluh orang anak lelaki, enam orang di antaranya tinggal di Yaman, sedangkan empat yang lainnya menetap di Syam. Adapun orang-orang Yaman itu adalah Muzhij, Kandah, Azd, Asy'ariyyun, Anmar, serta Hamir, dan orang-orang Syam adalah Lakhm, Juzam, Ghusan, dan Amilat."*

Dalam sabda Nabi saw. yang lain dikatakan bahwa Saba' itu adalah seorang laki-laki dari bangsa Arab. Informasi ini dikutip oleh Ibnu Katsir dari seorang ahli sejarah yang bernama Abu Umar bin Abdul Barr di dalam karyanya disebutkan bahwa yang dimaksud dengan kata "Arab" dalam sabda Nabi saw. ini adalah *al-'Arabul 'Âribah* ( الْعَرَبُ الْعَارِبَة = bangsa Arab sebelum [kedatangan] *Al-Khalîl* [Nabi Ibrahim as.] dari keturunan Nabi Nuh as.). Namun, pendapat yang lain menyebutkan bahwa asal-usul orang-orang Saba itu dari keturunan Nabi Ismail, sebagaimana lebih lanjut Ibnu Katsir mengutip hadits dari kitab *Shahîh Al-Bukhârî* , disebutkan bahwa Nabi saw. pada suatu waktu berjalan di sekitar suatu kelompok yang mengadakan perlombaan memanah, maka Nabi saw. bersabda: "memanahlah hai anak cucu Ismail karena bapak kalian seorang pemanah). Maka, satu kabilah dari golongan Anshar—yakni golongan Anshar dari Aus dan Khazraj keturunan Ghassan dari Arab Yaman negeri Saba'—telah beriman. Mereka tinggal di Yatsrib setelah negeri Saba' hancur dilanda banjir, sedangkan sebagian yang lainnya tinggal di Syam.

Muhammad bin Ishaq, salah seorang ulama di bidang ilmu nasab dan sejarah, mengemukakan nama Saba' sebenarnya, yaitu Abdusy Syams bin Yasyjab bin Ya'rub bin Qahtan. Menurut Ibnu Ishaq, dia hartawan dan suka berderma, karena itu dinamai dengan *ar-râisy* ( الرَّائِش = orang yang menghimpun [harta]), dan dengan hartanya, dialah orang yang pertama kali menyembelih kambing di dalam peperangan lalu membagi-bagikannya kepada serdadunya. Adapun penamaannya dengan Saba'—sebagaimana arti harfiyah kata *saba'*—karena dialah orang Arab yang pertama kali pergi (mengasingkan diri) sehingga daerah yang disinggahi untuk hidup di situ dinisbahkan kepada namanya, negeri Saba'.

Menurut informasi Al-Qur'an di dalam QS. An-Naml [27]: 22, negeri Saba ditemukan oleh beberapa ekor burung hud-hud (sejenis burung pelatuk). Penemuannya tentang negeri Saba disampaikan kepada Nabi Sulaiman, sehingga mereka terlepas dari ancaman yang akan dijatuhkannya karena mereka tidak hadir dalam barisan pasukan yang siap akan diperiksa oleh Nabi Sulaiman.

Keadaan negeri Saba' itu diinformasikan lebih lanjut di dalam surah ini pada ayat selanjutnya, ayat 23 dan 24 dan ditafsirkan oleh Ibnu Katsir di dalam kitabnya *Tafsîr Ibn Katsîr* dan Ath-Thabarsi di dalam kitabnya *Majma'ul Bayân fî Tafsîril Qur'ân* bahwa negeri itu diperintah oleh seorang wanita, yaitu ratu Balqis binti Syarahil. Pada penggalan akhir ayat 24 QS. An-Naml, Al-Qur'an menyebutkan bahwa syaitan telah menjadikan mereka memandang indah perbuatan-perbuatan mereka, lalu menghalangi mereka dari jalan (Allah), sehingga mereka tidak mendapat petunjuk.

Namun, Ratu Balqis pada akhirnya me-

nyesali perbuatannya. Kini, ia telah memeluk agama Islam setelah sebelumnya terdapat kontak dan adu kekuatan (semacam perang urat saraf) dengan Nabi Sulaiman as. Informasi tentang adanya hubungan antara Nabi Sulaiman as. dengan Ratu Balqis dan masuknya ke dalam agama yang berserah diri (Islam) di bawah bimbingan *nabiyullâh alaihi as-salâm* itu dapat dilihat pada judul entri "Sulaiman" pada ensiklopedi ini.

Keadaan negeri Saba' yang diinformasikan di dalam QS. Sabâ' [34]: 15 disebut sebagai *baldah thayyibah wa rabb ghafûr* ( بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ = [negerimu] adalah sebuah negeri yang baik dan [Tuhan-mu] adalah Tuhan Yang Maha Pengampun). Ada dua hal yang menggambarkan terwujudnya negeri dengan julukan ini—sebagaimana disebutkan pada penggalan ayat sebelumnya—**pertama**, *jannatâni 'an yamîn wa syimâl* ( جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ = dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri). Ada beberapa penafsiran terhadap potongan ayat tersebut. Ada yang mengatakan bahwa di sebelah kanan dan di sebelah kiri negeri itu terdapat dua kebun. Ada pula pendapat yang menyebut bahwa bukan adanya dua kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri, tetapi yang dimaksud adalah bahwa negeri-negeri mereka dihubungkan dengan satu jalur/jalanan, maka apabila terdapat dua buah kebun di sebelah kanan dan kiri jalanan itu maka niscaya [dahan-dahan pohon kebun itu] akan saling bersinggungan satu sama lain.

**Kedua**, selain kenikmatan material yang digambarkan itu, negeri Saba' yang disebut oleh Al-Qur'an sebagai *baldah thayyibah wa rabb ghafûr* itu pernah diutuskan dua belas orang nabi, demikian menurut riwayat As-Suddi. Riwayat lain disampaikan oleh Muhammad bin Ishaq yang menerimanya dari Wahab bin Munabbih, ia berkata bahwa di negeri ini pernah diutus tiga belas orang nabi sebanyak kampung yang ada di wilayah itu. Peringatan yang disampaikan oleh para nabi itu antara lain seperti direkam oleh Al-Qur'an di dalam potongan ayat 15 Surah Sabâ'. Namun, pada akhirnya negeri ini hancur ditelan bencana banjir karena mengabaikan ajakan-ajakan para nabinya. Hal ini dijelaskan pada ayat selanjutnya dari QS. Sabâ' ini.

QS. Sabâ' adalah surah yang ketiga puluh empat di dalam mushaf dan terdiri atas 54 ayat, termasuk golongan surah-surah Makkiyah. Pokok-pokok isinya dalam soal keimanan mencakup ilmu Allah meliputi segala yang ada di langit dan di bumi; kebenaran adanya hari berbangkit dan hari pembalasan; Nabi Muhammad saw. adalah pemberi peringatan; pada Hari Kiamat, berhala-berhala itu tidak dapat memberi manfaat sedikit pun; kalau seseorang sesat, maka akibat kesesatannya itu menimpa dirinya sendiri, dan kalau ia menemui jalan yang benar adalah berkat petunjuk Allah. Surah ini juga memuat kisah-kisah antara lain kisah Nabi Daud as., kisah Nabi Sulaiman as., dan kisah kaum Saba'. ❖ *Mujahid* ❖

## SABÎL ( سَبِيْل )

Kata *sabîl* ( سَبِيْل ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu, *sîn – bâ – lâm*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut berkisar pada dua makna pokok, yaitu 'terlepasnya sesuatu dari atas ke bawah' dan 'terbentangnya sesuatu'. Contoh *asbaltus-sitra* ( أَسْبَلْتُ السِّتْرَ = saya mengulurkan tabir itu) atau *asbalatis-samâ'u mâ'ahâ /bimâ'ihâ* ( أَسْبَلَتِ السَّمَاءُ مَاءَهَا وَبِمَائِهَا = langit melepaskan airnya). Dari sini hujan yang lebat disebut *as-sabal* ( السَّبَل ). Selanjutnya jalanan disebut *sabîl* ( سَبِيْل ) karena ia terbentang panjang dan dari sini kemudian berkembang. Semua hal yang membuat sampai kepada suatu tujuan dapat disebut *sabîl* ( سَبِيْل ), baik yang bersifat konkret maupun abstrak, termasuk di dalamnya makna 'bekal'. Makna ini lalu berkembang lagi kepada makna lain, seperti 'beban', 'dosa', dan sebagainya.

Di dalam Al-Qur'an bentuk mufrad, *sabîl* ( سَبِيْل ) terulang sebanyak 166 kali; sedangkan bentuk jamaknya, *subul* ( سُبُل ) terulang sebanyak 10 kali sehingga semuanya berjumlah 176 kali. Penggunaan kata tersebut menunjuk kepada beberapa arti, seperti:

1. Menunjuk pada makna 'jalan' dalam arti yang abstrak atau menunjuk pada makna keyakinan dan pola hidup manusia. Penggunaan inilah yang paling banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Penggunaan tersebut ada yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang sesuai dengan tuntunan Allah swt. yang disampaikan oleh RasulNya, ada juga yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang tidak sesuai dengan tuntunan Allah swt.

   Yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang sesuai dengan tuntunan Allah swt. ada yang dirangkaikan dengan kata Allah, *sabîlullah* ( سَبِيْل الله = jalan Allah) yang terdapat pada 65 tempat, atau dirangkaikan dengan *dhamîr* ( ضَمِير ) yang kembali kepada Allah, seperti *sabîlî* ( سَبِيْلِى = jalan saya), *sabîlihî* ( سَبِيْلِه = jalan-Nya). Rangkaian seperti ini banyak menunjuk pada peperangan melawan orang kafir, terutama jika dirangkaikan dengan kata *jâhada* ( جَاهَدَ ) atau *qâtala* ( قَاتَلَ ) dan kata turunannya. Kata *sabîl* ( سَبِيْل ) seringkali dirangkaikan pula dengan kata lain, seperti *sabîlil-mu'minîn* ( سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْن = jalan orang-orang yang beriman), *sabîlir-rusydi* ( سَبِيْلِ الرُّشْد = jalan petunjuk), dan *sawâ'as-sabîl* ( سَوَاءَ السَّبِيْل = jalan yang lurus).

   Adapun yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang tidak sesuai dengan tuntunan Allah, ungkapan yang digunakan adalah *sabîlith-thâghût* ( سَبِيلِ الطَّاغُوت = jalan taghut), *sabîlal-ghayy* ( سَبِيلَ الْغَيِّ = jalan kesesatan), *sabîlul-mujrimîn* ( سَبِيْلُ الْمُجْرِمِيْن = jalan orang-orang yang berdosa), *sabîlal-mufsidîn* ( سَبِيْلَ الْمُفْسِدِيْن = jalan orang-orang yang berbuat kerusakan), dan sebagainya.
2. Menunjuk pada orang yang melakukan perjalanan bukan untuk kemaksiatan, *ibnussabîl* ( اِبْن السَّبِيْل ). Orang ini termasuk kelompok yang berhak mendapat sedekah terutama bila di dalam perjalanan tersebut ia kehabisan bekal. Menurut riwayat Ibnu Abbas, yang termasuk di dalam kelompok ini adalah tamu. Bahkan, ada mufasir yang mengatakan, orang yang baru mau melakukan perjalanan untuk sebuah ketaatan kepada Allah juga termasuk di dalamnya.
3. Identik dengan makna syarat, seperti kewajiban melakukan haji bagi orang yang mampu, yang diungkapkan dengan *mani istathâ'a ilaihi sabîlâ* ( مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً = orang yang mampu melaksanakannya) sebagaimana terlihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97. Ketika ditanya oleh seseorang mengenai apa yang dimaksud dengan *sabîl*, Nabi menjawab *azzâd war-râhilah* ( الزَّادُ وَالرَّاحِلَة = bekal dan kendaraan). (H.R. At-Tirmidzi, Al-Hakim, dan Ibnu Hibban).
4. Menunjukkan makna beban atau dosa, seperti yang digunakan di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 41– 42 bahwa orang yang membela diri dari suatu penganiayaan, tidak ada dosa baginya. Bahkan di dalam tafsir Al-Qurthubi dikatakan, jika yang menganiaya itu adalah orang kafir, maka harus dibalas, tetapi kalau ia orang Islam, boleh juga membalasnya dan sunnat memaafkannya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SADD ( سَدّ )

Kata *sadd* adalah bentuk *mashdar* dari kata *sadda – yasuddu – saddan* ( سَدَّ – يَسُدُّ – سَدًّا ), berakar huruf-huruf *sîn, dâl,* dan *dâl* yang menunjukkan arti *'radmusy-syai' wa mulâ'amatuhu* ( رَدْمُ الشَّيْءِ وَمُلاَءَمَتُهُ = menutup sesuatu dan memperbaikinya)'. Makna pertama berkembang menjadi, antara lain, 'merintangi' karena menutup jalan untuk sampai kepada tujuan; 'membatasi' karena menutup jalan atau gerak untuk berhubungan dengan yang lain; 'mengganti (tempatnya)' karena menutupi tempat yang kosong yang ditinggalkan orang lain; 'melunasi' karena menutup utang; dan 'menghargai' karena menutupi kebutuhannya. Makna kedua (memperbaiki) berkembang menjadi, antara lain, 'meluruskan' karena memperbaiki yang bengkok; 'benar/tepat' karena keadaannya telah diperbaiki; dan 'jitu' karena sasarannya tepat dan baik.

Kata *sadd* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan kata *sadd* sendiri

terulang empat kali, yakni tiga kali di dalam bentuk mufrad (QS. Al-Kahfi [18]: 94 dan Yâsîn [36]: 9) dan satu kali di dalam bentuk *mutsannâ* (QS. Al-Kahfi [18]: 93); dua kali merupakan sifat *as-sadîd* ( السَّدِيْد = yang baik, benar), yakni QS. An-Nisâ'[4]: 9 dan Al-Ahzâb [33]: 70.

Kata *sadd* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 berarti 'dinding' atau 'pembatas' dan kata *saddain* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 93, menurut Ibnu 'Abbas, berarti dua gunung di daerah Armenia dan Azerbaijan. *Saddain* diartikan sebagai 'dua gunung' karena merupakan pembatas yang membatasi kaum yang tinggal di antara dua gunung itu dengan orang yang tinggal di luarnya. Kedua ayat tersebut berkaitan dengan kisah Zulkarnain. Di dalam kisah itu, Zulkarnain yang melakukan petualangan tiba di suatu daerah di antara dua gunung yang dihuni sekelompok masyarakat yang sulit dipahami bahasanya. Mereka mengalami ketakutan karena adanya gangguan dari Ya'juj dan Ma'juj. Ketika Zulkarnain tiba di daerahnya, mereka meminta tolong kepadanya agar membuatkan dinding pembatas yang dapat membentengi mereka dari gangguan Ya'juj dan Ma'juj dan mereka rela membayar apa saja untuk tujuan itu. Kemudian, Zulkarnain meminta mereka mempersiapkan potongan-potongan besi hingga tingginya menyamai dua gunung yang ada di daerah mereka itu. Setelah itu, Zulkarnain membakarnya hingga membara dan selanjutnya menuanginya dengan tembaga hingga memuai dan mengikat potongan-potongan besi. Jadilah sebuah dinding yang sangat kokoh dan tidak dapat ditembus oleh siapa pun. Setelah itu, Zulkarnain pun menyiarkan ajarannya dan mengatakan bahwa semua yang dilakukannya itu adalah kehendak Allah swt.

*Kata* Sadd, *secara umum berarti pembatas atau pemisah, termasuk bendungan di sungai Nil, seperti tampak di atas.*

Adapun kata *sadd* yang terulang dua kali di dalam QS. Yâsîn [36]: 9, ulama memberikan beberapa tafsiran. Untuk mengetahuinya, mereka mengemukakan sebab turunya ayat tersebut. Sebagian ulama mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Abu Jahal dan teman-temannya dari Bani Makhzum. Ketika itu, Abu Jahal bersumpah bahwa jika melihat Muhammad shalat, ia akan meletakkan batu di atas kepalanya. Ketika Muhammad shalat, Abu Jahal mendatanginya dan berniat meletakkan batu di atas kepalanya. Sebelum niatnya tercapai, tiba-tiba tangannya kaku dan tertekuk di tengkuknya dan batu yang dipegangnya terjatuh. Karena tidak berhasil, Abu Jahal kembali dan digantikan oleh temannya, Al-Walid bin Al-Mughirah. Ketika Al-Walid hendak melakukan niatnya, tiba-tiba matanya buta dan tidak melihat Muhammad, tetapi ia tetap mendengar suaranya. Kemudian ia diganti oleh temannya yang lain. Teman mereka itu mengalami hal yang luar biasa, yaitu ia melihat sosok yang sangat besar dan tidak melihat Nabi saw. Akhirnya ia pun urung melakukan niatnya. Di dalam riwayat Muhammad bin Ishaq, ayat itu berkenaan dengan Abu Jahal, Umayyah bin Khalaf, dan dua putra Rabi'ah yang mengintai Nabi saw. untuk mencelakannya. Ketika keluar di tengah-tengah mereka, Nabi saw. membaca QS. Yâsîn [36] sampai Ayat 9 dan tangannya menggenggam serbuk tanah serta menebarkan kepada Abu Jahal dan kawan-kawannya. Nabi saw. pun dapat berlalu dari incaran mereka tanpa mereka melihatnya karena adanya "pembatas" dari depan dan belakang, yang menghalangi mata mereka untuk melihat Nabi.

Namun, Adh-Dhahhak menafsirkan ayat itu, *"Wa ja'alnâ min baini aidîhim saddan wa min khalfihim saddan"* ( وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا = Dan Kami adakan pembatas/dinding di hadapan dan di belakang mereka), dengan pembatas di dunia berupa kebutaan menerima syariat Muhammad dan pembatas di akhirat berupa kebutaan meyakini adanya hari berbangkit. Ada juga yang berpendapat bahwa yang dimaksud *sadd* adalah kelalaian dan kesesatan di dunia dan pendustaan akan adanya hari akhirat. Pendapat ini senada dengan firman Allah: *"Dan Kami tetapkan mereka teman-teman yang menjadikan mereka memandang bagus apa yang ada di hadapan mereka (nafsu dan kelezatan dunia) dan (mendustakan) apa yang ada di belakang mereka (akhirat)."* (QS. Al-Fushshilât [41]: 25). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## SAFAH ( سَفَه )

Kata *safah* adalah bentuk *mashdar* dari kata *safiha – yasfahu – safahan* ( سَفِهَ – يَسْفَهُ – سَفَهًا ), berakar dari huruf-huruf *sîn, fâ',* dan *hâ',* serta menunjukkan arti *khiffah wa sakhâfah* ( خِفَّةٌ وَ سَخَافَةٌ = 'ringan' dan 'kurang akal'). Dari makna denotatif pertama berkembang menjadi, antara lain, 'bodoh' atau 'tidak tahu' karena itu merupakan sesuatu yang kurang akal, seperti terdapat di dalam hadits Nabi saw.: *Al-kibru man safihal haqqa wa ghamashan-nâsa* ( الكِبْرُ مَنْ سَفِهَ الْحَقَّ وَغَمَصَ النَّاسَ = kesombongan adalah tidak mengetahui kebenaran dan melecehkan orang lain); 'boros' dengan harta; 'menghauskan' karena menyebabkan air dari tubuh sepertinya ringan sehingga hilang; 'bergerak tidak tentu arah' karena dengan ringan menyebar ke mana-mana seperti disebutkan di dalam syair Arab: *masyaina kamâ ihtazzat rimâhun tasaffahat # a'âlîhâ marrar-riyâhin-nawâsim* ( مَشَيْنَ كَمَا اهْتَزَّتْ رِمَاحٌ تَسَفَّهَتْ * أَعَالِيهَا مَرُّ الرِّيَاحِ النَّوَاسِمِ = [gadis itu] berjalan laiknya anak panah bergerak [tanpa arah], anak panah yang diterpa angin sepoi-sepoi). Makna kedua juga berkembang menjadi, antara lain, *al-safah* 'yang jahil' antonim dari kata *al-hilm* ( الحِلْم = yang santun) karena tidak mengetahui etika atau sopan santun; 'merendahkan atau menghinakan' (diri sendiri) karena melakukan hal-hal yang dengan sengaja yang membuat dirinya terhina, padahal ia sendiri tahu bahwa hal itu menandakan dirinya kurang akal; 'melalaikan', 'melupakan' karena menyadari dan mengetahui masalahnya, tetapi dengan sengaja melupakan atau melalaikannya yang menunjukkan kurang akalnya.

Kata *safah* dan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an terulang sebelas kali, yakni satu kali di dalam bentuk *fi'l*, *safiha* (QS. Al-Baqarah [2]: 130); dua kali di dalam bentuk *fâ'il, safîh* (QS. Al-Baqarah [2]: 282 dan QS. Al-Jin [72]: 4); dan tujuh kali di dalam bentuk *ism*, yaitu tiga kali di dalam bentuk singular, *safah/safâhah* (QS. Al-An'âm [6]: 140 dan QS. Al-A'râf [7]: 66-67); serta lima kali di dalam bentuk flural, *sufahâ'* (QS. Al-Baqarah [2]:13—tersebut dua kali dalam ayat ini—dan 142, QS. An-Nisâ' [4]: 5, serta QS. Al-A'râf [7]: 155).

Kata *safaha* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an digunakan dalam berbagai konteks sebagai berikut

1. Berkaitan dengan agama Nabi Ibrahim as. (QS. Al-Baqarah [2]: 130), yakni bahwa tidak ada yang membenci agama Nabi Ibrahim kecuali orang yang memperbodoh dirinya sendiri. Frase سَفِهَ نَفْسَهُ di dalam ayat tersebut dipahami oleh sebagian ahli tafsir sebagai memperbudak, memperbodohi, dan merusak dirinya sendiri karena tidak tahu bahwa dirinya adalah hamba Allah yang harus menyembah kepada-Nya. Sebagian ulama menafsirkan orang yang memperbodohi dirinya di dalam ayat itu sebagai orang-orang Yahudi dan Nasrani. Berkaitan dengan agama Ibrahim ini, sebagian ulama menjadikan ayat itu sebagai dasar bahwa syariat agama Ibrahim adalah syariat yang berlaku bagi umat Muhammad kecuali yang telah dihapuskan. Pendapat ini juga diperkuat dengan firman Allah di dalam QS. An-Nahl [16]: 123 dan QS. Al-Hajj [22]: 78. Kalau berpegang pada pendapat ini, maka yang dimaksud di dalam Ayat 130 QS. Al-Baqarah [2] adalah semua orang yang membenci

agama Nabi Muhammad, yaitu agama Islam yang kita anut.

2. Berkaitan dengan tradisi atau peraturan orang musyrik (QS. Al-An'âm [6]: 140), yakni bahwa orang musyrik memandang baik membunuh anak-anak mereka, yang sesungguhnya merupakan suatu kebodohan. Sebagian orang Arab, pada masa Nabi saw. adalah penganut syariat Ibrahim as. Allah swt. pernah memerintahkan kepada Ibrahim as. mengorbankan anaknya, Ismail as. Kemudian, pemimpin-pemimpin agama mereka mengaburkan pengertian berkorban itu sehingga mereka dapat menanamkan kepada pengikut-pengikutnya sikap memandang baik membunuh anak-anak mereka dengan alasan mendekatkan diri kepada Allah. Padahal, alasan yang sesungguhnya ialah karena takut kemiskinan dan takut ternoda. Sesungguhnya rugilah orang-orang yang membunuh anak-anak mereka karena kebodohan lagi tidak mengetahui bahwa Allahlah yang memberi rezeki kepada hamba-hamba-Nya. Mereka itulah orang-orang yang telah sesat dan tidak mendapat petunjuk.
3. Berkaitan dengan Nabi Hud as. dan kaum 'Ad (QS. Al-A'râf [7]: 66-67), yakni bahwa tatkala Nabi Nuh as. mengajak kaumnya menyembah Allah swt., mereka memandang dirinya sebagai seseorang yang di dalam keadaan kurang akal dan sesat (*safâhah*) karena tahu bahwa tradisi masyarakatnya adalah menyembah berhala dan meminta mereka untuk meninggalkannya. Namun, Hud as. menepis anggapan itu dan menegaskan bahwa dirinya adalah utusan Allah swt., bukan *safâhah* atau kurang akal dan tersesat dari kebenaran.
4. Berkaitan dengan jin (QS. Al-Jinn [72]: 4), yakni bahwa sebelum jin masuk Islam, sebagian dari moyangnya kurang akal (*safîh*), selalu mengatakan perkataan yang menyesatkan dan melampaui batas terhadap Allah swt.; mereka berpandangan bahwa Allah swt. memunyai istri dan anak. Menurut Al-Himsi, yang dimaksud dengan *safîhunâ* adalah orang-orang bodoh di antara mereka, yaitu iblis dan "konco-konco"-nya.
5. Berkaitan dengan kesaksian di dalam bermuamalah (QS. Al-Baqarah [2]: 282), yakni jika orang yang berutang adalah orang yang lemah akalnya (*safîh*) maka hendaklah walinya mendiktekan (apa yang akan ditulis) dengan jujur. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah anak kecil karena harus ada walinya. Akan tetapi, pendapat itu kurang tepat karena banyak juga orang dewasa yang tidak dapat menunaikan pencatatan karena berbagai alasan. Jadi, tampaknya yang tepat disebut *safîh* di dalam ayat ini adalah siapa saja yang tidak dapat melakukan transaksi tanpa bantuan orang lain karena kekurangan yang dimilikinya, baik karena masih kecil maupun karena gangguan jiwa atau lainnya. Menurut Al-Himsi, *safîh* berarti bertindak buruk seperti orang gila dan boros.
6. Berkaitan dengan orang-orang munafik, yakni bahwa Allah swt. menamakan mereka orang-orang yang bodoh (*sufahâ'*) karena tidak beriman kepada-Nya; bahkan, mereka tidak sadar bahwa mereka melakukan kebodohan dengan berbuat kerusakan di muka bumi, yakni menghasut orang-orang kafir untuk memusuhi dan menentang orang-orang Islam (QS. Al-Baqarah [2]:13).
7. Berkaitan dengan kebodohan orang Yahudi dan Nasrani yang tidak mengetahui dan memahami maksud pemindahan kiblat (QS. Al-Baqarah [2]: 142). Pertanyaan kaum ahli kitab itu memang sangat beralasan karena setelah sekian lama, seperti diriwayatkan Bukhari, yaitu sekitar 11 atau 12 bulan, kaum Muslim shalat menghadap Baitul Maqdis, baru beralih ke Ka'bah di Mekah. Bahkan, di kalangan umat Islam sendiri ada yang mempertanyakan pemindahan arah kiblat itu. Di antara mereka ada yang mempertanyakan bagaimana status shalat orang-orang yang telah meninggal sebelum pemindahan arah itu. Pertanyaan itu dijawab di dalam ayat

selanjutnya, yaitu bahwa Allah sama sekali tidak akan menyia-nyiakan amalan yang telah mereka lakukan itu meskipun sebelumnya menghadap Baitul Maqdis.

8. Berkaitan dengan anak yatim (QS. An-Nisâ' [4]: 5), yakni anak yatim yang belum sempurna akalnya (*sufahâ'*) adalah anak yatim yang belum baligh atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya. Mereka itu belum layak untuk diserahi harta mereka (yang di dalam kekuasaan walinya). Namun, menurut Jalalain, termasuk di dalamnya para pemboros, laki-laki dan perempuan, baik anak-anak maupun dewasa.
9. Berkaitan dengan Musa as. dan kaumnya (QS. Al-A'râf [7]: 155), yakni bahwa Musa as. menamakan kaumnya orang yang kurang akal (*sufahâ'*) karena perbuatan mereka membuat patung anak lembu dan kemudian menyembahnya. Ada juga yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah mereka yang meminta Nabi Musa untuk memperlihatkan Allah. Karena itulah, Musa as. berdoa agar tidak dihukum karena perbuatan kaumnya yang kurang akal itu.

Berdasarkan keterangan di atas dapat dinyatakan bahwa kata *safah* berarti 'kebodohan' yang erat kaitannya dengan 'tanggung jawab" dan pada umumnya digunakan tidak sebagai antonim dari kata *'ilm* 'pengetahuan'. Yang dikatakan *safah* atau *safih* adalah mereka yang sesungguhnya memiliki pengetahuan, tetapi pura-pura tidak tahu karena menghindari konsekuensi hukum atau tanggung jawab dari pengatahuan itu dan/atau dianggap belum mampu melaksanakan tanggung jawab yang diberikan kepadanya. Misalnya, sebagian penganut agama Ibrahim pada masa Nabi saw. disebut *safih* 'orang bodoh' bukan karena tidak tahu bahwa tradisi membunuh anak adalah sesuatu pelanggaran, tetapi karena takut miskin; orang munafik disebut sebagai *safih/sufahâ'* bukan karena tidak tahu kebenaran, seperti Muhammad adalah rasul Allah, tetapi mereka enggan untuk melaksanakan ajaran yang dibawa oleh Rasulullah saw.; demikian pula umat Nabi Hud as. dan Musa as., sedangkan anak yang belum baligh atau tidak cakap dikatakan *safih* karena mereka dianggap belum mampu melaksanakan amanat yang diberikan kepadanya.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## SAFÎNAH ( سَفِيْنَة )

*Safinah* ( سَفِيْنَة ) berasal dari kata *safana* ( سَفَنَ ) yang terdiri dari huruf *sîn, fâ',* dan *nûn*. Kata tersebut bisa mengalami perubahan bentuk yang membawa kepada perubahan makna pula. Seperti perbedaan *syakal* (harakat) di dalam asal kata yang sama, *safana – yasfinu – safnan* ( سَفَنَ – يَسْفِنُ – سَفْنًا = mengupas atau menguliti) dan *safana – yasfunu – safnan* ( سَفَنَ – يَسْفُنُ – سَفْنًا = bertiup), jadi *safinah* berarti *'ar-rîh'* ( الرِّيْح = angin). Demikian juga, Ibnu Duraid mengatakan bahwa *safinah* setimbangan dengan kata *fa'îlah* ( فَعِيْلَة ) yang merupakan bentuk kata kerja yakni melakukan sesuatu. Oleh karena itu, kata *safana* secara etimologi berarti 'berembus' atau 'bertiup di atas permukaan tanah'.

Adapun di dalam bentuk *as-sufân* ( السُّفَان ) berarti 'ujung tombak'. Selain itu, kata *safana* di dalam bentuk *fi'il mâdhî* yang setimbangan dengan *fu'âl* ( فُعَال ) yakni *saffana* ( سَفَّنَ ) dapat berarti 'memahat' atau 'menghapuskan'. Sedangkan *as-saffân* bisa berarti 'kulit yang dipasang pada pegangan pedang', bisa juga berarti 'ikan pari'.

*Secara etimologi, kata* safana *memunyai makna yang berkaitan dengan air atau laut, tempat beroperasinya kapal.*

*As-safînah* ( السَّفِيْنَة ) adalah bentuk mufrad dari *as-sufun* ( السُّفُن ) atau *safâ'in* ( سَفَائِن ) yang berarti 'kapal' atau 'perahu', sedangkan di dalam bentuk *as-safana* ( السَّفَن ) di dalam *shîghah mubâlaghah* dapat berarti 'mutiara'.

Dengan memerhatikan arti etimologi dari *safana*, baik yang berarti angin bertiup, kapal/ perahu, mutiara, dan ikan pari, kesemuanya menunjukkan pada makna yang berkaitan dengan air atau laut, tempat beroperasinya kapal.

Kata *safînah* berulang empat kali di dalam Al-Qur'an yakni di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 71 dan 79 (dua kali) dan pada QS. Al-'Ankabût [29]: 15. Semua kata *safînah* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut menunjukkan pada makna 'perahu'. Makna tersebut dapat dipahami dari kisah-kisah yang terdapat di dalam ayat tersebut. QS. Al-'Ankabût [29]: 15, menceritakan tentang kisah terjadinya banjir besar pada masa Nabi Nuh as. dan Khidhir as. Kata *safînah* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 71 didahului oleh kata *rakiba* ( رَكِبَ ), *fanthalaqâ hattâ 'idzâ rakibâ fis-safînah kharaqahâ* ( فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا = Maka berjalanlah keduanya, hingga keduanya menaiki perahu, lalu Khidhir melobanginya...). Adapun pada ayat 79, kata *safînah* berarti perahu kepunyaan orang miskin, sedangkan kata *safînah* di akhir ayat ini didahului kalimat *wa kâna warâ'ahum malikun ya'khudzu kulla safînatin ghashbâ* ( وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبًا = ... karena dibelakang mereka ada seorang raja yang ingin merampas tiap-tiap perahu).

Pada ayat di atas dikisahkan tentang perbuatan Khidhir melobangi perahu kepunyaan orang miskin yang bekerja di laut, karena di belakang mereka ada seorang raja yang akan mengambil perahu orang-orang miskin tersebut secara sewenang-wenang.

Adapun hikmah yang terkandung di dalam ayat di atas adalah katidakmengertian dan ketidaksabaran Nabi Musa melihat perbuatan Khidhir sehingga walaupun telah berjanji tidak akan mempertanyakan segala yang terjadi, tetap ia mempertanyakannnya. Kisah di atas menggambarkan manusia betapapun kuatnya memegang janji, baik terhadap sesamanya maupun terhadap Allah sendiri, jika ditimpa cobaan walaupun ia sering memberi fatwa untuk menyuruh orang lain bersabar, namun kalau ditimpakan kepadanya maka jiwanya akan tergoncang, sehingga susah memegang amanah. Karena pertimbangan akal yang jernih tidaklah selalu sama dengan gejala perasaan ketika menghadapi kenyataan. ❖ *Nurnaningsih* ❖

## SAHÂB ( سَحَاب )

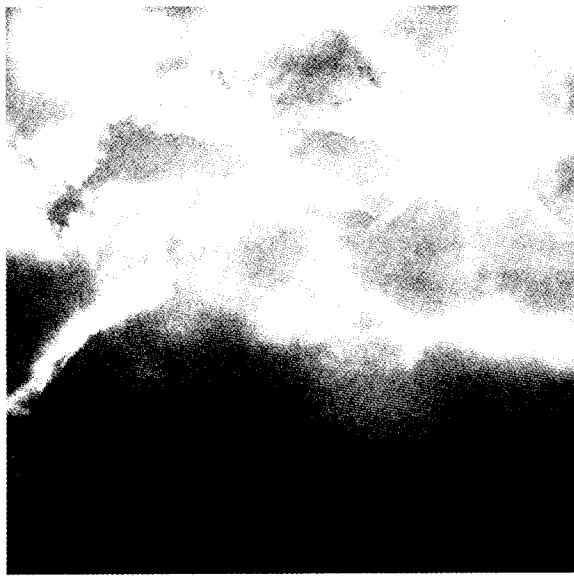
Kata *sahâb* adalah nama kolektif, sedangkan satuannya adalah *sahâbah* ( سَحَابَة ) yang berarti 'awan'. Kata itu berasal dari akar kata *sin, ha',* dan *ba'*, yang dapat menjadi bentuk kata kerja lampau (*fi'l mâdhî*), *sahaba – yashabu* ( سَحَبَ – يَسْحَبُ ) berarti 'menarik' atau 'menyeret' sesuatu di permukaan tanah. Awan disebut *sahâb* karena ia ditarik atau digiring oleh angin. Sebagai nama kolektif, *sahâb* adalah kumpulan awan yang mengandung hujan, atau awan tebal. Bentuk jamaknya adalah *sahâ'ib* ( سَحَائِب ) dan *suhub* ( سُحُب ). Kata *sahâbah* semakna dengan kata *ghaimah* ( غَيْمَة ) dan *ghamâmah* ( غَمَامَة ).

Kata *sahâb* digunakan di dalam bentuk *mudzakkar* (maskulin), *mu'annats* (feminin), tunggal, atau jamak. Adapun di dalam Al-Qur'an, kata *sahâb* ( سَحَاب ) digunakan di dalam posisi kata benda tunggal (mufrad). Hal itu terlihat karena kata ganti (*dhamîr*) yang digunakan adalah kata ganti untuk *ghâ'ib mufrad mudzakkar* (هُ kata ganti objektif maskulin tunggal) dan kata sifat, *na't* ( نَعْت ) bentuk *mudzakkar*, yaitu *tsiqâl* ( ثِقَال ), *musakhkhar* ( مُسَخَّر ), dan *markûm* ( مَرْكُوْم ).

Kata *sahâb* ( سَحَاب ) disebut sembilan kali di dalam Al-Qur'an, terdapat di beberapa tempat. Sebanyak lima kali menggunakan kata *sahâb* tanpa diikuti kata sifat, yakni di dalam QS. An-Nûr [24]: 40 dan 43, QS. An-Naml [27]: 88, QS. *Ar-Rûm* [30]: 48, dan QS. Fâthir [35]: 9. Adapun empat kali lainnya diikuti *na't* ( نَعْت, kata sifat) yang menyatakan keadaan atau sifat awan itu, yaitu *sahâb musakhkhar* ( سَحَاب مُسَخَّر = awan yang dikendalikan) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164; *sahâb tsiqâl* ( سَحَاب ثِقَال = awan tebal, awan-mendung) di

dalam QS. Al-A'râf [7]: 57 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 12, serta *sahâb markûm* ( سَحَاب مَرْكُوْم = awan yang bertindih-tindih) di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 44.

Kata kerja yang berasal dari akar kata *sin, ha',* dan *ba',* disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an, di dalam bentuk *fi'l mabnî lil-majhûl* (kata kerja pasif), yaitu *yushabûn* ( يُسْحَبُوْن ) yang berarti 'mereka diseret', masing-masing terdapat di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 71 dan QS. Al-Qamar [54]: 48. Kedua ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang sedang mengalami azab di neraka, dan tidak memunyai hubungan dengan pengertian *sahâb* (awan) sebagaimana dibahas di sini.

Al-Qur'an menjelaskan bahwa awan dijadikan oleh Allah dengan suatu proses alamiah, untuk kemudian dari awan diturunkan hujan ke bumi. Proses itu diterangkan di dalam QS. An-Nûr [24]: 43, "*Tidakkah kamu melihat bahwa Allah mengarak awan, kemudian mengumpulkan antara (bagian-bagian)nya, lalu menjadikannya bertindih-tindih, maka kamu dapat melihat hujan keluar dari celah-celahnya. Dan Dia [Allah] menurunkan dari langit sebagian dari (butiran-butiran) es dari (tumpukan awan yang menyerupai) gunung-gunung; maka, Dia [Allah] menurunkan (butiran-butiran es) itu kepada siapa saja yang dihendaki-Nya dan menjauhkan dari siapa saja yang dikehendaki-Nya*".

*Melalui proses alamiah, Allah menurunkan hujan dari awan sebagai salah satu tanda kekuasaan-Nya*

Para ilmuwan modern menyebutkan bahwa banyak macam awan. Hanya sedikit di antaranya yang membawa hujan (ada yang menyebut sekitar 6% saja), sedangkan yang tidak membawa hujan jauh lebih banyak. Mereka mambaginya berdasar ketinggian dasar (*cloud base*), atap (*roof*), dan cara pembentukannya. Awan tebal (*culumus clouds*) adalah satu-satunya awan yang mengandung hujan, atau *as-sahâb al-markûm* ( السَّحَاب الْمَرْكُوْم ), yang terkadang diiringi embun (es), kilat, dan guruh. Awan ini memunyai atap besar yang dapat mencapai lebih dari 15 kilometer menyerupai gunung dengan warna hitam.

Beberapa ilmuwan Muslim dari Fakultas Studi Lingkungan dan Penghijauan Daerah-daerah Tandus pada Universitas King Abdul Aziz Jeddah, menyatakan bahwa isyarat yang ditunjukkan oleh Allah pada QS. An-Nûr [24]: 43 itu menarik dan menjadi objek kajian para ahli penyelidikan meteorologi, yaitu mengenai awal pembentukan awan, perkembangannya, serta fenomena-fenomena udara yang mengiringinya. Di dalam meteorologi, awan tebal bermula ketika angin menggiring kumpulan awan kecil ke zona konvergensi. Semakin banyak awan terhimpun menuju zona konvergensi itu maka awan menjadi lebih tebal dan kecepatan angin menjadi semakin berkurang sehingga awan bertindih-tindih ( رُكَامًا ) sampai membentuk gunungan ( جِبَال ), yang terdiri dari air dingin, butir-butir es, dan di puncaknya kristal-kristal salju ( بَرَد ). Dari celah-celah gunungan itulah Allah menurunkan hujan ke arah yang Dia kehendaki melalui angin yang dikendalikan-Nya. Oleh karena itu, ada wilayah [masyarakat] yang memperoleh hujan dan ada yang tidak mendapatkannya.

Proses pembentukan awan hingga menjadi hujan yang turun ke bumi adalah *sunnatullâh.* Awan yang bertumpuk-tumpuk di langit itu digerakkan mengikuti arah angin (QS. Ar-Rûm [30]: 48 dan QS. Fâthir [35]: 9). Ketika awan mencapai tempat tertentu di dalam keadaan dan

temperatur tertentu maka di sanalah Allah menurunkannya menjadi hujan. Dengan demikian, ada kemungkinan terjadi hujan di suatu tempat dan tidak terjadi pada tempat lainnya. Hal itu adalah alamiah, sebagai salah satu tanda kekuasaan-Nya bagi orang-orang yang mau berpikir (QS. Al-Baqarah [2]: 164).

Di dalam Al-Qur'an juga terdapat ayat yang mengungkapkan kata "awan" tanpa menyebut kata *sahâb*, melainkan dengan kata *'âridh* ( عَارِض ), sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 24, yang menceritakan sikap umat Nabi Hud, *"Tatkala mereka melihat azab itu berupa 'âridh (awan) yang menuju ke lembah-lembah mereka, maka mereka pun berkata, 'Inilah 'âridh (awan) yang akan menurunkan hujan kepada kami'. (Bukan!), bahkan itulah azab yang kamu inginkan segera datang (yaitu) angin yang membawa azab yang pedih"*. Di dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* dijelaskan bahwa pada ayat tersebut awan dinyatakan dengan kata *'âridh* ( عَارِض ) yang secara harfiah berarti 'yang membentang' karena awan itu tampak membentang di langit. Sebagaimana juga Ibnu Katsir di dalam tafsirnya, Al-Qurthubi menyatakan bahwa ketika mereka melihat adanya awan membentang di langit itu serentak mereka bergembira karena menduga bahwa awan itu akan segera menurunkan hujan yang sangat mereka butuhkan, sebab telah lama hujan tidak turun di negeri mereka. Apalagi bentangan awan itu tepat berada di atas lembah, sebagaimana riwayat Ibnu Abbas, jika demikian keadaannya biasanya akan segera turun hujan.

Pada ayat sebelumnya, yakni QS. Al-Ahqâf [46]: 22, diceritakan kesombongan umat yang menolak peringatan Nabi Hud agar tidak menyembah selain Allah; bahkan, mereka menantang Nabi Hud untuk membuktikan kebenarannya dengan mendatangkan azab, yakni dengan ungkapan, *"Datangkanlah kepada kami (azab) yang engkau ancamkan kepada kami, jika engkau termasuk orang-orang yang benar"*. Jadi, pada Ayat 24 tersebut dinyatakan bahwa yang terlihat di langit itu bukanlah awan pembawa hujan, melainkan pembawa badai angin yang menjadi azab bagi mereka sebagai balasan atas penolakan dan tantangan mereka itu.

Dengan demikian, semakin jelas bahwa di dalam Al-Qur'an pun diakui bahwa tidak semua awan akan membawa hujan. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## SÂ'IH ( سَائِح )

Kata *sâ'ih* ( سَائِح ) adalah bentuk *ismul fâ'il* ( اسْمُ الفَاعِل ) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas *sîn* – *yâ* – *hâ* dengan wazan *sâha* – *yasîhu* – *saihan/saihânan* ( سَاحَ – يَسِيْحُ – سَيْحًا وَسَيَحَانًا ). *As-saih* ( السَّيْح ) pada mulanya berarti 'air yang mengalir', ada juga yang menambahkan 'air yang mengalir di permukaan bumi' atau 'air yang mengalir di kawasan yang luas'. Dari situ terambil kata *sâhah* ( سَاحَة ) yang berarti 'tempat yang luas', lalu mengalami penyempitan makna, menunjuk pada 'halaman rumah'.

Dari makna dasar tersebut juga berkembang, berarti 'pergi' atau 'berjalan' (di atas bumi) khususnya untuk beribadah atau untuk mendekatkan diri kepada Allah. Ada juga yang tidak membatasi pada kepergian untuk beribadah, tetapi diartikan pergi secara umum, termasuk untuk hal-hal yang tidak terpuji. Di dalam sebuah hadits dikatakan, *"Tidak ada siyâhah* ( سِيَاحَة ) *di dalam Islam"*. Kata *siyâhah* ( سِيَاحَة ) di situ diartikan meninggalkan kota dan pergi mengembara. Ibnul Atsir berpendapat, yang dimaksud di situ adalah meninggalkan kota atau meninggalkan kelompok dan jamaahnya lalu pergi (tinggal) di padang sahara, ada juga yang menafsirkan, orang yang menyebar kejahatan, *namîmah* ( نَمِيْمَة ) dan kerusakan di antara manusia.

Menurut sebagian pendapat, dari makna dasar itu juga terambil kata *masîh* ( مَسِيْح ) yang menunjuk pada Nabi Isa bin Maryam as. karena dia selalu mengembara di atas bumi dan bila malam telah tiba di mana pun berada, di situlah dia menegakkan kaki dan melakukan shalat atau beribadah hingga pagi. Dan kalau itu benar maka berarti kata *masîh* ( مَسِيْح ) termasuk *isim maf'ul* yang bermakna *fâ'il*. Pendapat lain mengatakan bahwa *masîh* ( مَسِيْح ) itu berasal dari kata *masaha* ( مَسَحَ ) bukan dari *sâha* ( سَاحَ ). Perkembangan selanjutnya kata *sâ'ih* ( سَائِح ) diartikan 'orang

yang berpuasa', makna tersebut merupakan perluasan dari makna bepergian yang terkandung dari kata *as-siyâh* ( السِّيَاح ) yang *ism fâ'il*-nya, *sâ'ih* ( سَائِح ) dengan arti orang yang bepergian meninggalkan kota, meninggalkan tempat keramaian, kurang makan dan kurang minum. Dari makna kurang makan dan kurang minum itulah sehingga kata *sâ'ih* ( سَائِح ) kemudian diartikan orang yang berpuasa karena orang yang puasa itu meninggalkan makan dan minum pada siang hari.

Kata *sâ'ih* ( سَائِح ) di dalam berbagai bentuknya terulang tiga kali di dalam Al-Qur'an. Satu kali di dalam bentuk *fi'l amr, sîhû* ( سِيْحُوا ), yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 2. Satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il* yang menunjuk pada jamak *mudzakkar sâlim, sâ'ihûna* ( سَائِحُوْن ), yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 112. Satu kali juga di dalam bentuk *ism fâ'il* yang menunjuk pada jamak *muannats sâlim, sâ'ihât* ( سَائِحَات ), yaitu pada QS. At-Tahrîm [66]: 5.

Pada QS. At-Taubah [9]: 2, kata *sîhû* ( سِيْحُوا = berjalanlah) ditujukan kepada kaum musyrikin, sebagai pengumuman pembatalan perjanjian damai antara orang-orang Mukmin dengan orang-orang musyrik dan sisa kesempatan yang diberikan kepada mereka, *"Maka berjalanlah kamu (kaum musyrikin) di muka bumi selama empat bulan dan ketahuilah bahwa sesungguhnya kamu tidak akan mengalahkan Allah dan sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir"*. Sebelum turunnya ayat ini, ada perjanjian damai antara Nabi Muhammad saw. dengan orang-orang musyrik. Di antara isi perjanjian tersebut ialah tidak ada peperangan antara Nabi Muhammad saw. dengan orang-orang musyrikin dan kaum Muslim dibolehkan berhaji ke Mekah dan thawaf di keliling Ka'bah. Allah swt. membatalkan perjanjian itu dan mengizinkan kepada kaum Muslimin memerangi kembali. Maka turunlah ayat ini dan kaum musyrikin diberi kesempatan empat bulan lamanya di tanah Arab untuk memperkuat diri.

Para mufasir menafsirkan, *fasîhû fil-ardh* ( فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ ) dengan 'berjalanlah sekehendak hati kalian', dan pernyataan itu bukan berarti perintah, tetapi sekadar pernyataan bahwa selama empat bulan mereka dapat merasa aman dari serangan atau peperangan. Keempat bulan tersebut, menurut As-Suyuthi, terhitung dari tanggal 10 Zulhijjah tahun 9 Hijriyah, hingga empat bulan kemudian.

Kemudian, kata *sâ'ihûna* ( سَائِحُوْن ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 112 berbicara di dalam konteks sifat-sifat orang yang bakal mendapat balasan rahmat, salah satu di antaranya adalah *sâ'ihûn* ( سَائِحُوْن ). Ar-Razi mengemukakan bahwa terdapat beberapa penafsiran dari kata *sâ'ihûn* ( سَائِحُوْن ) di dalam ayat ini yaitu:

**Pertama,** pendapat Ibnu Abbas dan para mufasir secara umum, mengartikan dengan 'orang-orang yang selalu puasa'. Ada yang membagi puasa kepada dua macam: puasa hakiki dan puasa hukmi. Puasa hakiki adalah meninggalkan makan, minum, bersetubuh pada siang hari. Sedangkan, puasa hukmi adalah memelihara anggota badan seperti lidah, pandangan, penglihatan, pendengaran sehingga tidak melakukan maksiat, dan kata *sâ'ihûna* ( سَائِحُوْن ) di sini diartikan sebagai puasa hukmi, bukan puasa hakiki.

**Kedua,** pendapat Ikrimah yang mengatakan makna *as-sâ'ihûn* ( السَّائِحُوْن ) di sini berarti 'para penuntut ilmu yang selalu berpindah dari satu tempat ke tempat lain di dalam rangka mencari ilmu'.

**Ketiga,** pendapat Abu Muslim mengatakan bahwa *as-sâ'ihûn* ( السَّائِحُوْن ) berarti 'orang yang berjalan di atas bumi' dan yang dimaksud di dalam ayat itu adalah orang yang keluar atau pergi berjihad atau hijrah.

Selanjutnya, kata *sâ'ihât* ( سَائِحَات ) di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 5 sama maknanya dengan *sâ'ihûna* ( سَائِحُوْن ) di atas, hanya saja di dalam ayat itu bentuknya jamak *mu'annats sâlim,* khusus menunjuk pada wanita, yaitu menggambarkan sifat-sifat wanita ideal jadi istri, di antaranya adalah wanita *sâ'ihâtun* ( سَائِحَات ) wanita yang banyak puasa. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

## SAKANA ( سَكَنَ )

Kata *sakana* di dalam Al-Qur'an disebut 67 kali,

tersebar di dalam berbagai surah, di antaranya di dalam QS. At-Taubah [9]: 13 serta QS. Al-An'âm [6]: 103 dan 96. Bentuk kata turunan dari kata itu *taskunu* ( تَسْكُنُ ), *uskun* ( اُسْكُنْ ), *sikkîn* ( سِكِّيْن ), *sakînah* ( سَكِيْنَة ), *maskan* ( مَسْكَن ), *miskîn* ( مِسْكِيْن ) dan lain lain. Kata *sakînah* hanya ditemukan di dalam enam ayat.

Di dalam tulisan, kata *sakana* terdiri dari kata huruf *sîn, kâf,* dan *nûn* ( ن ك س ), yang berarti 'diam dan tenang setelah ia sibuk melakukan berbagai aktivitas'. Kata *sakana* atau *sukkân* ( سُكَّان ) juga bisa digunakan bagi 'penghuni rumah atau kampung' karena mereka telah bermukim dan menetap secara mantap di tempat tersebut, tanpa berpindah-pindah. Dari kata itu timbul kata *sikkîn* yang berarti 'pisau'. Pemakaian nama tersebut sesuai dengan keadaan pisau yang sering diam setelah digunakan untuk menyembelih, atau karena setiap hewan yang dipotong dengan menggunakan pisau itu akan tenang atau tetap, tak bergerak lagi.

Dari kata *sakana* juga timbul kata *sakînah* yang berarti 'ketenteraman dan ketenangan jiwa'. Masa remaja seringkali membawa manusia pada kegelisahan dan kekhawatiran menghadapi masa depan. Dengan perkawinan, ketenteraman dan ketenangan jiwa serta penyaluran kebutuhan biologis akan terpenuhi sehingga ia mencapai *sakînah*.

Dari kata yang sama terbentuk pula kata *miskîn* ( مِسْكِيْن ) yang berarti 'seseorang yang serba kekurangan di dalam kehidupannya' sehingga kurang leluasa untuk bergerak karena berbagai keterbatasan yang ada padanya.

Di sisi lain, *sakînah* dapat berarti 'bala bantuan Allah' dengan menurunkan malaikat untuk menghancurkan kaum musyrik sebagaimana disebut di dalam QS. At-Taubah [9]: 26,

ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا

*(Tsumma anzalallâhu sakînatahû 'alâ rasûlihî wa 'alal-mu'minîna wa anzala junûdan lam tarauhâ).*

*"Kemudian Allah menurunkan ketenangan kepada Rasul-Nya dan kepada orang-orang Mukmin, dan Allah menurunkan bala tentara yang tidak dapat kau lihat."*

Demikian juga Allah telah menurunkan rasa aman dan tenteram kepada Nabi Muhammad dan Abu Bakar ketika mereka dikejar dan bersembunyi di dalam gua Hira' (QS. At-Taubah [9]: 40). Ketenteraman dan rasa aman yang sama juga diberikan oleh Allah kepada orang yang membayarkan zakatnya kepada Nabi, yang spontan diberi ucapan selamat oleh Nabi sewaktu pembayaran zakat itu (QS. At-Taubah [9]: 103).

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## SAKÎNAH ( سَكِيْنَة )

*Sakînah* ( سَكِيْنَة ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *sîn, kâf,* dan *nûn.* Mengandung makna *ketenangan;* antonim *goncang* dan *gerak.* Berbagai bentuk kata yang terdiri dari ketiga huruf tersebut kesemuanya bermuara kepada makna di atas. *Rumah* dinamai *maskan* ( مَسْكَن ) karena ia adalah tempat untuk meraih ketenangan setelah sebelumnya penghuninya bergerak, bahkan boleh jadi mengalami kegoncangan di luar rumah. "Pisau" yang berfungsi untuk menyembelih binatang dinamai *sikkîn* ( سِكِّيْن ) dari akar kata yang sama dengan *sakînah,* karena pisau adalah alat yang menghasilkan ketenangan bagi binatang, setelah sebelumnya ia bergejolak.

Dalam Al-Qur'an, kata *sakînah* ditemukan sebanyak enam kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 248; QS. At-Taubah [9]: 26, 40; dan QS. Al-Fath [48]: 4, 18 dan 26.

Ada hal menarik berkaitan dengan kata tersebut dalam sekian banyak ayat Al-Qur'an, yakni perangkaiannya dengan bala tentara Tuhan, atau turunnya malaikat.

Salah satu yang amat menarik lagi dan perlu digarisbawahi adalah bahwa *sakînah* itu diturunkan Allah karena ada kesiapan mental atau tanah subur yang siap menerimanya.

Dari ayat-ayat yang berbicara tentang *sakînah* dapat diperoleh beberapa kesimpulan. Antara lain bahwa *sakînah* dirasakan setelah sebelumnya terjadi situasi yang mencekam, baik karena bahaya yang mengancam jiwa, atau

sesuatu yang mengeruhkkan pikiran, masa kini atau masa lalu.

Memang pakar-pakar bahasa menegaskan bahwa kata itu, tidak digunakan kecuali untuk menggambarkan ketenangan dan ketenteraman setelah adanya gejolak. Cinta yang bergejolak di dalam hati dan yang diliputi oleh ketidakpastian, akan berakhir dengan *sakînah* atau ketenangan dari ketenteraman hati sebagai buah perkawinan. Itu sebabnya Al-Qur'an menegaskan bahwa salah satu tujuan perkawinan adalah agar pasangan mendapat *sakînah*/ketenangan dan ketenterarnan. Bacalah antara lain QS. Al-A'râf [7]: 189 dan Ar-Rûm [30]: 21.

*Sakînah* dikaitkan dengan "bala tentara Allah yang tidak terlihat" ini mengantar seseorang untuk selalu berani walau sendirian, karena ia merasakan kehadiran bala tentara itu, sehingga betapa pun situasi rnencekam atau mengancam, penerima *sakînah* selalu terlindungi atas izin Allah.

*Sakînah* tidak datang begitu saja, tetapi ada syarat bagi kehadirannya. Kalbu harus disiapkan dengan menanamkan kesabaran dan ketakwaan. *Sakînah* "diturunkan" Allah ke dalam kalbu. Demikian ayat-ayat di atas. Tetapi perlu diingat bahwa ini baru diperoleh setelah melalui beberapa fase, bermula dari mengosongkan kalbu dari segala sifat tercela, dengan jalan mengakui dosa-dosa yang telah diperbuat, kemudian "memutuskan hubungan" dengan masa lalu yang kelam, dengan penyesalan dan dengan pengawasan ketat terhadap diri menyangkut hal-hal mendatang, disusul dengan *mujâhadah*/perjuangan melawan sifat-sifat jiwa yang tercela, dengan mengedepankan sifat-sifatnya yang terpuji, mengganti yang buruk dengan yang baik seperti kekikiran dengan kedermawanan, kecerobohan dengan keberanian, egoisme dengan pengorbanan, sambil memohon bantuan Allah dengan berzikir mengingat-Nya, yang dapat disimpulkan dengan upaya menghiasi diri dengan ketabahan dan takwa. Sifat-sifat itulah yang mengantar kepada kesa-daran bahwa pilihan Allah adalah pilihan yang terbaik, bahkan mengantarnya untuk tidak menghendaki dirinya kecuali apa yang dikehendaki-Nya, tidak juga mengharapkan sesuatu, kecuali apa yang diharapkan-Nya untuk yang bersangkutan saat itu, pasti kecemasan,—betapapun hebatnya—akan berubah menjadi ketenangan, dan ketakutan —betapapun mencekamnya— akan beralih menjadi ketenteraman. Itulah tanda bahwa *sakînah* telah bersemayam di dalam kalbu.

*Sakînah,* bukan sekadar terlihat pada ketenangan lahir, yang tercermin pada kecerahan air muka. Yang ini bisa muncul akibat keluguan, ketidaktahuan atau kebodohan. Berbeda dengan *sakînah.* Selain kecerahan air muka, harus ada ciri lain lagi, yaitu sikap lapang dada dan budi bahasa yang halus yang dilahirkan oleh ketenangan batin akibat menyatunya pemahaman dan kesucian hati, serta bergabungnya kejelasan pandangan dengan tekad yang kuat. Ketika itu, seseorang pada tahap ini telah menguasai dan memimpin sisi dalamnya sehingga tercipta keserasian dan keharmonisan antara semua unsur yang berbeda, bahkan yang bertentangan di dalam jiwanya. Demikian, *wa Allâhu A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## SAKAR ( سَكَرٌ )

Kata *sakar* adalah bentuk *mashdar* dari kata *sakara yaskuru* ( سَكَرَ – يَسْكُرُ ), turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf *sîn, kâf,* dan *râ'* ( س – ك – ر ) yang makna dasarnya menunjukkan 'kebingungan' lawan dan *ash-shahw* ( الصَّحْو = sadar) dan 'tenang'. Demikian Ibnu Faris. Makna dasar pertama kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'memabukkan' karena mengalami kebingungan dan tidak sadar akan dirinya, seperti di dalam hadits *"kullu muskirin khamrun wa kullu muskirin harâmun"* ( كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ = tiap-tiap yang memabukkan adalah khamr dan setiap yang memabukkah itu haram); 'marah' karena biasanya orang yang marah tidak sadar apa yang dilakukannya; 'tersihir' karena memunyai kelakuan orang yang kebingungan; 'minuman yang memabukkan'

karena membuat orang bingung; 'air buah' atau 'nira yang manis' karena kalau diolah akan membuat orang tidak sadar/bingung karena mabuk dan dari makna inilah diambil kata *sukkar* ( سُكَّر = gula); 'membendung' (air) karena air bingun mencari jalan keluar untuk mengalir; 'menutup' atau 'mengunci' (pintu) karena yang ada di dalamnya kebingungan untuk keluar; 'mencekik' karena melakukan sesuatu secara tidak sadar karena bingung. Adapun makna dasar kedua (tenang) juga berkembang menjadi, antara lain: 'aman' karena membuat orang menjadi tenang, seperti disebutkan di dalam syair Arab *"tuzâdu layâliyya fî thûlihâ * falaisat bithalqin walâ sâkiratin"* ( تُزَادُ لَيَالِيَّ فِي طُوْلِهَا * فَلَيْسَتْ بِطَلْقٍ وَلَا سَاكِرَةٍ = Malam-malamku terus bertambah * tetapi tidak pernah terasa bebas dan aman).

Kata *sakar* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 7 kali dan *sakar* sendiri hanya terulang sekali, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 67. Pecahan lainnya adalah dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'il mâdhî*), *sukkira* ( سُكِّرَ = dihalangi) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 15; bentuk *mashdar, sakrah* ( سَكْرَة = kebingungan, penutup), di dalam QS. Al-Hijr [15]: 72 dan QS. Qâf [50]: 19; dan di dalam bentuk jamak, *sukârâ* ( سُكَارَى = orang-orang yang mabuk, bingung) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43, QS. Al-Hajj [22]: 2,2.

*Sakar* ( سَكَر ) yang terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 67 berarti (makanan atau minuman) yang memabukkan. Di dalam ayat tersebut disebutkan bahwa di antara tanda-tanda kekuaasaan Allah adalah menciptakan buah kurma dan anggur, yang dapat menjadi rezeki yang baik dan juga dapat menjadi makanan atau minuman yang memabukkan. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud *sakar* di dalam ayat itu adalah cuka/nira yang manis. Ada juga yang berpendapat, *sakar* adalah *ath-thu'mu* ( الطُّعْم = makanan) seperti di dalam syair Arab: *ja'altu a'râdhal kirâmi sakaran* ( جَعَلْتُ أَعْرَاضَ الْكِرَامِ سَكَرًا = Saya menjadikan kehormatan para orang mulia sebagai makanan), yakni menjaga kehormatan. Jadi, yang dimaksud di dalam ayat itu adalah bahwa Allah menciptakan kurma dan anggur yang sebagian daripadanya dijadikan makanan. Akan tetapi, jumhur ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *sakar* adalah khamr atau segala minuman/makanan yang memabukkan. Di dalam istilah medis, zat yang memabukkan adalah zat adiktif pada makanan/minuman.

Menurut Ibnu Abbas, ayat tersebut turun sebelum turunnya ayat yang mengharamkan khamr (QS. Al-Mâ'idah [5]:90). Alasannya adalah bahwa ayat itu diturunkan di Mekah, sedangkan ayat pengharaman khamr turun pada periode Madinah, sehingga ayat itu me-*nasakh* ayat sebelumnya. Ada juga yang berpendapat bahwa ayat itu turun setelah turunnya ayat yang mengharamkan minuman khamr. Alasannya, ayat itu menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan kurma dan anggur untuk dinikmati manusia, padanya terdapat rezeki yang baik, tetapi ada yang menyalahgunakannya dan menjadikannya khamr. Menurut Al-Qurthubi, kedua pendapat tersebut dapat diterima.

Menurut ulama Hanafiah, *sakar* adalah air nira/arak yang disaring dari anggur dan kurma yang dimasak hingga menguap airnya sampai sepertiganya dan kalau diminum tidak memabukkan, sehingga halal dimakan/diminum. Alasannya, bahwa di dalam ayat itu Allah ingin menguji hambanya dengan makanan dan Allah hanya menguji iman hambanya dengan sesuatu yang halal. Dan dalam hadits Nabi saw. disebutkan bahwa *"harrama Allâhul-khamra bi'ainihâ was sakaru min ghairiâ"* ( حَرَّمَ اللهُ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَالسُّكْرَ مِنْ غَيْرِهَا = Allah mengharamkan khamr murni dan *sakar* [air nira/arak yang tidak memabukkan] berbeda dengan khamr [sehingga tidak haram]) (HR. An-Nasa'i). Namun, lanjut mereka, kalau nira itu telah berubah menjadi minuman yang memabukkan maka tentunya menjadi khamr dan haram diminum.

Adapun penggunaan kata kerja *sukkira* di dalam QS. Al-Hijr [15]: 15 memunyai arti yang berbeda-beda menurut para ulama. Di dalam ayat itu, Allah berfirman bahwa sekiranya pintu langit dibukakan bagi orang kafir dan terus naik ke atas, tentulah mereka akan mengatakan

bahwa mata kami di-*sakar*-kan. Ibnu Abbas mengartikan *sukkira* di dalam ayat itu dengan 'menghalangi pandangan mereka dengan sihir'. Ada juga yang berpendapat, artinya adalah 'matanya tersihir', 'matanya ditutup', 'matanya dibutakan', 'penglihatannya dicabut'. Makna-makna tersebut hampir sama semua dan kalau dikembalikan pada makna aslinya maka dapat dipahami bahwa mata orang kafir itu tidak sadar atau normal melihat. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## SAKHR ( سَخِر )

Kata *sakhr* ( سَخِر ) adalah bentuk *mashdar* dari kata: *sakhira – yaskharu – sakhran* ( سَخِرَ – يَسْخَرُ – سَخْرًا ), turunan dari susunan huruf: *sîn, khâ'*, dan *râ'* yang memunyai arti dasar 'merendahkan' dan 'menundukkan'. Makna pertama berkembang menjadi, antara lain: 'mengolok-olok' karena hal itu bersifat merendahkan yang lain; 'meninggalkan' karena biasanya yang demikian menganggap rendah atau hina dan tidak menghargai yang ditinggalkan; 'menghina' karena menganggap rendah status sosial atau derajat orang yang dihinanya, seperti di dalam hadits Nabi yang dikutip Ibnu Manzhur disebutkan: *ataskharu bî wa antal-malik* ( أَتَسْخَرُ بِي وَأَنْتَ الْمَلِك = Apakah Engkau menghinaku dengan menertawaiku sedangkan Engkau Penguasa segala sesuatu). Makna kedua juga berkembang menjadi, antara lain: 'memaksa' karena hal itu dapat menundukkan yang dipaksa dan karenanya pekerja paksa disebut *sukhriy* ( سُخْرِيّ ). Dapat pula bermakna 'berjalan dengan baik' karena hal itu menunjukkan bahwa pelakunya tunduk pada aturan atau etika berjalan.

Kata *sakhr* atau pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 42 kali: bentuk kata kerja lampau (*fi'l mâdhî*): *sakhira* ( سَخِرَ ), seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 79; *sakhirû* ( سَخِرُوا ), seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 10; *sakhkhara* ( سَخَّر ), seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 2; bentuk kata kerja sekarang (*fi'l mudhâri'*): *yaskharûn* ( يَسْخَرُون ), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 212, *taskharûn* ( تَسْخَرُون ), seperti di dalam QS. Hûd [11]: 38, *naskharu* ( نَسْخَر ), seperti di dalam QS. Hûd [11]: 38, *yastaskhirûn* ( يَسْتَسْخِرُون ), seperti di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 14; bentuk kata kerja larangan (*fi'l nâhiyah*]: *lâ yaskhar* ( لَا يَسْخَرْ ), seperti di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 11; bentuk *ism fâ'il, sâkhirîn* ( سَاخِرِين ), seperti di dalam QS. Az-Zumar [39]: 56; bentuk *ism maf'ûl, musakhkhar* ( مُسَخَّر ), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, *musakhkharât* ( مُسَخَّرَات ), seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 54; bentuk *mashdar, sikhriyy* ( سِخْرِيّ ), seperti di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 110, *sukhriyy* ( سُخْرِيّ ), seperti di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 32.

Penggunaan kata *sakhr* atau pecahannya di dalam Al-Qur'an dapat dibagi dua bagian, yaitu dengan mengacu pada makna dasarnya 'merendahkan' dan 'menundukkan'. Kata *sakhr* atau pecahannya yang bermakna dasar 'merendahkan' berkaitan dengan:

a. Larangan saling mengolok-olok, menghina, merendahkan, bagi orang yang beriman karena mereka adalah bersaudara (QS. Al-Hujurât [49]: 11). Untuk mewujudkan tetap utuhnya persaudaraan itu, Allah swt. mengajarkan beberapa etika persaudaraan, di antaranya: tidak saling mengolok-olok, tidak berburuk sangka, tidak mencari-cari kesalahan orang lain, mendamaikan mereka yang berselisih, dan sebagainya.
b. Orang kafir yang lebih mencintai kehidupan dunia sehingga merasa sombong dan merendahkan orang-orang yang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 212).
c. Nabi Muhammad saw. yang mendapat olokan dari orang kafir yang dihibur Allah agar tidak menanggapi mereka karena para rasul sebelumnya juga telah mengalami hal yang sama dari kaum mereka (QS. Al-An'âm [6]: 10 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 41).
d. Orang munafik yang menghina dan mengejek orang-orang beriman karena tidak memiliki kecukupan untuk melakukan sedekah (QS. At-Taubah [9]: 79).
e. Nabi Nuh as. yang diejek oleh umatnya karena membuat perahu di atas bukit dengan alasan akan terjadi banjir besar jika mereka tidak beriman kepada Allah (QS. Hûd [11]:

38).

f. Orang kafir yang menjadikan orang yang beribadah kepada Allah sebagai *sikhriyy* ( سِخْرِيّ = bahan ejekan) sehingga mereka tidak pernah sempat lagi mengingat Allah dan akhirnya mereka dimasukkan ke dalam neraka (QS. Al-Mu'minûn [23]: 110).
g. Kaum musyrikin yang tidak mau beriman kepada Nabi Muhammad; padahal, bukti-bukti kebenarannya telah nyata bagi mereka; bahkan, mereka justru menghina Nabi saw. (QS. Ash-Shâffât [37]: 12 dan 14).

Adapun kata *sakhr* atau pecahannya yang menggunakan makna dasar 'menundukkan' seluruhnya berkaitan dengan kekuasaan Allah menundukkan alam semesta sehingga dapat dihuni dan dimanfaatkan oleh umat manusia. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud adalah alam dan benda lainnya mengikuti aturan-aturan yang ditetapkan Allah yang berlaku pada tiap-tiap benda itu.

a. Allah menundukkan laut agar manusia dapat berlayar di atasnya di dalam rangka mencari rezeki dengan tujuan agar manusia mensyukuri nikmat-Nya dan menundukkan segala apa yang ada di langit dan di bumi agar menjadi bahan pemikiran bagi manusia akan kemahakuasaan-Nya (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 12 dan13).
b. Allah menjadikan langit dan bumi yang menghampar dan membuat jalan-jalan di atasnya, menurunkan hujan sesuai dengan kadarnya, dengan air itu tumbuh-tumbuhan akan tumbuh, semuanya diciptakan berpasang-pasangan, perahu dapat berlayar atau mengapung di atas laut, binatang dapat ditunggangi, yang semuanya tunduk kepada Allah QS. Al-Hajj [22]: 65) dan (QS. Az-Zukhruf [43]: 13.
c. Allah mempergilirkan malam dan siang, matahari dan bulan tetap bergerak pada poros yang telah ditentukan baginya adalah wujud ketundukannya kepada Allah QS. Luqmân [31]: 29 dan QS. Fâthir [35]: 13).
d. Gunung tunduk pada fungsinya diberikan Allah, burung-burung yang sering berkumpul dengan kawan-kawannya, angin bergerak kemana-mana sebagai wujud ketundukannya kepada Allah (QS. Shâd [38]: 18, 19, dan 36, serta QS. Al-Anbiyâ' [21]: 79).
e. Binatang tunduk kepada manusia untuk disembelih (QS. Al-Hajj [22]: 36–37)
f. Menundukkan langit dan bumi, malam dan siang, serta bintang-bintang agar dapat menjadi bahan analisis dan kajian bagi umat manusia (QS. An-Nahl [16]: 12).
g. Menurunkan hujan sehingga menumbuhkan tumbuhan, laut tunduk sehingga dapat dilayari, dan sungai-sungai (QS. Ibrâhîm [14]: 32).
h. Angin dan awan bergerak di antara langit dan bumi (QS. Al-Baqarah [2]: 164) dan sebagainya.

Dari pemaparan ayat-ayat di atas dapat dilihat bagaimana fenomena-fenomena alam itu tunduk pada ketentuan-ketentuan yang berlaku baginya sebagai ketentuan dari Allah. Hal ini menunjukkan bahwa semuan fenomena alam itu memunyai hukum-hukum tersendiri yang tidak mungkin disalahinya. Jika demikian, tampaknya inilah yang kemudian disebut oleh ahli ilmu alam sebagai hukum alam (*natural law*). Di dalam istilah Al-Qur'an lebih dikenal dengan *sunnatullâh*. Inilah yang sebenarnya takdir Tuhan yang tidak dapat berubah-ubah seperti di dalam firman-Nya, *"Dan kamu tidak akan menemukan perubahan pada sunnatullâh"* (QS. Al-Ahzâb [33]: 62, QS. Fâthir [35]: 43, dan QS. Al-Fath [48]: 23). Berbeda dengan *natural law* (hukum alam) yang dipahami oleh para saintis yang lebih menekankan adanya suatu hukum yang berjalan dengan sendirinya, *sunnatullâh* lebih menekankan adanya penggerak di balik hukum itu, yaitu Allah sebagaimana di dalam ayat-ayat di atas bahwa yang menundukkan semua itu adalah Allah. Hal ini akan lebih memberikan keyakinan yang lebih mendalam lagi akan kemahakuasaan Allah yang ciptaan-Nya tidak ada yang saling bertentangan.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## SALAF ( سَلَف )

Kata *salaf* berasal dari *sîn, lâm,* dan *fâ'* ( س ل ف ) yang secara literal merujuk kepada arti 'sesuatu yang sudah berlalu atau terdahulu, baik perbuatan maupun generasi'. Nenek moyang disebut *salaf* karena mereka datang lebih dahulu dari keturunannya. 'Amal perbuatan yang telah berlalu' juga disebut *salaf* karena balasan dari perbuatan tersebut akan diterima oleh pelakunya kemudian. 'Pinjaman' juga disebut salaf karena barang diambil lebih dahulu sementara pembayaran dan pengembaliannya menyusul kemudian.

Kata *salaf* di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali, lima kali di antaranya dengan bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau), *salafa* ( سَلَفَ ), di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 275, QS. An-Nisâ' [4]: 22 dan 23, QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, serta QS. Al-Anfâl [8]: 38. Dengan bentuk *fi'l mâdhî* kata *aslafa* ( أَسْلَفَ ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 30 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 24. Sementara itu di dalam bentuk *mashdar* disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 56.

Penggunaan kata *salaf* di dalam Al-Qur'an, di samping menunjuk perbuatan-perbuatan yang telah lalu, juga digunakan untuk menunjuk generasi dan umat terdahulu, seperti yang diungkapkan di dalam bentuk *mashdar* (QS. Az-Zukhruf [43]: 56). Di dalam ayat ini diceritakan sikap dan perilaku umat terdahulu, baik yang terpuji maupun yang tercela, agar umat yang datang kemudian dapat mengambil *'ibrah* dan pelajaran dari keadaan, sikap, dan perilaku mereka, baik kegagalan maupun keberhasilan, kesenangan maupun kesengsaraan. Pengungkapan kata *salaf* di dalam bentuk *mashdar*, di samping berdimensi waktu yang lampau, juga menunjukkan kelompok atau umat di masa lampau.

Akan halnya kata *salaf* yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mâdhî, salafa* ( سَلَفَ ), semuanya merujuk kepada perbuatan yang telah berlalu. Perbuatan-perbuatan dimaksud diungkapkan di dalam konteks larangan melakukan hal-hal yang dilarang oleh syariat, kecuali yang terlanjur dilakukan sebelum datangnya risalah yang melarang perbuatan tersebut. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan kata *salaf* untuk menunjuk perbuatan dosa yang dilakukan sebelum datangnya risalah (QS. Al-Baqarah [2]: 275), juga sejumlah perbuatan terlarang pada saat melakukan *ihrâm*, seperti membunuh binatang (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95). Akan tetapi, perbuatan-perbuatan dimaksud dimaafkan Allah pada mereka yang melakukannya sebelum turunnya wahyu yang melarang.

Perbuatan dosa lainnya yang diungkap Al-Qur'an, kemudian diikuti dengan kata *salaf* ialah menikahi ibu tiri (QS. An-Nisâ' [4]: 22) dan memadu istri dengan saudaranya sendiri (QS. An-Nisâ' [4]: 23). Namun, Al-Qur'an menyatakan bahwa pelakunya dimaafkan atas perbuatan tersebut dan dibebaskan dari siksaan karena perbuatan tersebut dilakukan sebelum turun wahyu yang menyatakan larangan terhadap perbuatan tersebut. Hanya saja, tidak berarti perbuatan jelek tersebut dibolehkan sebelum datangnya syariat, tetapi karena pelakunya terlanjur memperbuatnya sebelum turunnya wahyu sehingga yang bersangkutan tidak disiksa oleh Allah swt. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa perbuatan melanggar hukum Tuhan, tidak disiksa sebelum datangnya pembawa risalah (QS. Al-Isrâ' [17]: 15).

Kata *salaf* juga digunakan Al-Qur'an untuk menyatakan pemberian maaf kepada orang-orang kafir atas dosa-dosa yang dilakukannya pada masa lampau apabila mereka berhenti dari kekafirannya dan mengikuti ajaran yang diturunkan Allah (QS. Al-Anfâl [8]: 38).

Mengenai kata *salaf* di dalam bentuk *fi'l mâdhî, aslafa* ( أَسْلَفَ ), di samping menunjuk perbuatan yang sudah berlalu, seperti halnya yang diungkap di dalam bentuk *salafa* ( سَلَفَ ), agaknya dua ayat yang menggunakan kata *aslafa* itu (QS. Yûnus [10]: 30 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 24) berbicara di dalam konteks hari akhirat sehingga perbuatan yang telah berlalu yang dimaksudkan di dalam kedua ayat tersebut adalah perbuatan seseorang ketika di dunia, baik perbuatan terpuji maupun perbuatan tercela

(QS. Yûnus [10]: 30) atau yang secara khusus menunjuk kepada amal saleh orang-orang beriman ketika mereka hidup di dunia ini (QS. Al-Hâqqah [69]: 24). ❖ *M. Galib Matola* ❖

## SALÂM ( سَلاَم )

Kata *salâm* disebut 42 kali di dalam Al-Qur'an. Secara etimologis, kata itu berasal dari kata dasar *salima* ( سَلِمَ ) yang pada mulanya berarti 'selamat dan bebas dari bahaya'. Arti itu kemudian berkembang dan menghasilkan arti-arti lain, seperti 'memberi', 'menerima', 'patuh', 'tunduk', 'berdamai', 'tenteram', 'tidak cacat', dan 'ucapan selamat'. Akan tetapi, keberagaman arti itu tidak sampai meninggalkan arti asalnya, misalnya 'memeluk agama Islam' diungkapkan dengan *aslama* ( أَسْلَمَ ) karena dengan memeluk agama Islam, seseorang selamat dari kesesatan. Agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad dinamakan Islam karena dengan Islam ia mesti tunduk kepada Allah. Ketundukan itu, menyebabkannya selamat di dunia dan akhirat. 'Surga' dinamai *Dârus-Salâm* ( دَارُ السَّلاَم ) karena penghuni surga bebas dari segala kekurangan. Kata *sullam* ( سُلَّم ) diartikan sebagai tangga yang mengantar seseorang selamat sampai ke tempat yang tinggi. Karena itu semua kata *salam* berarti selamat.

Al-Qur'an menggambarkan kata ini untuk aneka makna, antara lain sebagai:

a. Ucapan 'salam' yang bertujuan mendoakan orang lain agar mendapat keselamatan dan kesejahteraan (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 25).
b. Nikmat besar yang dianugerahkan Allah kepada hamba-hamba-Nya, seperti di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 79, yang menjelaskan nikmat keselamatan dan kesejahteraan yang diberikan kepada Nabi Nuh, kepada Nabi Musa dan Harun (QS. Ash-Shaffât [37]: 120), serta kepada Nabi Ilyas dan keluarganya (QS. Ash-Shâffât [37]: 130);
c. Sifat atau keadaan sesuatu; misalnya di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 16, yang menggambarkan sifat atau keadaan jalan-jalan yang ditelusuri oleh orang-orang beriman, *subulus-salâm* ( سُبُلَ السَّلَٰمِ ), dan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 127 yang menggambarkan negeri yang damai dan sentosa (*dârus-salâm*);
d. Sifat dan nama Allah, seperti QS. Al-Hasyr [59]: 23; dan
e. Menggambarkan sikap ingin berdamai atau meninggalkan pertengkaran, seperti QS. Al-Furqân [25]: 63, yang memuji hamba-hamba-Nya yang selalu mencari kedamaian walaupun dengan orang-orang yang jahil.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## SALÂM, AS- ( السَّلاَم )

*As-Salâm* ( السَّلاَم ) terambil dari akar kata *salima* ( سَلِمَ ) yang maknanya berkisar pada *keselamatan dan keterhindaran dari segala yang tercela.* Sebagai sifat Allah, kata *as-Salâm* hanya sekali disebut dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Hasyr [59]: 23. Karena itu *salâm* ada yang bersifat salam positif, dalam arti perolehan yang baik dan menyenangkan dan ada juga dalam arti keterhindaran dari keburukan dan tercela.

Allah *as-Salâm* berarti Dia Yang Mahaesa itu terhindar dari segala aib, kekurangan, dan kepunahan yang dialami oleh para makhluk. Demikian tulis Ahmad Ibnu Faris dalam bukunya *Maqâyis al-Lughah.*

Ibnu Al-Arabi–sebagaimana dikutip oleh Hamzah an-Nasyari dan kawan-kawan dalam buku mereka *Asmâ' al-Husnâ*–berpendapat, "Seluruh ulama sepakat bahwa nama *as-Salâm* yang dinisbahkan kepada Allah berarti *Dzû as-salâmah,* yakni yang memiliki keselamatan/keterhindaran. Hanya saja–tulisnya lebih jauh–mereka berbeda dalam memahami istilah ini. Ada yang memahaminya dalam arti, Allah terhindar dari segala aib dan kekurangan, ada juga yang berpendapat bahwa Allah yang menghindarkan semua makhluk dari penganiayaan-Nya, dan kelompok ketiga berpendapat bahwa *as-Salâm* yang dinisbahkan kepada Allah itu berarti, "Yang memberi salam kepada hamba-Nya di surga kelak." Pendapat ketiga ini sejalan dengan firman-Nya: ( سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ = *Salâm sebagai ucapan dari Tuhan Yang Maha Penyayang [kepada penghuni surga]).* (QS. Yâsîn [36]: 58).

Al-Ghazali menjelaskan bahwa maknanya adalah keterhindaran Dzat dan sifat Allah dari segala aib, dari segala kekurangan dan perbuatan serta dari segala kejahatan serta keburukan, sehingga tiada keselamatan/keterhindaran dari keburukan dan aib yang diraih yang terdapat di dunia ini kecuali merujuk kepada-Nya dan bersumber dari-Nya.

Kalau Anda telah merasa yakin akan kesempurnaan Allah, dan bahwa segala yang dilakukan-Nya adalah baik dan terpuji, maka Anda harus percaya bahwa tidak sedikit keburukan/kejahatan pun yang bersumber dari-Nya.

Kini, Anda dapat bertanya: "Mengapa ada kejahatan, mengapa ada penyakit dan kemiskinan, bahkan mengapa Allah menganugerahkan si A segala macam kenikmatan, dan menjadikan si B tenggelam dalam bencana?"

Jawaban menyangkut pertanyaan tadi merupakan salah satu yang amat musykil, khususnya bila ingin memuaskan semua nalar.

"Sementara pakar agama, termasuk agama Islam, menyelesaikan persoalan ini dengan menyatakan bahwa apa yang dinamai kejahatan/keburukan, sebenarnya 'tidak ada' atau paling tidak hanya pada pandangan nalar manusia yang sering kali memandang secara persial. Bahkan Allah menegaskan dalam Al-Qur'an bahwa, ( الَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ = *Dialah yang membuat segala sesuatu dengan sebaik-baiknya).* (QS. As-Sajadah [32]: 7).

Kalau demikian, segalanya diciptakan Allah dan segalanya baik. Keburukan, adalah akibat keterbatasan pandangan, ia sebenarnya tidak buruk, tetapi nalar manusia mengiranya demikian.

وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

*"Boleh jadi engkau membenci/tidak senang kepada sesuatu, padahal hal itu baik untukmu dan boleh jadi (juga) engkau menyenangi sesuatu, padahal itu buruk untukmu. Allah mengetahui dan kamu tidak mengetahui"* (QS. Al-Baqarah [2]: 216).

Pandangan ini menekankan bahwa keburukan bersifat nisbi. Memenjarakan seorang penjahat adalah buruk dalam pandangan si penjahat, tetapi baik dalam pandangan masyarakat dan pandangan Allah. Hujan baik bagi petani tetapi buruk bagi penatu yang ingin mengeringkan pakaian. Singa adalah bahaya bagi yang diancamnya, tetapi dia adalah baik ditinjau dari sisi hikmah yang diketahui Allah dari penciptaanya. Demikian seterusnya, sehingga jangan memandang kebijaksanaan Allah secara mikro, maka yakinilah bahwa Dia baik. Setiap yang Anda duga keburukan atau kejahatan, pasti ada hikmahnya, ada kebaikan yang lebih besar yang bisa diraih.

Al-Biqa'i (w. 1.480 M) dalam tafsirnya menjelaskan makna *as-Salâm* serta penempatannya setelah sifat *al-Malik* dan *al-Quddûs* bahwa tidak dapat tergambar dalam benak, Allah swt. disentuh Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya dengan sedikit kekurangan pun, disebabkan oleh kesempurnaan kerajaan dan kesucian-Nya, karena itu *pemusnahan* dari sisi-Nya, atau *sentuhan mudharat* kapan pun di dunia dan di akhirat serta dalam keadaan apa pun, tidak dinilai sebagai keburukan. Bukankah pengetahuan Yang Mahasuci itu menyangkut lahir dan batin dalam tingkat yang sama? Bukankah Dia meletakkan segala sesuatu pada tempat yang sebaik-baiknya yang pada dasarnya tidak dapat dijangkau, atau tidak dapat dijangkau sepenuhnya oleh siapa pun? Karena itu, setelah penyebutan kedua sifat *al-Malik* dan *al-Quddûs* diperlukan adanya penjelasan yang dapat memberi rasa selamat dan aman. Penjelasan itu adalah dengan menyebut *as-Salâm,* karena keselamatan adalah batas antara keharmonisan/kedekatan dan perpisahan, serta batas antara rahmat dan siksaan. Karena *as-Salâm* lebih banyak berkaitan dengan hal-hal lahiriah, maka ia disusul oleh *al-Mu'min,* karena rasa aman adalah batas antara cinta dan benci bagi yang tidak mampu meraih cinta. Inilah minimal yang dapat diraih oleh pemilik hak dari siapa yang wajar memberinya cinta. Karena itu pula seseorang yang merasa

wajar menerima cinta tidak akan rela bila hanya menerima hak, sebagaimana; belum sempurna iman seseorang dengan sekadar beriman oleh dorongan cinta, tatapi dia harus mendahulukan cinta kepada-Nya melebihi cintanya kepada yang lain dan mempersamakan cinta untuk dirinya sendiri. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## SALSABÎL ( سَلْسَبِيْل )

Menurut beberapa ahli bahasa, kata *salsabîl* sama maknanya dengan *salsal* ( سَلْسَل ) dan *salsâl* ( سَلْسَال ), yang secara harfiah berarti 'lembut, lancar, dan tidak terhambat'. Kata *salsabîl* ( سَلْسَبِيْل ) sendiri berarti 'air minum atau air tawar yang segar dan mudah diminum, atau minuman segar yang mudah dapat masuk ke dalam kerongkongan karena nikmat rasanya'. Bentuk jamaknya adalah *salâsib* ( سَلاسِب ) dan *salâsîb* ( سَلاسِيْب ), dan bentuk mu'annatsnya adalah *salsabîlah* ( سَلْسَبِيْلَة ) dengan jamaknya *salsabîlât* ( سَلْسَبِيْلات ). Akan tetapi bentuk-bentuk jamak maupun mu'annatsnya tidak dijumpai di dalam Al-Qur'an karena di sana hanya disebutkan sekali.

Menurut Al-Ashfahani, sebagian ahli bahasa berpendapat bahwa kata *salsabîl* itu diduga berasal dari dua kata, yaitu *sal* ( سَل ) dan *sabîlâ* ( سَبِيْلا ) yang secara harfiah berarti 'carilah jalan'. Pendapat demikian juga dikemukakan oleh Abdullah Yusuf Ali, yang menurutnya kata tersebut merupakan *metaphorical idea* (kiasan). Sebagian mufasir lainnya juga menerima makna kiasan ini. Ibnu Abbas sendiri mengartikan kata tersebut dengan kalimat: *salillâha ilaihâ sabîlâ* ( سَلِ الله إِلَيْهَا سَبِيْلاً = Mintalah kepada Allah [agar diberi] jalan kepadanya).

Menurut beberapa ahli, kata yang dipergunakan di dalam Al-Qur'an tersebut tidak diketahui sumber linguistiknya karena sebelumnya kata tersebut tidak pernah dijumpai baik di dalam *syi'r jâhilî* maupun di dalam bahasa-bahasa Semit kuno. Ibnul-'Arabi menyatakan bahwa ia tidak pernah mendengar kata *salsabîl* kecuali di dalam Al-Qur'an. Kata tersebut hanya diartikan sebagai nama suatu mata air di surga. Namun, ada pendapat yang menyebutkan bahwa kata tersebut diperuntukkan bagi semua mata air yang mengalir dengan deras, tidak khusus bagi mata air di surga saja.

Di dalam Al-Qur'an, kata ini disebut hanya di dalam QS. Ad-Dahr [76]: 18, yang berbunyi: "*'ainan fîhâ tusammâ salsabîlâ*" ( عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلاً = Suatu mata air di dalamnya [surga] yang dinamai *salsabîl*). Ayat tersebut menerangkan minuman yang disediakan di dalam surga, sebagai penjelasan dari ayat-ayat sebelumnya yang memberi gambaran mengenai balasan kebaikan dari Allah bagi orang-orang yang telah berbuat kebajikan di dunia.

Di dalam menafsirkan ayat yang menyebutkan adanya mata air di surga yang dinamai *salsabîl*, sebagaimana disebut di dalam QS. Ad-Dahr [76]: 18 itu, Al-Qurthubi di dalam *Al-Jâmi' li Ahkâmil-Qur'ân* dan Ath-Thabarsi di dalam *Majma'ul-Bayân*, mengutip beberapa pendapat. Abul 'Aliyah dan Muqatil mengatakan bahwa mata air di surga itu dinamakan *salsabîl* karena ia bersumber dari pusat singgasana di surga *'Adn* kepada penduduk surga, yang mengalir di sepanjang jalan dan tempat tinggal mereka. Qatadah mengatakan bahwa air di dalam aliran itu dapat mereka nikmati sesuka hati mereka. Sementara Al-Qaffal mengatakan bahwa *salsabîl* itu adalah mata air mulia; oleh karena itu, berusahalah mencari jalan (*sal - sabîlan*) akses kepadanya. Pendapat-pendapat yang dikutip itu menyatakan bahwa *salsabîl* adalah mata air yang sangat istimewa dan hanya dipersiapkan untuk dikonsumsi oleh orang-orang berhasil mendapatkan kebaikan di akhirat, sehingga karenanya diperintahkan agar setiap orang berusaha untuk dapat mencapainya.

Ar-Razi di dalam tafsirnya, mengambil makna kiasannya. Ia menyatakan bahwa air surga itu dinamakan *salsabîl*, dari kata *sal-sabîlâ* (carilah jalan) sebagaimana disebutkan, karena air itu tidak dapat diminum kecuali oleh orang-orang yang telah menempuhnya dengan jalan beramal saleh. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## SALWÂ ( سَلْوَى )

Kata *salwâ* ( سَلْوَى ) diartikan sebagai: *kullu mâ yusallil-insâna* ( كُلُّ مَا يُسَلِّى الإنْسَانَ = segala sesuatu yang membuat seseorang lupa atau terhibur). Menurut satu versi, *salwâ* adalah burung seperti burung punai. Di dalam kitab *At-Tahdzîb* diterangkan bahwa *salwâ* di dalam Al-Qur'an adalah burung dan di luarnya berarti madu. Abu Bakar juga mengatakan bahwa kata *salwâ* di kalangan orang Arab berarti madu.

Di dalam Al-Qur'an kata *salwâ* ditemukan pada tiga tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 57, QS. Al-A'râf [7]: 160, dan QS. Thâhâ [20]: 80. Semuanya menyangkut kisah Bani Israil bersama Musa as. dan *salwâ* merupakan salah satu nikmat yang dikurniakan Allah kepada mereka.

Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 57,

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ

*(Wa dzallalnâ 'alaikumul-ghamâma wa anzalnâ 'alaikumul-manna was-salwâ, kulû min thayyibâti mâ razaqnâkum).*

Muhammad Asy-Syanqiti menjelaskan bahwa *salwâ* adalah burung menyerupai punai dan ada yang berpendapat punai itu sendiri. Demikian pendapat mayoritas ulama. Di samping itu, ada juga pendapat yang mengatakan bahwa *salwâ* adalah madu. Para mufasir meriwayatkan perbedaan ulama di dalam memberikan pengertian *salwâ*. Bagaimana pun, riwayat-riwayat itu sepakat menafsirkan *salwâ* yang di dalam Al-Qur'an dengan burung, baik itu punai maupun yang menyerupai punai, sekalipun di dalam bahasa sehari-hari kata *salwâ* memang digunakan untuk madu.

Ar-Razi menjelaskan bahwa *salwâ* yang dimaksudkan oleh ayat Al-Qur'an ini datang dari arah langit di waktu pagi dan sore dan/atau waktu kapan saja mereka menghendakinya. Mereka pilih yang gemuk dan mereka biarkan yang kurus.

Versi lain mengatakan bahwa angin selatan menggiring burung itu ke arah mereka sehingga mereka dapat memilih yang diperlukan dan membiarkan pergi yang lain. Riwayat lain menyebutkan bahwa burung itu diturunkan oleh Allah swt. di dalam keadaan sudah masak dipanggang.

Adapun sebab turunnya *manna* dan *salwâ* kepada Bani Israil disebutkan bahwa Musa as. memerintahkan agar mereka pergi ke Baitul Maqdis untuk memerangi kaum Amalek. Mereka menolak seperti diuraikan di dalam Al-Qur'an, QS. Al-Mâ'idah [5]: 24. Akibatnya, mereka tersesat di padang sahara yang merupakan bagian dari gurun Sinai di perbatasan Mesir-Palestina. Setiap kali mereka bergerak, mereka bingung sehingga mereka terpaksa menetap di sana selama empat puluh tahun. Di sana Musa dan Harun as. wafat. Kemudian muncullah Yusya' bin Nun. Karena keadaan yang demikian, mereka menyesali perbuatan yang telah mereka lakukan. Karena itu pula Allah berlaku lemah lembut kepada mereka dengan mengirim awan untuk menaungi mareka dari terik matahari dan menurunkan makanan *manna* dan *salwâ*.

❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

## SAMÂWÂT, AS- WAL-ARDH ( ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ )

Rangkaian kata itu berarti 'langit dan bumi'. Kedua kata ini biasa juga dirangkaikan dengan kata *wa mâ bainahumâ* ( وَمَا بَيْنَهُمَا = dan apa yang ada di antara keduanya). Langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya juga disebut 'alam semesta' yang di dalam bahasa Inggris disebut dengan *universe*. Selain kedua kata tersebut di atas, Al-Qur'an juga menggunakan kata lain, yaitu *al-'âlamîn* ( الْعَالَمِيْن ), bentuk jamak dari kata *al-'âlam* ( الْعَالَم ) yang juga sering diartikan 'alam'. Kata *'âlam* sendiri tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Kedua kata yang disebutkan itu memunyai pengertian yang agak berbeda dengan kata *al-'âlamîn*. Kata *al-'âlamîn* di dalam Al-Qur'an tidak dapat diartikan sebagai alam semesta karena ia hanya menunjuk kepada banyaknya alam yang diciptakan dan dipelihara Tuhan. Sebagian dari alam itu tidak diketahui manusia (QS. An-Nahl [16]: 8).

Adapun yang digunakan Al-Qur'an untuk istilah alam semesta adalah *as-samâwât wa al-ardh wa mâ bainahumâ* ( اَلسَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا = langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya). Hal ini sejalan dengan pengertian alam yang dimaksud oleh kaum teolog, kaum filosof Islam, dan kosmolog modern. Kaum teolog mendefinisikan alam, "segala sesuatu selain Allah", sementara kaum filosof Islam mendefinisikannya, "kumpulan *jauhar* yang tersusun dari materi (*mâddah*, مَادَّة ) dan bentuk (*shûrah*, صُوْرَة ) yang ada di bumi dan di langit". Kosmolog modern mendefenisikannya, "susunan yang jumlahnya beribu-ribu dari kumpulan galaksi" (galaksi: gugusan bermiliar-miliar bintang).

Kata *as-samâwât wa al-ardh wa mâ bainahumâ* di dalam Al-Qur'an disebut 19 kali di dalam 15 surat. Istilah itu di antaranya digunakan Al-Qur'an untuk menegaskan bahwa alam semesta adalah kepunyaan Allah dan ciptaan-Nya (QS. Thâhâ [20]: 6, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 24, dan QS. Shâd [38]: 10); Allah satu-satunya yang berkuasa atas alam semesta (QS. Shâd [38]: 66 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 7); Dialah satu-satunya Tuhan alam yang Maha Esa (QS. Ash-Shâffât [37]: 5). Karena itu, Dialah satu-satunya yang pantas disembah (QS. Maryam [19]: 65); Ia juga yang menentukan Hari Kiamat (QS. Az-Zukhruf [43]: 85) dan memberi balasan perbuatan-perbuatan di akhirat (QS. An-Naba' [78]: 37).

Selain itu, Al-Qur'an juga menerangkan bahwa Isa Al-Masih dan ibunya bukanlah Tuhan, dan juga klaim orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani yang mengatakan bahwa mereka adalah anak-anak dan kekasih-kekasih Allah. Sekiranya hal itu benar, tentu Isa dan ibunya tidak dapat binasa atau keduanya akan terhindar dari kehancuran yang dikehendaki Allah. Justru itu, Allah menegaskan, Al-Masih dan ibunya adalah bagian daripada alam semesta (QS. Al-Mâ'idah [5]: 17–18). Ayat ini juga sebagai bukti tidak bersekutunya Allah dengan apa pun di dalam ketuhanan.

Di samping itu, Allah juga menegaskan bahwa alam semesta diciptakan-Nya dengan sebenarnya dan dengan penuh kesadaran, bukan dengan main-main, tanpa paksaan. Ia menentukan waktu dan segala sesuatunya, tiada sesuatu pun terwujud kecuali Ia ciptakan dengan penuh kesadaran (QS. Al-Hijr [15]: 85, QS. Ar-Rûm [30]: 8, QS. Ad-Dukhân [44]: 38, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 3).

Pada pihak lain, pemakaian istilah di atas di dalam Al-Qur'an mengacu kepada alam fisik dan nonfisik (*ghaib*). Alam ghaib itu meliputi alam malaikat, jin, ruh, dan lain-lainnya. Karena itu, tidak tepat apa yang dinyatakan di dalam banyak penafsiran bahwa alam semesta itu hanya alam empiris semata-mata (*jumlah al-'âlam al-masyhûd*, جُمْلَةُ الْعَالَمِ الْمَشْهُوْدِ ). Hal ini bertentangan dengan pandangan para ilmuwan. Melalui hitungan matematis para ilmuwan berkesimpulan bahwa selain alam yang didiami manusia, terdapat alam lain yang disebut *shadow world* atau alam ghaib di dalam terminologi Islam, dengan hukum tersendiri. Di dalam kosmologi dikemukakan timbulnya banyak alam beserta hukum-hukumnya pada masa inflasi. Namun, para ilmuwan tidak dapat memastikan berapa jumlah yang sesungguhnya.

Khusus terhadap penciptaan alam semesta, Al-Qur'an tidak menjelaskan secara tegas, apakah ia diciptakan dari materi yang sudah ada ataukah dari ketiadaan. Hanya disebutkan bahwa alam semesta diciptakan dalam enam periode atau tahapan (QS. Al-Furqân [25]: 59, QS. As-Sajadah [32]: 4, dan QS. Qâf [50]: 38). Hal ini juga menunjukkan bahwa alam semesta mengalami proses perkembangan secara gradual sesuai dengan sunnatullah. Proses sebelumnya, alam semesta berawal dari sesuatu yang padu. Pemisahan dari sesuatu yang padu ini menimbulkan ruang alam (*as-Samâ'*, السَّمَاء ) dan materi alam (*al-ardh*, الأَرْض ) beserta alam-alam lainnya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30). Sesuatu yang padu itu oleh ilmuwan kealaman disebut dengan singularitas, sedangkan pemisahan yang disebut Al-Qur'an itu mereka katakan meledaknya singularitas dengan amat dahsyatnya sekitar 15 milyar tahun yang lalu. Akan tetapi, Al-Qur'an

tidak menjelaskan asal dari sesuatu yang padu itu, apakah dari ada atau ketiadaan. Hasil observasi ilmuwan kealaman menunjukkan bahwa singularitas itu berasal dari ketiadaan. Hal ini mereka dasarkan pada teori fisika kuantum: teori itu di antaranya memperlihatkan berubahnya kausalitas deterministik (hubungan sebab-akibat pasti) menjadi kausalitas probabilitas (hubungan sebab-akibat tidak pasti) atau kausalitas kebolehjadian sehingga suatu peristiwa yang menurut teori sebelumnya (menurut kausalitas deterministik) tidak mungkin, menurut fisika kuantum mungkin saja terjadi. Jadi, alam semesta menurut ilmuwan kealaman berasal dari ketiadaan.

Kemudian QS. Adz-Dzâriyât [51]: 47 menjelaskan bahwa setelah terjadinya pemisahan di atas, ruang alam memuai atau berekspansi. Kata *al-mâ'* ( الْمَاء ) dan *ad-dukhân* ( الدُّخَان ) yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 7 dan QS. Fushshilat [41]: 11 tidak menunjukkan materi asal alam semesta, tetapi keduanya menunjukkan keadaan alam semesta ketika proses evolusi sedang berlangsung. Jadi, yang dimaksud dengan *al-mâ'* di sini ialah alam mengalami bentuk atau sifat semacam zat alir atau sop kosmos, sedangkan *ad-dukhân* ialah alam semesta mengalami semacam kondensasi; di situ energi berubah menjadi materi.

Telah dikemukakan bahwa alam semesta diciptakan di dalam enam periode atau tahapan. Penyebutan enam tahapan secara rinci ditemukan di dalam QS. Fushshilat [41]: 9-12. Enam tahap tersebut tidak menunjukkan urut-urutan di dalam penciptaan *as-samâ'* dan *al-ardh* serta lainnya, tetapi harus dipandang sebagai tahapan atau periode penciptaan alam secara keseluruhan di dalam waktu yang sama (QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. Yûnus [10]: 3, QS. Al-Hadîd [57]: 4). Enam tahapan dimaksud ialah dua tahapan penciptaan materi alam (*al-ardh*) dan empat tahapan penciptaan gaya-gayanya. Penciptaan ruang alam (*as-samâ'*) termasuk di dalam dua dari enam tahapan tersebut (QS. Fushshilat [41]: 9-12). Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa alam semesta dilengkapi dengan hukum-hukumnya (sunatullah) yang tidak akan mengalami perubahan (QS. Al-Isrâ' [17]: 77, QS. Al-Ahzâb [33]: 62, QS. Fâthir [35]: 43, dan QS. Al-Fath [48]: 23).

Kata ruang alam (*as-samâ'*) di dalam Al-Qur'an ada yang di dalam bentuk jamak (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30 dan QS. As-Sajadah [32]: 4) ada pula di dalam bentuk mufrad (QS. Fushshilat [41]: 11 dan 12), sedangkan kata materi alam (bumi) hanya disebutkan di dalam bentuk mufrad (*al-ardh*) dan tidak pernah muncul di dalam bentuk jamak (*al-arâdhî* atau *al-aradhîn*). Hal ini dimaksudkan agar manusia tidak tercengang dan tidak menuntut kepada Rasulullah saw. untuk menunjukkan bumi yang lain. Bila bumi secara eksplisit disebutkan sama jumlahnya dengan langit, bertentangan dengan kenyataan karena bumi, tempat mereka hidup yang mereka saksikan setiap hari, memang hanya satu. Karena itu, penyebutan bumi yang hanya satu sesuai dengan daya nalar manusia yang kebanyakan berpikir sederhana (awam). Adapun jumlah bumi yang disebut sama dengan jumlah langit tujuh (QS. Ath-Thalâq [65]: 12) khusus ditujukan kepada kaum intelektual yang akan dapat mengetahui setelah mereka mengadakan penelitian. Lain halnya dengan langit (*as-samâ'*) berapa pun disebutkan jumlahnya, manusia tidak akan mempersoalkannya karena kebanyakan mereka yang berpikir sederhana tidak mengerti dan tidak hidup di langit.

Mengenai jumlah alam (*as-samâ'*) yang disebut tujuh dan materi alam (*al-ardh*) begitu juga, hal ini hanya merupakan bilangan simbolik untuk melukiskan banyak. Penggunaan bilangan tujuh di dalam arti banyak bukan hanya digunakan orang Arab, melainkan juga orang Yunani dan Romawi.

Masalah alam semesta termasuk alam fisik, dan karena itu tidak dapat dilakukan dengan berpikir spekulatif. Menempatkan sesuatu yang tidak sesuai dengan bidangnya akan melahirkan kerancuan dan kebenarannya akan diragukan. Karena itu, untuk memahami ayat-ayat fisik di

dalam Al-Qur'an perlu dilihat hasil temuan sains, asalkan saja tidak diyakini bahwa itu satu-satunya tafsiran yang dimaksud Al-Qur'an.

❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## SAMÎ' ( سَمِيع )

*Samî'* ( سَمِيع ) terambil dari kata *sami'a* ( سَمِعَ ) yang berarti *mendengar.* Ini dapat berarti *menangkap suara/bunyi,* dapat juga berarti *mengindahkan dan mengabulkan.*

*As-Sami'* ( السَّمِيع ) adalah *Yang Maha Mendengar* dalam kedua makna tersebut.

Allah Maha Mendengar, dalam arti tidak ada sesuatu pun yang dapat terdengar walau sangat halus, yang tidak tertangkap oleh-Nya atau luput dari jangkauan-Nya. "Dia mendengar jejak semut hitam yang berjalan di atas batu yang halus di malam yang gelap, bahkan Allah mendengar itu di tengah sorak sorai kebisingan yang memecahkan anak telinga seluruh makhluk. Dia mendengar pujian yang memuji-Nya maka diberinya ganjaran, doa yang berdoa, maka diperkenankan-Nya doanya, Dia mendengar tanpa telinga, sebagaimana halnya makhluk, Dia melakukan sesuatu tanpa anggota badan, atau berbicara tanpa lidah," begitu tulis Al-Ghazali.

Dalam Al-Qur'an berkali-kali ditemukan ayat yang menguraikan sifat Allah *as-Samî'* ini. Pada umumnya penyebutan sifat tersebut disertai dengan sifat-Nya yang lain seperti *'Alîm* ( عَلِيم [Maha Mengetahui]). Ada juga yang dirangkaikan dengan *Bashîr* (Maha Melihat), atau *Qarîb* (Mahadekat). Ada dua ayat mengemukakan sifat tersebut berdiri sendiri dengan rangkaian kata doa *Samî'ud du'â'* ( سَمِيعُ الدُّعَاءِ [Maha Mendengar doa]).

Pertama adalah firman-Nya:

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

*"Di sanalah Zakariya berdoa kepada Tuhannya seraya berkata: "Ya Tuhanku, berilah aku dari sisi Engkau seorang anak yang baik. Sesungguhnya Engkau Maha Pendengar doa"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 38).

Kedua:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ

*"Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua (ku) Ismail dan Ishaq. Sesungguhnya Tuhanku, benar-benar Maha Mendengar (memperkenankan) doa"* (QS. Ibrâhîm [14]: 39).

Kedua ayat di atas merupakan permohonan dan tidak dirangkaikan dengan satu sifat, agaknya karena itu merupakan permohonan dari para nabi yang tidak mereka cetuskan dengan kata-kata yang terdengar, kecuali oleh hati mereka sendiri, namun demikian Allah mendengarnya. Yang Maha Mendengar itu menegaskan bahwa,

مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا

*"Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah yang keempatnya. Dan tiada (pembicaraan antara) lima orang, melainkan Dia-lah yang keenamnya. Dan tiada (pula) pembicaraan antara (jumlah) yang kurang dari itu atau lebih banyak, melainkan Dia ada bersama mereka di mana pun mereka berada"* (QS. al-Mujâdalah [58]: 7).

Pendengaran yang dimiliki manusia berbeda dengan pendengaran Allah, bukan saja karena tidak semua dapat didengar oleh manusia, tetapi juga karena untuk mendengar manusia memerlukan alat, dan alat itu pun sangat terbatas kemampuannya, bila suara kecil atau terlalu keras, dia tidak dapat mendengar, dan dapat rusak. Demikian *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## SÂMIRIY ( سَامِرِي )

Kata *sâmiriy* berasal dari *samara – yasmuru – samran wa samuran* ( سَمَرَ – يَسْمُرُ – سَمْرًا و سَمُرًا ) yang pada mulanya berarti "obrolan di malam hari." Tempat mengobrol di malam hari disebut *majlis samr*. Selanjutnya, kata tersebut diartikan sebagai "gabungan warna putih dan hitam", dan salah satu kabilah dari Bani Israil dinamakan kabilah

*Samurah*. Dinamakan demikian karena mereka sering membicarakan urusan mereka di malam hari. Kemudian, salah seorang dari kabilah itu bernama Samiri yang dibangsakan kepada nama kabilahnya.

Di dalam Al-Qur'an kata *sâmiriy* terulang 4 kali. Pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 67, kata Samiri disebut di dalam konteks pengingkaran terhadap Al-Qur'an oleh orang-orang kafir dengan mengeluarkan kata-kata keji di malam hari. Pada QS. Thâhâ [20]: 85, 87,dan 95, kata *sâmiriy* digunakan di dalam konteks pengingkaran terhadap agama Nabi Musa.

Ayat-ayat di atas memberi informasi bahwa Samiri/*sâmiriy* yang dimaksud oleh Al-Qur'an ialah salah seorang dari kabilah Samurah yang namanya dinisbatkan kepada nama kabilahnya. Ia termasuk orang yang berpura-pura beriman kepada Nabi Musa untuk menyesatkan kembali umat Nabi Musa yang telah beriman. Ketika mendengar bahwa Nabi Musa mulai menyelamatkan kaumnya dari kesesatan yang dipengaruhi oleh Firaun, ia datang ke Mesir menyatakan keimanannya kepada Nabi Musa. Sewaktu Nabi Musa terlambat pulang dari jadwal yang dijanjikannya dari bukit Thursina, tersebar desas-desus bahwa Nabi Musa telah pergi ke negeri lain dan meninggalkan umatnya. Desas desus tersebut sempat membuat umatnya tidak percaya lagi kepadanya. Situasi inilah yang dimanfaatkan Samiri untuk menyesatkan umat Nabi Musa kembali.

Usahanya untuk menyesatkan pengikut Nabi Musa antara lain membuat patung sapi jantan untuk disembah (QS. Thâhâ [20]: 88). Ketika ia dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya oleh Nabi Musa, ia berkata, sebagaimana tersebut di dalam QS. Thâhâ [20]: 96,

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ
فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى

*(Qâla bashurtu bimâ lam yabshurû bihi, faqabadhtu qabdhatan min atsarir-rasûli, fanabadztuhâ wa kadzâlika sawwalat lî nafsî).*

*"Aku mengetahui sesuatu yang mereka tidak ketahui; maka, aku ambil segenggam tanah bekas jejak rasul, lalu aku melemparkannya dan itu hanya atas dorongan nafsuku."*

Yang dimaksud dengan "jejak rasul" di sini ialah ajaran-ajarannya. Menurut paham tersebut, Samiri mengambil sebagian dari ajaran-ajaran Nabi Musa, kemudian dilemparkannya ajaran itu sehingga ia menjadi sesat. Menurut sebagian ahli tafsir yang lain, yang dimaksud dengan "jejak rasul" ialah jejak telapak kuda Jibril as. Artinya Samiri mengambil segumpal tanah dari jejak itu lalu dilemparkannya ke dalam logam yang sedang dihancurkan sehingga logam itu berbentuk anak sapi yang mengeluarkan suara. Umat Nabi Musa diajak oleh Samiri untuk menyembah patung anak sapi tersebut setiap hari. Usahanya itu berhasil dengan semakin banyaknya orang yang ikut menyembah patung anak sapi tersebut.

Akhirnya, Samiri diusir dari Mesir dan hidup menyendiri, terisolasi dari masyarakat. Tekanan batin dan rasa malu membuat hidupnya menderita sampai ia wafat dalam keadaan kafir.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## SAMK ( سَمْك )

Kata *samk* ( سَمْك ) hanya ditemukan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. An-Nâzi'ât [79]: 28. Kata itu ada di tengah-tengah beberapa ayat yang menyanggah pengingkaran kaum musyrikin terhadap berita kebangkitan manusia setelah kematiannya. Pengertian kata *samk* ( سَمْك ) itu sendiri adalah 'tinggi' atau 'langit'. Di sini Allah swt. membandingkan kadar kesulitan di antara proses kebangkitan kembali manusia dengan proses penciptaan alam semesta. Meninggikan langit jauh lebih sulit daripada menciptakan manusia, apalagi membangkitkannya kembali. Rasio manusia sukar menolak kebenaran perbandingan Allah swt. ini. Meskipun demikian, kekafiran mereka tetap mendasari pengingkaran mereka.

Ditinjau dari segi bahasa, kata *samk* ( سَمْك ) berasal dari *samaka–yasmuku–samkan* ( – سَمَكَ

( يَسْمُكُ - سَمْكًا ) yang artinya 'mendirikan sesuatu amat tinggi' atau 'meninggikan'.

Kebanyakan ahli tafsir menyatakan kata *al-saqf* ( السَّقْف ), yang berarti 'atap' atau 'langit-langit', sebagai sinonim kata *samk* ( سَمْك ). Ada pula yang mengartikan kata ini 'volume (besaran) segala sesuatu', atau 'jarak ketinggian rumah mulai dari lantai dasar hingga atap'. Untuk kepentingan interpretasi kata *samk* pada ayat ini, mayoritas mufasir menggunakan pengertian 'tinggi' atau 'langit'. Keragaman arti yang ada selama ini satu dengan yang lain tidak bertentangan.

Teks ayat yang memuat kata ini, yakni, *Rafa'a samkahâ fa sawwâhâ* ( رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰىهَا = Dia meninggikan bangunannya lalu menyempurnakannya), dan enam ayat lain yang mengiringinya, oleh Husein Ath-Thabathabai dinyatakan secara umum menyiratkan tiga pesan utama. **Pertama**, berisikan diplomasi keilahian untuk mengecam kaum musyrikin yang mengingkari berita kebangkitan kembali manusia setelah kematiannya di dunia. Mereka menganggap kebangkitan manusia itu mustahil terjadi.

**Kedua**, mengandung bantahan sekaligus sanggahan atas kesangsian kebangkitan manusia setelah kematian (QS. An-Nâzi'ât [79]: 10–11). Dengan nada cemooh Allah swt. menjelaskan, *"A antum asyaddu khalqan amis-samâ'u banâhâ, rafa'a samkahâ fa sawwâhâ"*, ( ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ ۚ بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰىهَا = Apakah kamu yang sulit penciptaannya ataukah langit? Allah telah membinanya, Dia meninggikan bangunannya lalu menyempurnakannya) (QS. An-Nâzi'ât [79]: 27–28).

Dari sisi perbandingan, seolah-olah Allah swt. hendak menandaskan bahwa alam semesta dengan segala isinya, keindahannya, kerapiannya, dan keteraturan hukum-hukumnya merupakan bukti sekaligus tanda kebesaran dan kekuasaan-Nya.

Allah telah meninggikan "atap" alam semesta ini dan semua yang berada di situ. Kemudian Ia menyempurnakan konfigurasinya.

**Ketiga**, rangkaian ayat-ayat tersebut, setelah mencoba menggoyahkan kelompok musyrikin, berusaha pula mengukuhkan argumen keniscayaan adanya kebangkitan. Rasionalisasi Ath-Thabathabai menegaskan bahwa keteraturan semesta dengan hukum-hukumnya merupakan cerminan sifat rububiyah Allah swt. Dia memiliki kewenangan mengatur, memelihara, dan menata seluruh ciptaan-Nya, termasuk manusia. Berlandaskan sifat ini, Allah swt. menurunkan para nabi dengan segala risalah kenabiannya (*taklîf*) yang berisikan tuntunan sekaligus tuntutan dan janji sekaligus ancaman.

Hikmah terdalam hasil penelaahan kata *samk* ini adalah terungkapnya metodologi menyampaikan pesan dan ajaran betapa *samk*, 'langit', menjadi argumen yang tepat bagi kesangsian akan kebangkitan. ❖ *M. Suparta* ❖

## SAMM ( سَمّ )

Kata *samm* ( سَمّ ) yang terdiri dari huruf *sîn* ( س ), *mîm* ( م ), dan *mîm* ( م ) ini memiliki arti 'lubang jarum' dan 'racun yang bisa mematikan'. Dari akar kata ini, kemudian terbentuk kata kerja *samma* ( سَمَّ ) – *yasummu* ( يَسُمُّ ) yang berarti 'meracuni'. Karena sifat zat ini mematikan maka dari lafal tersebut kemudian terbentuk lafal *as-sâmmah* ( السَّامَّة ) yang berarti 'maut atau kematian'; tetapi lafal ini jarang dipakai. Yang sering digunakan untuk arti kematian adalah *as-sâm* ( السَّام ), seperti pernyataan Aisyah ra. kepada seorang Yahudi: *"'Alaikumus sâmu wad dâm"* ( عَلَيْكُمُ السَّامُ وَالدَّامُ = Kematian dan celaka bagi kalian). Makna lain dari *samma yasummu samman* ( سَمَّ – يَسُمُّ – سَمًّا ) adalah 'memperbaiki' atau 'mendamaikan', misalnya *"sammar rajulu syai'an"* ( سَمَّ الرَّجُلُ شَيْئًا = seseorang memperbaiki sesuatu).

Ibnu Manzhur menyebutkan tiga bunyi yang berbeda dari akar di atas, yaitu *summ* ( سُمّ ), *samm* ( سَمّ ), dan *simm* ( سِمّ ). Semuanya berarti 'zat yang mematikan'. Namun, ia menambahkan makna lain untuk *samm* dan *summ*, yaitu 'lubang kecil' seperti lubang jarum; dan keduanya dijamakkan menjadi *sumûm* ( سُمُوْم ). Menurut Yunus, penduduk Aliah membaca *summ*, sedangkan Bani Tamim membacanya dengan *samm*, dan

menurut Ibnu Haitsam, kedua bacaan tersebut sama artinya, yaitu 'lubang jarum', misalnya *"sumûmul insân* ( سُمُوْمُ الْإِنْسَانِ ), artinya 'semua lubang yang ada dalam tubuh manusia', seperti lubang telinga, hidung, dan mulut.; adapun lubang pori-pori pada kulit manusia disebut *masâm* ( مَسَامّ ) sebab pori-pori juga merupakan lubang halus tempat keluarnya keringat.

Di dalam Al-Quran, hanya satu ayat yang menggunakan lafal *samm* yang berarti 'lubang jarum', yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 40. Menurut Mujahid dan Said bin Jubair yang dikutip dari pendapat Ibnu Abbas ra., yang dimaksud dengan *"tidak dibukanya pintu langit"* ialah, bahwa perbuatan-perbuatan baik dan doa-doa mereka tidak diterima oleh Allah. Adh-Dhahhak, As-Suddi dan lainnya berpendapat, bahwa pintu-pintu langit tidak dibukakan bagi ruh-ruh mereka.

Ayat tersebut berbicara tentang ketidakmungkinan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri untuk masuk surga, seperti tidak mungkinnya seekor unta masuk ke dalam lubang jarum.

Pecahan *samm* yang terdapat di dalam Al-Quran adalah *samûm* yang terdapat pada tiga ayat. Salah satunya di dalam bentuk *nakirah,* yaitu pada surah Al-Wâqi'ah [56]: 42, *"fî samûmin wa Hamîm"* ( فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ = Dalam [siksaan] angin yang amat panas dan air panas yang mendidih). Secara garis besar, QS. Al-Wâqi'ah [56] berbicara tentang tiga golongan manusia, yakni golongan kanan, golongan kiri, dan golongan yang paling dahulu beriman. Kemudian ayat 42 dari surah tersebut berbicara tentang siksa yang akan dialami oleh golongan kiri karena mereka durhaka kepada Allah. Mereka di dunia hidup serba kecukupan, bahkan sangat mewah. Akan tetapi, mereka terus-menerus melakukan dosa-dosa besar (ayat 45–46), dan tidak mensyukuri nikmat Allah yang melimpah-ruah tersebut. Oleh karena itu, mereka layak mendapat siksaan.

Dua ayat lainnya dalam bentuk *ma'rifah* (tertentu), yaitu pada QS. Al-Hijr [15]: 27 dan QS. Ath-Thûr [52]: 27. Pada QS. Al-Hijr [15]: 27 menjelaskan tentang asal-usul kejadian jin, yang menurut Ibnu Abbas, diciptakan dari kobaran api dan dikatakan dari api yang paling baik (inti api). Menurut Amr bin Dinar, dari api matahari. Adapun pada QS. Ath-Thûr [52]: 2, kata *samûm* berkaitan dengan keadaan orang-orang yang bertakwa dan beriman ketika mereka dimasukkan ke surga nanti. Walaupun sebenarnya mereka di dunia sempat merasa was-was akan mendapatkan azab Allah, tetapi setelah masuk surga mereka merasa, bahwa Allah benar-benar memenuhi janji-Nya dengan menjaga mereka dari siksa api neraka.

Dalam tiga ayat di atas, hanya lafal *samûm* yang terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah saja yang berarti 'angin yang sangat panas'. Walaupun demikian, penggunaan lafal tersebut di dalam Al-Qur'an, semuanya berkaitan dengan sesuatu yang sangat panas, yaitu di dalam QS. Al-Hijr yang diartikan 'kobaran api' dan di dalam QS. Ath-Thûr diartikan 'neraka'. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## SANÂBIL ( سَنَابِل )

Kata *sanâbil* ( سَنَابِل ) adalah bentuk *plural (jam'ut-taksîr)* dari kata *sunbulah* ( سُنْبُلَة = sebulir). Kata ini terbentuk dari kata *sanbala* ( سَنْبَل = melorot), misalnya dikatakan *sanbalaz-zar'u* ( سَنْبَلَ الزَّرْعُ = [membentuk] tangkai, keluar mayangnya); *sanbala tsaubahû* ( سَنْبَلَ ثَوْبَهُ = melabuhkan, menyeret pakaiannya). Lafal *mashdar* ( سُنْبُلَة ) dapat diartikan: (1) salah satu nama dari jenis tumbuh-tumbuhan yang berbau harum. Tumbuhan tersebut mengeluarkan aroma yang harum sehingga wanginya merebak ke mana-mana; (2) *burjun fis-samâ'* ( بُرْجٌ فِي السَّمَاءِ = sebuah gugusan bintang di langit [virgo]). Bintang ini adalah salah satu nama gugus keenam di rasi bintang mayang. Akan tetapi, pada umumnya kata ini digunakan pada sesuatu yang keluar dari mayang tumbuh-tumbuhan, yakni bulir).

Di dalam Al-Qur'an kata *sunbulah* ( سُنْبُلَة ), baik berbentuk mufrad maupun jamak ditemukan sebanyak lima kali, dua kali berbentuk mufrad (QS. Al-Baqarah [2]: 261 dan QS. Yûsuf [12]: 47) dan tiga kali berbentuk jamak (QS. Al-

Baqarah [2]: 261 serta QS. Yûsuf [12]: 43 dan 46). Firman Allah QS. Al-Baqarah [2]: 261 mengatakan:

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ...

*(Matsalul-ladzina yunfiqûna amwâlahum fi sabîlillâhi kamatsali habbatin anbatat sab'a sanâbila fi kulli sunbulatin mi'ata habbah).*

*"Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir: seratus biji."*

Ayat tersebut menyangkut cara-cara penggunaan harta dan hukum-hukumnya. Menurut Ibnu Katsir ayat ini memberikan perumpamaan terhadap orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, yakni akan dikembangbiakkan harta yang dinafkahkannya itu sampai tujuh ratus kali lipat. Ayat ini dikuatkan oleh hadits dari Harim bin Wail,Nabi bersabda: ( مَنْ أَنْفَقَ نَفَقَةً فِي سَبِيْلِ اللهِ تُضَاعَفُ بِسَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ = *barang siapa menafkahkan suatu nafkah di jalan Allah akan dilipatgandakan [pahalanya] tujuh ratus lipat).*

Ath-Thabarsi menambahkan bahwa pelipatgandaan itu tidak hanya dalam persoalan harta benda, tetapi semua aspek pemberian (non materi), sedangkan menurut Abu Ali Al-Jubbai, pemberian yang dimaksudkan khusus ketika jihad, dan waktu selainnya cukup sepuluh balasan saja.

Kata *sunbul* ( سُنْبُل ) pada QS. Yûsuf [12]: 43, 46, dan 47 membicarakan takwil Yusuf tentang mimpi raja. Raja bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir yang hijau dan tujuh bulir lainnya yang kering. Mimpi tersebut ditakwilkan Yusuf, dia berkata: "supaya kamu bertanam tujuh tahun (lamanya) sebagaimana biasa; maka, apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan dibulirnya kecuali sedikit untuk kamu makan." Kata *sunbul* ( سُنْبُل ) di sini menyatakan batas kebolehan yang dapat diambil. Ath-Thabarsi memaksudkan janganlah menuai atau memetiknya kecuali sedikit sebagaimana diperkirakan cukup untuk dimakan, sedangkan Ayat 43 surah ini ... سَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ (tujuh bulir [gandum] yang hijau...). Tujuh bulir tersebut adalah suatu pesan yang dilihat Nabi Yusuf di dalam mimpinya.

❖ *Abustani Ilyas* ❖

## SAQAR ( سقر )

Kata *saqar* ini biasa diartikan sebagai nama bagi salah satu neraka, yaitu neraka *Saqar*. Kata ini ditemui empat kali di dalam Al-Qur'an, tiga di antaranya di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 26, 27, dan 42, dan sekali di dalam QS. Al-Qamar [54]: 48.

Dari segi bahasa, kata *saqar* berasal dari kata kerja *saqara* ( سَقَرَ ), yang pada mulanya, menurut Ibnu Faris, digunakan untuk mengungkapkan sesuatu yang menyengat, atau memberi tanda pada binatang dengan cara membakar kulitnya dengan besi panas, dan mengubah warna sesuatu yang terbakar. Sejalan dengan perkembangan peradaban umat mausia, arti *saqar* berkembang menjadi beraneka ragam seperti yang ditemui di dalam kamus-kamus Bahasa Arab. Misalnya, terik matahari dinamakan *saqar* karena terik matahari dapat menyengat tubuh sehingga warnanya berubah. Besi panas yang digunakan untuk menandai binatang, dinamakan *sâqûr* ( ساقور ). Orang kafir yang memusuhi umat Islam, disebut *saqqâr* ( سقّار ) karena hati mereka panas (sakit). Api neraka dinamai *saqar* karena panasnya dan menghanguskan semua yang masuk ke dalamnya.

Keempat kata *saqar* yang terdapat di dalam Al-Qur'an disebutkan di dalam konteks siksaan di akhirat. Karena itu, kata tersebut diartikan sebagai salah satu nama tempat penyiksaan di hari akhirat, atau nama bagi salah satu tingkat tempat penyiksaan tersebut. Menurut Al-Qurthubi, *Saqar* adalah tingkat keenam dari tujuh tingkat neraka.

Agaknya ketika menjelaskan siksaan di hari akhirat dengan kata *saqar*, Al-Qur'an bermaksud menggambarkan keadaan neraka yang abstrak itu dengan sesuatu yang kongkret dan dapat

ditangkap oleh masyarakat luas, khususnya oleh masyarakat Arab yang hidup di tengah-tengah padang pasir dan sering kali merasakan sengatan panas matahari. Namun, tentunya siksaan neraka tidak dapat disamakan dengan siksaan sengatan terik matahari. Siksaan neraka *saqar* tidak dapat digambarkan oleh pemikiran manusia. Inilah sebabnya mengapa Al-Qur'an mempertanyakan kondisi *Saqar* itu dengan ungkapan *Wa mâ adrâka mâ saqar* ( وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ = Tahukah kamu apa *Saqar* itu).

Ungkapan *Mâ adrâka* ( مَآ أَدْرَىٰكَ ) selalu digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang hebat dan tidak dapat dijangkau oleh akal manusia. Ungkapan itu pulalah yang menggambarkan pedih dan sakitnya sengatan panas neraka *Saqar*. Sengatan panas api yang dirasakan di dunia sama sekali belum menggambarkan hakikat sengatan api *Saqar*. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## SARÂBÎL ( سَرَابِيل )

*Sarâbîl* ( سَرَابِيْل ) merupakan kata benda dalam bentuk jamak dari kata benda tunggal *sirbâl* ( سِرْبَال ). Kata ini diambil dari kata *fi'l Rubâ'î* ( فعل الرباعي = kerja yang terdiri dari empat huruf) *sarbala* ( سَرْبَلَ ) *yusarbilu* ( يُسَرْبِلُ ) atau *fi'l Rubâ'î* tambahan satu huruf *ta*, *tasarbala* ( تَسَرْبَلَ ) *yatasarbalu* ( يَتَسَرْبَلُ ) yang berarti *albasahus-sirbâl* ( أَلْبَسَهُ السِّرْبَالَ = memakai baju).

Di dalam Al-Qur'an, ada tiga kata *sarâbîl* yang terdapat dalam dua ayat. Yaitu QS. An-Nahl [16]: 81 yang berbunyi:

وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ

(... *wa ja'ala lakum sarâbîla taqîkumul-harra wa sarâbîla taqîkum ba'sakum kadzâlika yutimmu ni'matahû 'alaikum la'allakum tuslimûn).*

*"... dan Dia jadikan bagimu pakaian yang memeliharamu dari panas dan pakaian (baju besi) yang memelihara kamu dalam peperangan. Demikianlah Allah menyempurnakan nikmat-Nya atasmu agar kamu berserah diri (kepada-Nya),"*

dan QS. Ibrâhîm [14]: 50: *sarâbîluhum min qathirân wa taghsyâ wujûhahumun-nâr* ( سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ = pakaian mereka adalah dari pelangkin dan muka mereka ditutup oleh api neraka).

Dari sudut bahasa, menurut Ibnu Faris, *sirbâl* memunyai arti *al-qamîsh* ( القميص = baju), sedangkan dari sudut terminologi, menurut pakar bahasa seperti Muhammad Ismail Ibrahim, Ibnu Manzhur, dan Al-Ashfahani, *sirbâl* adalah *al-qamîsh min ayyi jinsin kâna au kullu mâ lubisa minats-tsiyâbi wad-durû'* ( القَمِيصُ مِنْ أَيِّ جِنْسٍ كَانَ أَوْ كُلُّ مَا لُبِسَ مِنَ الثِّيَابِ وَالدُّرُوعِ = baju/busana yang terbuat dari jenis apa pun, atau setiap sesuatu yang dipakai di badan, baik berupa pakaian maupun baju besi).

Dasar dan dalil dari pendapat di atas, dibenarkan menurut Az-Zajjaj bahwa Allah menjadikan *sarâbîl* ini atas dua bentuk pengertian. **Pertama**, ia sebagai pemeliharaan diri dari kepanasan dan dari kedinginan. Dan **kedua**, ia sebagai alat penjaga dan pembela diri pada pertempuran dan perperangan. Dengan demikian, kata *sârabîl* dapat digunakan kepada dua bentuk tersebut.

Di samping itu, menurut Ibnu Manzhur, kata *sirbâl* dapat digunakan sebagai kinayah (gelar/kiasan) dari *khilâfah* (kepemimpinan), sesuai dengan hadits riwayat Usman ra. yang berkata: *Lâ akhla'u sirbâlan sarbalânîhillâhu ta'âlâ* ( لاَ أَخْلَعُ سِرْبَالاً سَرْبَلَنِيهِ الله تَعَالَى = Saya tidak akan menanggalkan baju *(khilafah)* yang telah dipasangkan Allah pada diri saya).

Di dalam QS. An-Nahl [16]: 81, *sirbâl* yang merupakan salah satu nikmat dari Allah, disebut sebagai dapat memelihara diri dari kepanasan ( سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ ). Ada tiga jawaban atas masalah ini yang dikemukakan oleh Ar-Razi. **Pertama**, sependapat dengan 'Atha Al-Khurasani, ini disebabkan karena objek yang dibicarakan ayat itu adalah orang Arab yang negerinya tandus dan panas. Kebutuhan mereka terhadap sesuatu yang bisa mengatasi dan menjaga diri mereka dari kepanasan lebih besar dan tampak dari kebutuhan mereka dalam mengatasi kedinginan. Dan **kedua**, sebagaimana pandangan Al-Mubarrad, ia melihat bahwa

bila menyebutkan suatu kata maka akan terbayang dengan sendirinya lawan kata dari kata yang disebutkan tadi, seperti bila disebutkan panas maka akan terbayang lawannya dingin, sedangkan **ketiga**, seperti pendapat Az-Zajjaj, bahwa suatu yang bisa mengatasi panas, sangat mungkin pula bisa mengatasi dingin.

Adapun dalam menafsirkan redaksi ayat: *wa sarâbîla taqîkum ba'sakum* ( وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ = dan pakaian [baju besi] yang memelihara kamu dalam peperangan), Al-Qurthubî, seperti para ulama lainnya, melihat bahwa ayat ini merupakan dalil dan alasan kuat bagi hamba-hamba Allah atas pilihan mereka terhadap berbagai jihad (peperangan) agar mereka mencari perlindungan dengan memakai baju besi dalam memerangi musuh-musuh. Baju besi ini telah dipakai Nabi Muhammad sebagai penghindar dan pemeliharaan diri dari kecelakaan dan cedera, kendati beliau tidak berjuang semaksimal mungkin dan tidak takut mati sebagai syahid. Dengan demikian, kata *sarâbîl* dapat disimpulkan dengan "pakaian yang dapat memberi perlindungan diri atau ia sebagai hukuman dan siksaan pada si pemakainya". ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## SARÎ' ( سَرِيع )

Kata *sarî'* berasal dari kata *sur'*( سُرْع ) artinya 'cepat' lawan katanya ialah *buth'* ( بُطْء = pelan-pelan). Lafal *as-Sar'u* bisa juga berarti pohon anggur yang segar, sedangkan *as-sur'atu* ( السُّرْعَة ) artinya ialah kecepatan. Akar katanya adalah *sin, ra,* dan *'ain* ( ع – ر – س ).

Dari ketiga huruf itu pula terbentuk lafal-lafal yang lain, yaitu: 1) *sirâ'* ( سِرَاع ) jamak dari lafal *sarî'ah* ( سَرِيْعَة ) sebagai lafal *mu`annats* dari kata-kata *sarî'* ( سَرِيْع ) artinya ialah yang cepat.. Kemudian jika dibentuk menjadi: *sur'ân* ( سُرْعَان ) menjadi *isim fi'il amr* artinya 'cepat-cepatlah kamu'.

Kata-kata pecahan atau bentukan dari lafal tersebut di atas terdapat tidak kurang dari 23 buah kata yang terdapat pada beberapa surah atau ayat-ayat berikut:

*Sirâ'an* ( سِرَاعًا ) disebut di dalam Al-Qur'an pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Qâf [50]: 44 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 43. Kata *sirâ'an* di dalam dua ayat itu mengandung makna bahwa kelak di Hari Kiamat Allah dengan sangat mudah membangkitkan mayat-mayat dari alam kubur, dalam waktu yang sangat cepat, sekejap mata bahkan lebih cepat lagi (QS. An-Nahl [16]: 77), sebab Allah dalam membangkitkan seluruh umat manusia itu hanya seperti membangkitkan satu jiwa saja (QS. Luqman [31]: 28).

Kata *sarî'* ( سَرِيع ) di dalam Al-Qur'an terdapat tidak kurang dari 10 buah, tersebar di dalam berbagai macam surah atau ayat, yang isinya ialah bahwa Allah swt. sangat cepat di dalam menghitung amal baik dan perbuatan yang tidak baik beserta dengan bakal balasannya masing-masing. Makna yang demikian disebut di dalam surah dan ayat di bawah ini:

(l) Kata-kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Al-Baqarah [2]: 202 mengandung makna bahwa ayat itu sangat terkait dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 200-201, bahwa di antara orang-orang yang naik haji itu ada macam-macam selera dan kesenangan mereka, yaitu:

a. Sebagian jamaah ada yang berdoa hanya memohon kesenangan dunia saja, sehingga kelak di akhirat mereka tidak akan mendapat bagian apa-apa. Menurut catatan Suyuthi di dalam tafsir *Ad-Durrul Mantsûr,* di sana terdapat riwayat Ibnu Abi Hatim, Thabrani, atau Ibnu Jarir bahwa orang-orang Arab Jahiliyah banyak yang berdoa pada waktu itu memohon hujan, kemenangan di dalam perang, atau bahkan ada yang memohon dianugerahi unta atau kambing.
b. Ada sebagian jamaah haji yang berdoa memohon kesejahteraan di dunia maupun kebahagiaan di akhirat. Menurut catatan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, maka doa yang paling banyak dibaca oleh Rasulullah saw. ialah doa sebagai yang tercantum di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 201 ini, yaitu mohon kesejahteraan di dunia dan kebahagiaan di akhirat.

Untuk semua inilah maka Allah akan

memberi bagian kepada masing-masing mereka sesuai dengan apa yang diinginkan. Dan Allah itu sangat cepat menghitung.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Al-An'âm [6]: 165 mengandung makna bahwa Allah mengangkat manusia untuk menjadi khalifah Allah di bumi. Kepada masing-masing mereka Allah telah memberi kelebihan kepada yang satu di atas yang lain. Kelebihan itu bisa berupa kejadiannya, kekayaan materi, kekuasaan politik, kekuatan jasmani, kecakapan suatu kemampuan, keahlian di dalam disiplin ilmu tertentu, keterampilan membuat karya-karya khusus. Semua kelebihan-kelebihan tersebut merupakan batu ujian atas pemiliknya, siapakah di antara mereka itu yang lebih baik amalnya di sisi Allah.

*Tafsîr Al-Manâr* mengaitkan QS. Al-An'âm [6]: 165 di atas dengan serangkaian ayat yang menguatkan adanya ujian Allah atas mereka itu, yaitu antara lain di dalam QS. Al-A'râf [7]: 168 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 35. Dalam serangkaian masalah tersebut, kepada mereka yang kufur dan mengingkari nikmat yang diberikan oleh Allah kepada mereka, maka Allah itu sangat cepat menyiapkan hukuman-Nya.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Ar-Ra'du [13]: 41 mengandung makna bahwa keputusan Allah tidak dapat ditolak dan Allah cepat sekali perhitungan-Nya. Sementara itu, kata *sarî'* di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 17 mengandung makna terkait dengan serangkaian ayat sebelumnya bahwa Allah itu Yang Mahatinggi derajat-Nya, yang memunyai Arsy, yang menunjuk siapa saja dari hamba-Nya untuk menyampaikan peringatan tentang Hari Pertemuan; hari di mana para manusia keluar dari kubur dan tiada suatu pun dari keadaan mereka yang tersembunyi dari-Nya. Oleh karena itu, tiap amal dan perbuatan akan diberi balasan yang tepat dan Allah sangat cepat menghitungnya. Sungguh Allah tidak bersifat zalim kepada hamba-Nya dan tidak akan timbul kelambatan dalam perhitungan amal ini sebab tidak mungkin Allah terganggu oleh kesibukan ini, sehingga seluruh amal manusia akan dihitung dalam sekejap saja.

(2) Kata-kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Âli 'Imrân [3]: 19 bahwa agama yang benar di sisi Allah hanyalah agama Islam saja, dan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 85 Allah menyatakan bahwa siapa saja yang memeluk agama selain Islam maka akan ditolak oleh Allah dan kelak di Hari Kiamat akan menjadi orang yang merugi. Berhubungan dengan itu barang siapa yang kufur kepada ayat-ayat Allah, maka Allah sangat cepat menghitung bagaimana balasan atau pahala amalnya.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Ibrâhîm [14]: 51 mengandung makna bahwa orang-orang yang berdosa akan diikat dengan rantai, pakaiannya dilumuri aspal, mukanya disemprot dengan nyala api dan Allah menepati balasan amal atau usaha, sungguh Allah sangat cepat perhitungan-Nya. Adapun kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. An-Nûr [24]: 39 mengandung makna bahwa perbuatan orang-orang kafir yang, oleh sebagian orang, disangka sangat indah itu, sebenarnya tidak nyata. Hanya fatamorgana. Dari jauh, tampak seperti air yang melimpah, namun, setelah didekati, ternyata tidak ada setetes air pun yang ditemukan. Sebaliknya, malah didapati ketetapan Allah di sisinya, lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan amal-amal dengan cukup dan Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Al-A'râf [7]: 167 mengandung makna bahwa orang-orang Yahudi sepeninggal Nabi Musa as. banyak yang kufur dan Allah telah menurunkan azab atas mereka. Kemudian pada jaman kebangkitan Nabi Muhammad saw., banyak kaum Bani Israil atau umat Yahudi tersebut yang hidup bertebaran di jazirah Arab. Selanjutnya, waktu Rasulullah saw. menyiarkan agama Islam, kebanyakan dari mereka menentang keras beliau dengan membantu kaum musyrikin. Di dalam QS. Al-Isrâ' (17]: 4-8, Allah menjelaskan jika kaum Bani Israil atau Yahudi ini kembali kufur dan menentang Allah dan Rasulullah maka Allah akan menghukum mereka berulang-ulang

dengan azab-Nya. Hukuman ini berlaku sampai Hari Kiamat dan Allah itu sangat cepat perhitungan-Nya.

(3) Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Âli 'Imrân [3]: 199 mengandung makna bahwa sebagian kaum Ahli Kitab ada yang dengan tulus hati beriman dan takut kepada Allah. Dalam hal ini Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

Dari uraian di atas dapat dicatat bahwa di dalam ayat-ayat QS. Al-A'râf [7]: 167 dan QS. Al-An'âm [6]: 165, lafal *sarî'* itu dikaitkan dengan *al-'iqâb* ( العقاب = Yang sangat cepat menghukum). Ayat-ayat selebihnya terkait dengan kata-kata *al-hisâb* ( الحساب = sangat cepat memperhitungkan).

*Asra'u* ( أَسْرَعُ ) terdapat di dalam Al-Qur'an 2 buah, yaitu: QS. Al-An'âm [6]: 62 dan QS. Yûnus (10]: 21 yang memunyai arti Allah lebih cepat menghitung amal dan pembalasannya atau tipu daya dengan hukumannya.

*Nusâri'u* ( نُسَارِعُ ) tertulis di dalam Al-Qur'an di QS. Al-Mu'minûn [23]: 56 yang mengandung makna bahwa orang-orang yang kufur kepada para nabi dan rasul mengira bahwa Allah mempercepat memberi mereka anak-anak dan harta itu sebagai pemberian kehormatan. Hal ini disanggah oleh Allah bahwa yang benar ialah pemberian tersebut merupakan suatu *istidraj* artinya membiarkan mereka memuja hawa nafsu mereka sepuas-puasnya, tetapi bukan penghormatan.

*Yusâri'ûna* ( يُسَارِعُوْنَ ) memunyai arti 'berusaha dengan cepat atau berlomba mendahului pesaingnya'. Ada dua sasaran yang menjadi objek apa yang diperebutkan antar mereka yang bersaing itu, yaitu hal yang positif bernilai kebajikan dan yang satu lagi objek yang negatif bersifat kejelekan. Semua itu tercantun di dalam Al-Qur'an sebanyak 7 kali, antara lain yang bersifat positif, yaitu bersaing di dalam kebajikan disebut pada QS. Âli 'Imrân [3]: 176 yang pelakunya ialah orang-orang Ahli Kitab. ❖ *Mukhlas* ❖

## SÂRIQ ( سَارِق )

*Sâriq* ( سَارِق ) adalah bentuk *ism fâ'il* ( اِسْمُ الْفَاعِل = kata pelaku) dari *saraqa* ( سَرَقَ ) yang tersusun dari huruf *sîn – râ' – qâf* ( س – ر – ق ). Kata kerjanya ialah *saraqa/sariqa – yasriqu – saraqan* ( سَرَقَ / سَرِقَ - يَسْرِقُ - سَرَقًا ) yang artinya 'mencuri' atau 'mengambil sesuatu yang bukan miliknya dengan sembunyi-sembunyi'. Kata bendanya ialah *sariq* ( سَرِق ) atau *sariqah* ( سَرِقَة ) yang berarti 'pencurian'.

Ibnu Arafah mengatakan, lafal *sâriq* ( سَارِق ) bentuk jamaknya ialah *saraqah* ( سَرَقَة ), *surrâq* ( سُرَّاق ), dan *sâriqûn* ( سَارِقُوْن ), yaitu seseorang yang datang secara sembunyi-sembunyi ke tempat yang terjaga dan mengambil harta milik orang lain. Jika mengambilnya secara terang-terangan maka disebut *mukhtalis* ( مُخْتَلِس = penggelap barang, *mustalib* ( مُسْتَلِب = perampas, atau *muntahib* ( مُنْتَهِب = perampok.

Kata kerja *sariqa – yasraqu – saraq* ( سَرِقَ - يَسْرَقُ - سَرَق ) berarti 'menjadi samar', 'tertutup', atau 'tersembunyi'; dan bisa berarti *'dha'ufa'* ( ضَعُفَ = menjadi lemah/melemah), misalnya *sariqat mafâshiluh* ( سَرِقَتْ مَفَاصِلُهُ ) artinya sendi-sendinya lemah atau persendiannya menjadi lemah.

Lafal *saraq* ( سَرَق ) yang merupakan bentuk jamak dari *saraqah* ( سَرَقَة ) juga berarti 'sutera yang baik kualitasnya', yaitu hanya untuk yang berwarna putih. Menurut Abu Ubaidah, lafal tersebut berasal dari bahasa Persia, yang asalnya adalah *sarah* ( سَرَه ) yang diserap oleh bahasa Arab sehingga menjadi *saraq;* seperti juga *baraq* ( بَرَق ) yang artinya awan hitam, berasal dari bahasa Persia, *barah* ( بَرَه ).

Dari kata kerja *saraqa* ( سَرَقَ ) muncul bentuk lain seperti *'istaraqa* ( اِسْتَرَقَ ) yang juga berarti 'mencuri', misalnya dalam kalimat *istaraqas-sam'a* ( اِسْتَرَقَ السَّمْعَ = Ia mencuri dengar atau mendengarkan pembicaraan secara diam-diam). Di dalam sebuah hadits dikatakan, *Tastariqul-jinnus-sam'a* ( تَسْتَرِقُ الْجِنُّ السَّمْعَ = Jin itu mencuri dengar suatu pembicaraan).

Di dalam Al-Qur'an, lafal *as-sâriq* ( السَّارِق ) dan *as-sâriqah* ( السَّارِقَة ) ditemukan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 38,

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ

*(Was-sâriqu was-sâriqatu faqtha'û aidiyahumâ jazâ'an*

*bi mâ kasabâ nakâlan minallâhi).*
*"Laki-laki dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya [sebagai] pembalasan bagi apa yang telah mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah)."*

Ayat ini menjelaskan bahwa seorang pencuri, laki-laki atau perempuan, apabila ia mengambil harta orang lain dari tempat yang terjaga dengan sembunyi-sembunyi, maka ia harus dijatuhi hukuman berupa potong tangan.

Hukuman potong tangan baru bisa dijatuhkan kepada seorang pencuri bila nilai barang curian telah mencapai *nishâb* ( نِصَاب ). Jumhur ulama berpendapat bahwa nishabnya ialah sebesar seperempat dinar. Pendapat ini didasarkan pada hadits shahih yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Aisyah ra.,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يَقْطَعُ يَدَ السَّارِقِ فِي رُبْعِ دِيْنَارٍ فَصَاعِدًا

*(Kâna rasûlul-lâhi shallallâhu 'alaihi wa shallama yaqtha'u yadas-sâriqi fî rub'i dînârin fa shâ'idan).*
*"Rasulullah saw. memotong tangan pencuri itu bilamana nilai [yang dicuri] seperempat dinar ke atas."*

Lafal *saraqa* ( سَرَقَ ) dengan beberapa perubahan bentuknya digunakan di dalam empat tempat di QS. Yûsuf [12], yang semuanya digunakan Al-Qur'an dalam menceritakan pertemuan Yusuf as. dengan para saudaranya, dan upayanya untuk menahan Benyamin agar tetap tinggal di Mesir. Lafal *sâriq* ( سَارِق ) di dalam bentuk jamaknya *sâriqûn* ( سَارِقُوْن ) ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 70,

فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ

*(Fa lammâ jahhazahum bi jahâzihim ja'alas-siqâyata fi rahli akhîhi tsumma 'adz-dzana mu'adz-dzinun ayyatuhal-'îru innakum la sâriqûn).*
*"Maka tatkala telah disiapkan untuk mereka bahan makanan mereka, Yusuf memasukkan piala [tempat minum] ke dalam karung saudaranya. Kemudian berteriaklah seseorang yang menyerukan, "Hai kafilah, sesungguhnya kalian adalah orang-orang yang mencuri."*

Di dalam kasus ini, Yusuf dengan sengaja meletakkan piala ke dalam karung saudaranya, Benyamin, tetapi ketika mereka pergi ia menyuruh seseorang mencegahnya dan menuduh mereka mencuri. Bagaimana mungkin tuduhan palsu seperti itu dilakukan oleh seorang nabi Allah, Yusuf?. Muhammad Al-Jauzi mengklarifikasi persoalan tersebut dengan mengedepankan empat jawaban yang merupakan pendapat para ulama tafsir, yaitu:

1. Menurut Az-Zajjaj, mereka telah mencuri Yusuf dari perlindungan ayahnya dan melemparkannya ke dalam sumur.
2. Menurut Ath-Thabari, bahwa orang yang menuduh mereka sebagai pencuri, tidak mengetahui jika Yusuf dengan sengaja meletakkan piala itu di dalam karung salah seorang saudaranya. Oleh karenanya, ia tidak bisa dikatakan berbohong dengan tuduhan itu.

Dan di dalam bentuk *sâriqîn* ( سَٰرِقِين ) terdapat pada ayat 73 di dalam surat yang sama,

قَالُوا تَٱللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ

*(Qâlû tallâhi laqad 'alimtum mâ ji'nâ li nufsida fil ardhi wa mâ kunnâ sâriqîn).*
*Sudara-sudara Yusuf menjawab, "Demi Allah, sesungguhnya kalian mengetahui bahwa kami datang bukan untuk membuat kerusakan di negeri [ini] dan kami bukanlah para pencuri").*

Az-Zajjaj menafsirkan *"wa mâ kunnâ sâriqîn"* bahwa penolakan tuduhan sebagai pencuri itu dilandasi pada kenyataan bahwa mereka telah mengembalikan piala tersebut, maka bagaimana mungkin mereka masih menyandang predikat sebagai "pencuri"?.

Dua lafal lainnya berbentuk kata kerja masa kini dan mendatang ( الفِعْلُ الْمُضَارِع ), *yasriq* ( يَسْرِق ) dan masa lampau ( الفِعْلُ الْمَاضِي ), *saraqa* ( سَرَقَ ) terdapat di dalam surah yang sama ayat 77, *qâlû 'in yasriq fa qad saraqa akhun lahu min qablu* ( إِن يَسْرِق فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ = Mereka berkata: "Jika ia mencuri, maka sesungguhnya telah pernah mencuri pula saudaranya sebelum itu"). Dan lafal *saraqa* juga terdapat di dalam ayat 81

pada surat yang sama,

ٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُوا۟ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ

*(Irji'û ilâ 'abîkum fa qûlû yâ abânâ innabnaka saraqa wa ma syahidnâ illâ bi mâ 'alimnâ wa mâ kunnâ lil ghaibi hâfizhîn).*

*"Kembalilah kepada ayahmu dan katakanlah: "Wahai ayah kami! Sesungguhnya anakmu telah mencuri; dan kami hanya menyaksikan apa yang kami ketahui, dan sekali-kali kami tidak dapat menjaga (mengetahui) barang yang ghaib."*

Tuduhan "mencuri" kepada Yusuf yang dilakukan oleh para saudaranya tersebut, dijelaskan oleh para ulama tafsir sebagaimana dikutip oleh Muhammad Al-Jauzi sebagai berikut:

1. Menurut Athâ' dari Ibnu Abbas, bahwa pada saat terjadi musim kelaparan, Yusuf pernah mencuri makanan dari meja makan ayahnya untuk diberikan kepada orang-orang miskin.
2. Menurut Abu Malik dari Ibnu Abbas, bahwa Yusuf pernah mencuri botol tempat celak milik bibinya.
3. Menurut Sa'id ibnu Jubair, Wahab ibnu Munabbih, dan Qatadah, bahwa Yusuf pernah mencuri patung milik kakeknya (ayah ibunya), kemudian dipecah dan dibuangnya ke jalan.
4. Menurut Ibnu Abi Najih dari Mujahid, diceritakan bahwa ketika masih kecil, Yusuf dipelihara oleh bibinya (kakak perempuan ayahnya tertua) yang sangat menyayanginya. Setelah remaja, Ya'qub memintanya kembali dan kakaknya keberatan untuk menyerahkannya. Untuk itu, ia membuat muslihat dengan mengikatkan ikat pinggang (warisan ayahnya yang menjadi pusaka turun-temurun) ke pinggang Yusuf di bawah bajunya ketika ia sedang tidur. Kemudian ia berkata bahwa ikat pinggang warisan ayahnya hilang, maka disuruhnya orang-orang untuk mencarinya. Ternyata benda tersebut ditemukan di bawah baju Yusuf. Alasan "pencurian" inilah yang digunakannya untuk mencegah Yusuf kembali kepada ayahnya sampai ia meninggal dunia.
5. Suatu hari datang seorang pengemis ke rumah Yusuf. Kemudian Yusuf mencuri sesuatu untuk diberikan kepadanya. Menurut Mujahid, yang dicuri adalah sebutir telur; dan menurut Ka'b, seekor kambing; sedang menurut Sufyan ibnu Uyainah, seekor ayam.

Lafal *yasriq* ( يَسْرِق ) juga terdapat pada QS. Al-Mumtahanah [60]: 12,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ

*(Yâ ayyuhan-nabiyyu idzâ jâ'akal mu'minâtu yubâyi'naka 'alâ 'an lâ yusyrikna billâhi syai'an wa lâ yasriqna).*

*"Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu pun dengan Allah; dan tidak akan mencuri."*

Menurut Umar Al-Biqa'i, dirangkaikannya larangan berbuat syirik dengan larangan mencuri karena pada keduanya ada penyalahgunaan hak. Pada yang pertama, hak Allah untuk disembah diberikan kepada sesuatu yang tidak berhak untuk itu; dan pada hal kedua adanya penggunaan hak orang lain, berupa harta benda untuk dijadikan hak sendiri dengan cara yang tidak benar. Larangan kedua ini disampaikan Nabi kepada orang-orang perempuan karena besarnya kemungkinan mereka menggelapkan harta suaminya, dan perbuatan seperti itu termasuk jenis pencurian.

Adapun lafal *istaraqa* ( إِسْتَرَقَ ) terdapat pada QS. Al-Hijr [15]: 18, *Illâ man-istaraqas-sam'a fa atba'ahû syihâbun mubîn* ( إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ = kecuali setan yang mencuri-curi [berita] yang dapat didengar [dari malaikat] lalu dia dikejar oleh semburan api yang terang).

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## SARMAD ( سَرْمَد )

Kata *sarmad* adalah bentuk *zharfuz-zamân* ( ظَرْفُ الزَّمَان = kata keterangan waktu). Menurut Ibnu Manzhur, kata *sarmad* berarti 'berkesinambungannya waktu', baik malam maupun siang.

*Sarmad* di dalam Al-Qur'an terulang hanya 2 kali, masing-masing terdapat pada QS. Al-Qashash [28]: 71 dan 72. Penggunaan kata *sarmad* di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan konteks pergantian siang dan malam. Menurut Al-Himsi, kata *sarmad* di dalam bahasa Arab berarti *dâiman abadan muththaridan* ( دَائِمًا أَبَدًا مُطَّرِدًا = berlangsung secara terus-menerus dan berkesinambungan). Kedua ayat itu menggambarkan bagaimana sekiranya jika siang atau malam dijadikan Allah berlangsung terus-menerus (*sarmad*). Bukankah jika malam berlangsung secara berkesinambungan hingga datangnya Hari Kiamat akan menyebabkan terhentinya segala kegiatan, terutama untuk mencari rezeki. Demikian pula, jika siang hari berlangsung terus-menerus hingga datangnya Hari Kiamat, akan membosankan setiap makhluk, khususnya umat manusia, karena tidak ada waktu istirahat. Dengan demikian, dengan adanya hukum yang ditetapkan Allah bagi siang untuk mencari rezeki dan malam untuk istirahat secara berganti yang satu dengan lainnya maka kehidupan ini dapat berjalan normal.

Kedua ayat tersebut mengandung bentuk tantangan yang diajukan Allah kepada manusia, baik yang beriman maupun yang kafir, dan sekaligus ajakan untuk menggunakan atau memfungsikan indra penglihatan dan pendengaran dalam mengamati dan mempelajari tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan Allah swt. Ketetapan Allah tidak menjadikan siang atau malam terus-menerus sampai Hari Kiamat, tetapi adanya pergantian di antara siang dan malam, merupakan salah satu anugerah Tuhan yang patut disyukuri. Karenanya, kita seyogyanya memuji kebesaran dan keagungan-Nya itu. Mereka yang memenuhi ajakan tersebut digolongkan manusia yang pandai mensyukuri nikmat Allah swt. dan mereka itulah yang akan bahagia di dunia dan di akhirat. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## SAWWÂ ( سَوَّى )

Kata *sawwâ* ( سَوَّى ) adalah *fi'l mâdhî* dari bentuk *fa''ala* ( فَعَّلَ ), *sawwâ – yusawwî – taswiyah* ( سَوَّى – يُسَوِّي – تَسْوِيَة ), akar katanya terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – wawu – yâ*. Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk pada makna *istiqâmah* ( إِسْتِقَامَة = kokoh atau teguh) dan makna *i'tidâl baina syai'ain* ( إِعْتِدَال بَيْنَ شَيْئَيْنِ = keseimbangan atau kesamaan antara dua sesuatu). Dari makna pertama lahir makna 'menyempurnakan' karena sesuatu yang sudah sempurna berarti ia telah kokoh dan teguh demikian pula 'bagian tengah' sebuah rumah atau yang lainnya disebut *sawâ'* ( سَوَاء ) karena yang pertengahan itu adalah bagian yang paling kokoh di antara bagian-bagian yang lain. Kemudian, dari makna kedua kata *sawâ'* ( سَوَاء ) juga dipakai di dalam arti 'sama', demikian juga istilah *lâ siyyamâ* ( لَا سِيَّمَا = lebih-lebih) yang secara harfiah menunjukkan arti 'tidak sama' karena hal yang dimaksud itu memiliki keistimewaan dan tidak sama dengan yang lainnya.

Di dalam Al-Qur'an, semua bentuk derivasi akar kata tersebut terulang sebanyak 83 kali. Dan khusus dari wazan *sawwâ* dan kata bentukannya, hanya ditemukan sebanyak 14 kali dengan menggunakan bentuk *fi'l mâdhî, sawwâ* ( سَوَّى ) sebanyak 11 kali, bentuk *fi'l mudhâri' nusawwî* ( نُسَوِّي ) 2 kali, dan bentuk *fi'l mudhâri' majhûl, tusawwâ* ( تُسَوَّى ) 1 kali.

Penggunaan bentuk *fi'l mâdhî, sawwâ*, ( سَوَّى ) menunjuk pada makna 'menciptakan secara sempurna serta seimbang' dan perbuatan itu dinisbahkan kepada Allah swt. sebagai Tuhan Yang menyempurnakan penciptaan makhluk serta membuatnya seimbang. Adapun konteks penggunaannya ada yang bersifat umum ada juga yang sifatnya khusus, yang sifatnya umum, misalanya disebutkan di dalam firman-Nya, "Sucikanlah nama Tuhanmu Yang paling tinggi. Yang menciptakan dan *menyempurnakan* (penciptaan-Nya)". (QS. Al-A'lâ [87]: 1–2). Ayat itu tidak menunjuk pada penciptaan makhluk tertentu, tetapi sifatnya umum, meliputi semua penciptaan makhluk apa saja, sedangkan yang sifatnya khusus, ada yang berkaitan dengan penciptaan langit, seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 29 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 28 dan ada yang

berkaitan dengan proses penciptaan manusia, seperti yang terdapat pada QS. Al-Hijr [15]: 29, QS. Al-Kahf [18]: 37, dan QS. As-Sajadah [32]: 8-9. Yang berkaitan dengan penciptaan langit, misalnya disebutkan "Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menciptakan langit, lalu *dijadikan-Nya/disempurnakannya* tujuh langit! Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu" (QS. Al-Baqarah [2]: 29). Kalimat *fasawwâhunna sab'a samâwât* ( فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ = lalu disempurnakan-Nya tujuh langit) di dalam ayat itu, ada yang menafsirkan kata *fasawwâhunna* dengan "menjadikan permukaan langit itu halus", ada juga yang menafsirkannya dengan "menjadikan ketujuh langit itu sama", dan ada lagi menafsirkan "menjadikan langit itu seimbang" sehingga tidak hancur. Penafsiran-penafsiran tersebut meskipun berbeda; namun, semuanya menunjuk pada kesempurnaan penciptaan langit, sedangkan yang berkaitan dengan proses penciptaan manusia, ada yang disebutkan secara global, ada juga yang lebih rinci. Yang secara global, misalnya hanya disebutkan bahwa Allahlah yang menciptakan manusia dan menyempurnakannya serta membuatnya seimbang, seperti yang terlihat di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 6–7, sedangkan yang secara rinci diuraikan tahapan proses kejadian manusia, misalnya di dalam QS. As-Sajadah [32]: 7–9 disebutkan bahwa Tuhan memulai penciptaan manusia (Adam) dari tanah, kemudian menjadikan keturunannya dari air yang hina (air mani), kemudian menyempurnakannya serta meniupkan roh ciptaannya ke dalam tubuhnya dan tampaknya kesempurnaan yang dimaksud adalah kesempurnaan fisik manusia.

Kemudian penggunaan bentuk *fi'l mudhâri'*, *nusawwî* ( نُسَوِّيَ ) yang ditemukan pada dua tempat, ada yang dinisbahkan kepada Allah, yaitu di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 4. Kata *nusawwi* ( نُّسَوِّيَ ) di situ menunjukkan arti 'menyempurnakan kembali'. Ayat itu menyatakan bahwa Allah mampu menghidupkan/membangkitkan kembali manusia di hari akhirat dengan ditegaskan bahwa Allah; bahkan, mampu penyempurnakan kembali *banânah*-nya (ujung-ujung jarinya). Ada juga penggunaan kata *nusawwî* ( نُسَوِّيكُم ) yang dinisbahkan kepada orang-orang musyrik, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 98 dan kata *nusawwî* ( نُسَوِّيكُم ) di situ menunjuk pada makna 'menyekutukan' atau 'menyamakan dengan yang lainnya'. Ayat itu berkaitan dengan perihal orang-orang musyrik di hari akhirat nanti yang betul-betul mengakui kesesatannya karena menyekutukan Tuhan atau menyamakan-Nya dengan makhluk-makhluk-Nya.

Selanjutnya penggunaan *fi'l mudhâri' majhûl*, *tusawwâ* ( تُسَوَّىٰ ) yang ditemukan pada satu tempat, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 42 berkaitan dengan perihal orang-orang kafir atau orang-orang yang berseberangan dengan Rasul, di hari kemudian. Setelah mulut mereka dikunci dan anggota badannya yang bicara serta menjadi saksi atas semua yang pernah mereka lakukan sehingga tidak bisa lagi disembunyikan maka timbullah angan-angan mereka *laû tusawwâ bihimul-ardhu* ( لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ = sekiranya mereka dijadikan saja tanah) sehingga tidak lagi dihukum. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SAYYID ( سَيِّد )

Kata *sayyid* berasal dari akar kata *sin, waw,* dan *dal* dengan derivasinya *sâda – yasûdu – siyâdah – sayyid* ( سَادَ – يَسُوْدُ – سِيَادَةً – سَيِّد ). Menurut Ibnu Manzhur, selain *siyâdah, mashdar*-nya bisa *sûd, sudud, su'dud,* dan *saidûdah* ( سُوْد – سُدُد – سُؤْدُد – و سَيْدُوْدَة ), yang berarti 'mulia (*syaraf*)' atau 'terkenal (*ma'rûf*)'.

Menurut Jubran Mas'ud, kata *sâda* ( سَادَ ) berarti 'menjadi mulia/terhormat', dan bisa juga berarti 'mendahului', bila dikatakan *sâdahu* ( سَادَهُ = ia mendahuluinya).

Selanjutnya, Ibnu Manzhur menyebutkan beberapa makna *sayyid,* yaitu *rabb* ( رَبّ = tuhan atau tuan), *mâlik* ( مَالِك = pemilik), *syarîf, fadhîl, karîm* ( شَرِيْف ، فَضِيْل ، كَرِيْم = orang yang mulia), *halîm* ( حَلِيْم = orang yang lembut hati), *muhtamil adzâ qaumih* ( مُحْتَمِل أَذَى قَوْمِهِ = orang yang menanggung derita kaumnya atau menampung gangguan mereka),

*zauj* ( زَوْج = suami), *ra'îs* ( رَئِيْس = pemimpin), dan *muqaddim* ( مُقَدِّم = pemuka). Untuk mendukung makna-makna itu, ia mengutip beberapa hadits Rasulullah dan riwayat sahabat, antara lain, Rasulullah saw. bersabda dalam ungkapan seperti ini (aw kamâ qâl):

لاَ تَقُوْلُوا لِلْمُنَافِقِ سَيِّدًا فَهُوَ إِنْ كَانَ سَيِّدَكُمْ وَ هُوَ مُنَافِقٌ فَحَالُكُمْ دُونَ حَالِهِ وَ اللهُ لاَ يَرْضَاكُم ذلِكَ

*(Lâ taqûlû lil-munâfiqi sayyidan fa huwa in kâna sayyidakum wa huwa munâfiqun fa hâlukum dûna hâlihî, wallâhu lâ yardhâkum dzâlika).*

*"Janganlah kalian panggil orang munafik itu pemimpin/ tuan. Bila ia pemimpin/tuan kalian padahal ia munafik maka kalian tidak berbeda halnya dengannya, sedangkan Allah tidak menyukai hal itu."*

Diriwayatkan oleh Al-Mutarrif dari ayahnya, ia berkata,

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَّمَ فَقَالَ : أَنْتَ سَيِّدُ قُرَيْشٍ ؟ فَقَالَ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَّمَ : السَّيِّدُ اللهُ فَقَالَ : أَنتَ أَفْضَلُهَا قَولاً وَ أَعْظَمُهَا فِيهَا طَوْلاً فَقَالَ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَّمَ : لِيَقُلْ أَحَدُكُم بِقَوْلِهِ وَ لاَ يَسْتَجْرِئَنَّكُم

*(Jâ'a rajulun ilan-nabî shallal-lâhu 'alaihi wa sallam, fa qâla: Anta sayyid Quraysy? Fa qâlan-nabî shallal-lâhu 'alaihi wa sallam: As-sayyid Allah, fa qâla: Anta afdhaluhâ qaulan wa a'zhamuhâ fîhâ thaulan, fa qâlan-nabî shallal-lâhu 'alaihi wa sallam: Li-yaqul ahadukum bi qaulihî wa lâ yastajri'annakum).*

*"Datang seseorang kepada Nabi saw. dan bertanya, "Apakah Anda* sayyid *bangsa Quraysy? Nabi saw. menjawab, "Allah adalah* sayyid*". Kemudian, orang itu berkata, "Anda adalah orang yang paling mulia di dalam ucapan dan paling dermawan di antara mereka." Nabi saw. bersabda, "Hendaklah seseorang di antara kalian berkata dengan ucapannya sendiri dan tidak mendorong kalian untuk memberanikan diri."*

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa seseorang yang mulia serta sempurna agama, akhlak, dan akalnya juga disebut *sayyid,* seperti firman Allah di dalam QS. Ali 'Imrân [3]: 39,

أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ

*(Annallâha yubasysyiruka bi Yahyâ mushaddiqan bi kalimatin minallâhi wa sayyidan wa hashûran wa nabiyyan minash-shâlihîn).*

*"Sesungguhnya Allah menggembirakan kamu dengan kelahiran (seorang putramu) Yahya, yang membenarkan kalimat (yang datangnya) dari Allah, menjadi ikutan, menahan diri (dari hawa nafsu), dan seorang Nabi dari keturunan orang-orang shalih."*

Ismail Al-Barsawi menafsirkan makna "menjadi ikutan" dengan mengatakan bahwa Yahya kelak diangkat sebagai pemimpin (*sayyid*) yang akan memimpin kaumnya karena ia memiliki kemuliaan yang lebih dibanding mereka; ia juga seorang yang sangat teguh dan kuat menahan hawa nafsu, padahal ada kesempatan dan kemampuan untuk mengumbarnya. Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa Allah swt. menyebut Yahya sebagai *sayyid wa hashûr* karena ia adalah seorang yang mengungguli siapa saja di dalam kehormatan dan penjagaan diri dari segala dosa.

*Sayyid,* bentuk jamaknya yaitu *sâdah* ( سَادَة ), ditemukan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 67,

وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠

*(Wa qâlû rabbanâ innâ atha'nâ sâdatanâ wa kubarâ'anâ fa adhallûnâs-sabîlâ).*

*"Dan mereka berkata, "Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah menaati pemimpin-pemimpin dan pembesar-pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami dari jalan (yang benar)"*

Menurut Qatadah, yang dimaksud "pemimpin" di dalam ayat ini adalah mereka yang meyediakan makan pada perang Badar. Akan tetapi, makna yang lebih umum ialah pelopor dan pemimpin dalam menyekutukan Allah dan kesesatan. Menurut Al-Barsawi, yang dimaksud adalah pemimpin yang mengajak mereka untuk menyekutukan Allah.

Penggunaan kata *sâdatanâ* ( سَادَتَنَا ) dan *kubarâ'anâ* ( كُبَرَاءَنَا ) dalam redaksi ayat di atas untuk menguatkan kesan akan kebesaran dan keagungan para pemimpin atau pembesar

tersebut sehingga ketaatan dan keikutsertaan para pengikut kepada mereka adalah sesuatu yang selayaknya sehingga mereka tidak harus disalahkan dan dihukum karenanya.

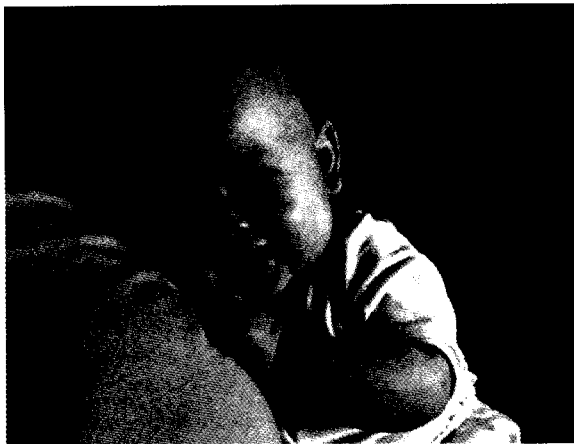
Kata *sayyid* juga dapat berarti 'suami' karena suami memiliki kekuasaan atas istrinya sehingga menyerupai pemiliknya. Di dalam arti ini, ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 25. Di samping itu, pemakaian kata *sayyid* di dalam arti 'suami' diperkuat pula oleh hadits Aisyah ra. ketika ditanya seorang wanita tentang semir rambut. Ia menjawab,

كَانَ سَيِّدِي رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَّمَ يَكْرَهُ رِيْحَهُ

*(Kâna sayyidî Rasûlallâhi shallallâhu 'alaihi wa sallam yakrahu rîhah).*

*"Adalah suamiku, Rasulullah* saw. *tidak menyukai baunya."* ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## SHABIY ( صَبِيّ )

Kata *shabiy* ( صَبِيّ ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *shâd* – *bâ* dan *harf illah* ( حَرْف عِلَّة ). Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut mengandung tiga makna pokok. **Pertama**, menunjuk pada makna 'usia muda', dari situ anak-anak yang masih muda usianya disebut *shabiy* ( صَبِيّ ). **Kedua**, menunjuk pada 'jenis angin' yang disebut angin *shabâ* ( صَبَا ), yaitu angin yang bertiup ke arah kiblat. **Ketiga**, menunjuk pada makna 'condong' seperti perasaan yang condong kepada sesuatu atau mengarahkan sesuatu kepada sebuah sasaran, dikatakan umpama *shâbaitur-ramha* ( صَابَيْتُ الرُّمْحَ = saya mengarahkan tombak).

*Tidak sedikit anak yang masih sangat muda usianya* (shabiyy) *diberi sifat-sifat keutamaan, seperti pada Nabi Yahya*

Bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua. **Yang pertama**, bentuk *fi'l mudhâri'*, *ashbu* ( أَصْبُ ) yang hanya terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 33. **Yang kedua**, bentuk *shabî* ( صَبِيّ ) yang terdapat pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 12 dan 29.

Penggunaan kata *ashbu* ( أَصْبُ ) menunjuk pada makna 'condong'. Hal itu berkaitan dengan pernyataan Nabi Yusuf as. setelah berhasil menghindari ajakan majikan perempuannya, seorang wanita cantik, istri seorang penguasa yang mengajaknya berbuat zina sehingga Nabi Yusuf pada akhirnya dipenjara. Namun, Nabi Yusuf lebih menyenangi dipenjara daripada mengikuti ajakan wanita tersebut karena ia takut kepada Allah swt. Di samping itu, Nabi Yusuf juga menyadari bahwa hal itu tidak terlepas dari pertolongan Allah sehingga ia menyatakan kepada Allah *"Jika Engkau tidak hindarkan daripadaku tipu daya mereka, tentu aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentulah aku termasuk orang-orang yang bodoh"* (QS. Yûsuf [12]: 33).

Kemudian penggunaan bentuk *shabiy* ( صَبِيّ ) yang terdapat pada dua tempat itu menunjuk pada makna 'anak-anak'. Di dalam QS. Maryam [19]: 12, penggunaan kata tersebut berkaitan dengan sifat-sifat keutamaan Nabi Yahya, di antaranya sejak ia masih kanak-kanak ia sudah diberi hikmah. Sedangkan di dalam QS. Maryam [19]: 29, kata itu berkaitan dengan pembelaan Nabi Isa terhadap ibunya, Maryam. Ketika ibunya dituduh oleh kaumnya telah berbuat mesum sehingga melahirkan bayinya tanpa ayah, ia menunjuk anaknya yang masih bayi sehingga mereka berkata *"Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih di dalam ayunan?"* (QS. Maryam [19]: 29).

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SHÂBI'ÎN ( صَّابِئِين )

Atau *shâbi'ûn* ( صَابِئُون ) yaitu 'orang-orang yang

keluar dari suatu agama dan masuk ke dalam agama yang lain'. Kata tersebut berakar pada *sh-b-a* ( ص ب أ ) yang berarti 'keluar'. Al-Ashfahani mengatakan *shâbi'în* adalah para penganut agama Nabi Nuh, sementara yang lain mengatakan bahwa istilah tersebut digunakan untuk setiap orang yang keluar dari suatu agama dan masuk ke agama lain.

Di dalam Al-Qur'an kata *shâbi'în* ditemukan tiga kali, di dalam tiga surah dan digunakan dengan berbagai macam pengertian, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 62, QS. Al-Mâ'idah [5]: 69, dan QS. Al-Hajj [22]: 17. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62 kata tersebut digunakan untuk merujuk pada 'orang yang baru memulai beriman kepada ajaran agama yang dibawa Nabi Muhammad saw.' Sementara itu, sebagian ulama mengatakan bahwa kata tersebut merujuk kepada 'orang yang hendak percaya kepada Nabi Muhammad saw. dan sebelumnya ia beriman kepada Allah swt. dan kepada kitab-kitab terdahulu'. Mereka berbuat demikian karena merasa imannya belum sempurna.

Al-Maraghi mengatakan bahwa *shâbi'ûn* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk merujuk kepada 'suatu kaum *muwahhidûn* ( مُوَحِّدُوْن = yang percaya kepada satu Tuhan), memercayai pengaruh bintang terhadap kehidupan dan mengakui sebagian dari nabi-nabi'.

Sementara itu An-Nawawi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *shâbi'în* adalah orang yang keluar dari agama Nasrani, kemudian masuk agama lain. Mereka itu telah beriman kepada Allah sebelum diutus-Nya Nabi Muhammad saw. Mereka itu di antaranya Qais bin Sa'idah, Buhairah Ar-Rahib, Zaid bin 'Umar, Ibnu Nufail, Waraqah bin Naufal, Salman Al-Farisi, dan Abu Dzarr Al-Ghifari. An-Nawawi lebih lanjut menambahkan bahwa sebagian dari mereka itu memunyai ciri, antara lain dicukur rambutnya pada bagian tengah kepala, membaca kitab Zabur, menyembah para malaikat, dan berkata, "Hati kami telah kembali kepada Allah".

Selain itu, *shâbi'în* juga digunakan untuk menunjukkan orang-orang yang menyembah malaikat dan sembahyang menghadap ke arah selain kiblat. ❖ *Abuddin Nata* ❖

## SHABR ( صَبْر )

Kata *shabr* ( صَبْر ) berasal dari *shabara – yashbiru – shabran* ( صَبَرَ – يَصْبِرُ – صَبْرًا ). Kata itu di dalam berbagai bentuknya, baik kata kerja maupun kata benda, di dalam Al-Qur'an disebut 103 kali, tersebar di dalam 46 surah [29 surah *Makiyah* dan 17 surah *Madaniyah*), dan 101 ayat.

Dari segi kebahasaan, kata *shabr* berarti 'menahan', 'puncak sesuatu', dan 'batu'. Al-Ashfahani menjelaskan di dalam bukunya *Al-Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân,* kata *shabr* berarti 'menahan kesulitan'. *Shabr* adalah kata umum yang memunyai arti berbeda-beda sesuai dengan objek yang dihadapinya. Jika seseorang mampu bertahan di dalam musibah yang dihadapinya, ia disebut sabar; lawan *al-jaza'* ( الْجَزَع = gelisah). Sabar di dalam perjuangan disebut *syajâ'ah* ( شَجَاعَة ); lawan *al-jubn* ( الْجُبْن = takut). Menahan sesuatu yang mengkhawatirkan disebut *rahbush-shadr* ( رَحْبُ الصَّدْر = lapang dada); lawan *adh-dhajar* ( الضَّجَر = cemas). Menahan bicara disebut *kitmân* ( كِتْمَان = sembunyi); lawan *al-madzl* ( الْمَذْل = terbuka). Allah menamakan semua bentuk kesabaran itu dengan kata *shabr,* sebagaimana firman Allah pada QS. Al-Baqarah [2]: 177, *wash-shâbirîn fil-ba'sâ'i wadh-dharrâ'i wa hînal-ba'si* ( وَالصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ = dan orang-orang yang sabar di dalam kesempitan, penderitaan, dan di dalam peperangan).

Dari beberapa pengertian di atas diketahui bahwa kata *shabr* berarti 'menahan diri atau tabah menghadapi sesuatu yang sulit, berat, dan mencemaskan'. Jadi, di dalam kata itu terkandung tuntutan untuk tabah menerima segala kesulitan, kepahitan, dan sejenisnya, baik di dalam bentuk jasmani maupun rohani.

Yang dimaksud dengan sabar jasmani adalah kesabaran dalam menerima dan melaksanakan perintah-perintah keagamaan yang melibatkan anggota tubuh, seperti sabar dalam melaksanakan ibadah haji yang mengakibatkan

keletihan, atau sabar dalam peperangan. Termasuk pula sabar di dalam kategori ini adalah sabar dalam menerima cobaan-cobaan yang menimpa jasmani, seperti penganiayaan dan penyakit.

Sabar rohani menyangkut kemampuan menahan kehendak nafsu yang dapat mengakibatkan kejelekan, seperti sabar menahan amarah atau nafsu seksual yang tidak pada tempatnya.

Al-Qur'an menganjurkan untuk bersabar di dalam berbagai ayat dengan konteks yang berbeda-beda.

1. Di dalam beribadah, di dalam QS. Maryam [19]: 65, *fa'budhu washthabir li 'ibâdatih* ( فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦ = maka sembahlah Dia dan berteguh hatilah di dalam beribadah kepada-Nya).
2. Menghadapi ejekan dan fitnah dari orang yang tidak percaya, di antaranya di dalam QS. Thâhâ [20]: 130, *fashbir 'alâ mâ yaqûlûna* ( فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ = maka sabarlah kamu atas apa yang mereka katakan).
3. Di dalam menghadapi musibah, di dalam QS. Luqmân [31]: 17, *washbir 'alâ mâ ashâbaka* ( وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ = dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu).
4. Di dalam menunggu ketetapan Tuhan, di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 48, *washbir lihukmi rabbika* ( وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ = dan bersabarlah di dalam menuggu ketetapan Tuhanmu).
5. Di dalam menunggu janji Allah, di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 60, *fashbir inna wa'dallâhi haqqun* ( فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقٌّ = maka bersabarlah kamu sesungguhnya janji Allah adalah benar).
6. Di dalam memperoleh kebutuhan, QS. Al-Baqarah [2]: 153, *ista'înû bish-shabri wash-shalâh* ( ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِ = minta bantuanlah kamu dengan sabar dan shalat).

Sabar itu sangat penting dan merupakan urusan yang patut diutamakan (QS. Âli 'Imrân [3]: 186 dan QS. Luqmân [31]: 17). Pengaruhnya sangat besar bagi jiwa sehingga dapat menimbulkan kekuatan yang berlipat ganda (QS. Al-Anfâl [8]: 65).

Allah amat memuji orang-orang yang bersabar yang tidak membalas perbuatan buruk yang dilakukan oleh orang lain (QS. An-Nahl [16]: 126).

Orang-orang yang sabar akan mendapat balasan yang lebih baik daripada apa yang telah mereka kerjakan.

Allah swt. disebut sebagai *shabûr* karena Allah menahan dan menunda memberi sanksi, hukuman, dan ganjaran. Kendatipun ada yang telah menerima panjar sanksi perorangan di dunia; namun, yang menyangkut syariat baru diterima pada hari kemudian. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## SHAFÂ ( صَفَا )

Kata *Shafâ* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 158, sedangkan di dalam bentuk lain kata itu disebut di beberapa tempat di dalam Al-Qur'an, seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 130, 132, dan 247, serta QS. Âli 'Imrân [3]: 33, dan 42.

Dari segi etimologis, kata *shafâ* merupakan kata turunan dari *shafw* ( صَفْو ) yang pada mulanya berarti 'bersih dari kotoran'. Kemudian, arti *shafâ* dengan semua bentuk turunannya berkembang menjadi beraneka ragam sejalan dengan semakin beranekaragamnya konteks penggunaannya, misalnya, batu besar yang licin dinamakan *shafwân* ( صَفْوَان ). Dinamakan demikian karena batu tersebut bersih dari tanah atau benda-benda lain sehingga menjadi licin. Selanjutnya, kata *istashfâ* ( استصفى ), salah satu kata turunan dari *shafw*, diartikan sebagai 'memilih', seperti penggalan ayat *innallâha ishthafâ Âdama* ( إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ = sesungguhnya Allah telah memilih Adam).

Di dalam konsep Al-Qur'an, *shafâ* merupakan salah satu syiar Islam, sebagaimana digambarkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158,

إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

*(Innash-shafâ wal-marwata min sya'â'irillâha. Fa man hajjal-baita awi'tamara falâ junâha 'alaihi an*

*yaththawwafa bihimâ, wa man tathawwa'a khairan fa'innallâha syâkirun 'alîm).*
*"Sesungguhnya shafâ dan Marwah adalah sebagian dari syiar Allah. Barang siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barang siapa yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri kebaikan lagi Maha Mengetahui."*

Safa dan Marwah adalah dua bukit kecil yang tidak jauh dari Masjidil Haram. Jarak di antara keduanya, dari bukit ke bukit, lebih kurang 374 meter. Setelah pemerintah Arab Saudi memperbaiki dan memperluas bangunan Masjidil Haram, kedua bukit itu termasuk di dalam lingkungan masjid.

Menurut Hadits Al-Bukhari dan Muslim dari Ibnu 'Abbas, syiar sa'i di Safa itu merupakan kenangan terhadap Hajar (istri Ibrahim) ketika ia mengandung anaknya, Ismail. Hajar ditinggalkan sendirian di tempat itu oleh Ibrahim yang pergi melanjutkan perjalanan ke Syam. Ketika melahirkan anaknya, ia kehabisan air, sedangkan bayinya sudah menangis kelaparan dan kehausan. Maka, dengan harap-harap cemas, Hajar berlari-lari dari Bukit Safa dan Marwah mencari seteguk air sampai tujuh kali, tetapi tetap tidak menemukan air yang dicari. Untuk mengenang peristiwa yang dihadapi Hajar itu, sa'i di antara kedua bukit tersebut dimasukkan wajib haji sebagai syiar Allah.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## SHAFWÂN ( صَفْوَان )

Kata *shafwân* adalah bentuk kata benda yang merupakan turunan dari akar kata *shafâ – yashfû – shafwan wa shufuwwan wa shafâ'an* ( صَفَا – يَصْفُو – صَفْوًا صُفُوًّا صَفَاءً ) yang tersusun dari huruf-huruf *shâd, fâ'*, dan huruf *mu'tal* yang menunjukkan arti 'jernih' atau 'bersih dari campuran' dan lawan kata dari *kadara* ( كَدَرَ = keruh). Makna dasar tersebut kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'memilih' karena memisahkan dari yang lain sehingga tidak bercampur; 'sahabat karib' karena merupakan teman pilihan dari sejumlah teman yang lain; 'bahagia' karena bersih dari berbagai kesulitan; 'cerah' karena bersih dari awan yang menghalangi sinar matahari, seperti kalau dikatakan *yaumun shafwân* ( يَوْمٌ صَفْوَان ); 'rampasan perang yang khusus bagi panglima' karena merupakan pillihan dari harta rampasan; 'unta yang banyak susunya' karena merupakan pilihan pemiliknya.

*Shafwân* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 18 kali dan *shafwân* sendiri hanya terulang sekali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 264. Beberapa kata lain yang seakar dengan *shafwân* yang digunakan Al-Qur'an adalah *ishthafâ* ( اصْطَفَى = memilih), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 132; *ashfâ* ( أَصْفَى = memilihkan), seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 40; *ash-shâffât* ( الصَّافَّات = yang bersaf-saf) di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 153; *yashthafî* ( يَصْطَفِي = memilih) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 75; *mushaffâ* ( مُصَفًّى = yang jernih) di dalam Muhammad [47]: 15; *mushthafain* ( مُصْطَفَيْنَ = orang-orang pilihan) di dalam QS. Shâd [38]: 47; dan *ash-shafâ* ( الصَّفَا = bukit Safa) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158.

Kata *shafwân* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264 berarti 'batu besar yang licin'. *Shafwân* merupakan turunan dari kata *shafâ* ( صَفَا = bersih, jernih) karena batu licin itu bersih dari pasir dan tanah atau debu. Karena kata *shafwân* ini digunakan berkaitan dengan sedekah yang dilakukan dengan tidak ikhlas. Di dalam ayat itu Allah melarang orang-orang yang beriman menyia-nyiakan sedekah yang mereka berikan dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti orang yang menerimanya. Menyebut-nyebut sedekah yang telah diberikan akan menimbulkan penyesalan bagi yang bersedekah di kemudian hari, sekaligus akan menjadikan dirinya berlaku ria sehingga pahala sedekah itu akan hilang percuma. Dengan menyakiti hati orang yang menerimanya, baik dengan ucapan maupun perbuatan, sedekah tidak akan ada manfaatnya bagi penerimanya; bahkan, justru membuat mereka menderita. Sedekah yang selalu disebut-sebut menyakiti penerimanya dan didasari keinginan untuk mendapatkan pujian dari orang

lain diumpamakan oleh Allah bagai batu licin yang di atasnya terdapat debu atau tanah, kemudian datang hujan lebat dan mengikis habis debu/tanah yang ada di atasnya. Maksudnya, sedekah seperti itu tidak akan mendapat pahala sama sekali dari Allah. Tentu saja perbuatan demikian merupakan perbuatan yang sia-sia dan merugikan pelakunya sendiri. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

## SHAGHÎR ( صَغِير )

Kata *shaghîr* yang lazim diartikan sebagai 'kecil' diambil dari akar kata *shaghara* ( صَغَرَ ). Pada mulanya, menurut Ibnu Faris, kata ini menunjuk kepada arti *qillah* ( قِلَّة = sedikit) dan *haqîr* ( حَقِير = hina). Kemudian, arti itu menjadi berkembang sesuai dengan konteks pembicaraan. Menurut Al-Ashfahani, kata *shaghîr*, sebagai antonim dari kata *kabîr* ( كَبِير = besar), digunakan untuk beberapa arti:

1. Untuk pengertian masa. Misalnya, seorang bayi yang baru lahir disebut *al-waladush-shaghîr* ( الْوَلَد الصَّغِير ) karena masa kelahirannya di dunia relatif baru sebentar/sedikit. Tumbuh-tumbuhan yang tumbuh di pagi hari ini disebut *shaghîr* karena masa hidupnya lebih sedikit jika dibandingkan dengan yang tumbuh kemarin.
2. Untuk pengertian material seperti tubuh manusia, hewan, dan bangunan. Misalnya, ungkapan 'anak lebih kecil dari bapaknya', digambarkan di dalam bahasa Arab dengan *al-waladu ashgharu min abîhi* ( الْوَلَدُ أَصْغَرُ مِنْ أَبِيْهِ ). Atau digunakan untuk pengertian kuantitas, jumlah sesuatu yang dapat dihitung dengan angka. Misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 282 yang berbunyi: *Wa lâ tas'amû an taktubûhu shaghîran au kabîrâ* ( وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا = Janganlah kamu merasa bosan menuliskan utang itu, baik sedikit maupun banyak).
3. Untuk pengertian ukuran nilai dan kedudukan. Misalnya, wanita yang terjerumus ke dunia pelacuran disebut *shaghîrah* karena kedudukannya di tengah-tengah masyarakat sangat rendah atau bahkan hina sehingga ia dipandang kecil.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shaghîr*, hanya disebut di dalam bentuk kata sifat (*shaghîr* atau *shaghîrah*), disebut sebanyak 9 kali. Di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 282, QS. Al-Qamar [54]: 53, QS. At-Taubah [9]: 121, QS. Al-Isrâ' [17]: 24, dan QS. Yûsuf [12]: 32.

Bila diperhatikan isi ayat-ayat di atas, ternyata Al-Qur'an menggunakan kata *shaghîr* untuk ketiga kategori pengertian di atas. Misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282, disebut di dalam konteks pembukuan utang-piutang. Utang, baik sedikit maupun banyak, harus dibukukan guna menghindari kemudharatan. Di sini kata *shaghîr* digunakan untuk pengertian kuantitatif. Al-Qur'an juga menggunakannya untuk pengertian yang berhubungan dengan nilai dan kedudukan. Misalnya QS. An-Naml [27]: 37, yang disebut di dalam konteks ancaman Nabi Sulaiman terhadap penduduk negeri Saba'. Mereka akan dikeluarkan dari negeri mereka dengan tidak terhormat (hina) bila tidak mau tunduk di bawah kekuasaan Sulaiman. Kata *shaghîr* juga dipergunakan Al-Qur'an untuk pengertian yang berhubungan dengan masa. Misalnya, QS. Al-Isrâ' [17]: 24 disebut di dalam konteks etika pergaulan anak dengan kedua orang tuanya. Seorang anak harus memohon terus kepada Allah agar kedua orang tuanya dikasihani sebagaimana mereka mendidiknya sewaktu kecil. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## SHAIHAH ( صَيْحَة )

Kata *shaihah* ( صَيْحَة ) adalah *mashdar* dari akar kata, *shâha – yashîhu – shaihatan/shiyâhan/ shuyâhan/ shaihan/shaihânan* ( صَاحَ – يَصِيحُ – صَيْحَةً وَصِيَاحًا وَصُيَاحًا وَصَيْحًا وَصَيَحَانًا ). Kata tersebut mulanya dipakai untuk menunjukkan suara yang terdengar dari kayu terbelah atau pakaian robek. Kemudian dipakai untuk menunjuk pada suara apa saja yang keras, baik dari manusia berupa "teriakan" maupun dari selain manusia. Kemudian, jika dirangkaikan dengan pohon atau tumbuhan maka kata itu diartikan 'tinggi' seumpama dikatakan *shâhatisy-syajarah* ( صَاحَتِ الشَّجَرَةُ = pohon itu sudah tinggi) karena pohon itu tampak jelas dilihat seolah-olah ia menunjukkan dirinya me-

lalui ketinggiannya, sebagaimana orang yang berteriak menunjukkan dirinya melalui suaranya. Selanjutnya, karena teriakan terkadang mengagetkan dan menakutkan maka kata tersebut juga dipakai di dalam arti 'yang menakutkan' dan arti 'azab'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shaihah* ( صَيْحَة ) berulang sebanyak 13 kali dan tidak ada bentuk lain yang digunakan selain bentuk tersebut. Dari 13 tempat tersebut ada enam yang berkedudukan *marfû'* sebagai *fâ'il* (pelaku) yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 67, 94; Al-Hijr, [15]: 73, 83; Al-Mu'minûn [23]: 41; Al-'Ankabût [29]: 40. Enam kali juga berkedudukan *manshûb*, di antaranya sebagai *mustatsnâ* (yang dikecualikan) empat kali yaitu di dalam QS. Yâsîn [36]: 29, 49, 53; QS. Shâd [38]: 15, dan sebagai *maf'ûl* (obyek) dua kali, yaitu pada QS. Qâf [50]: 42 dan QS. Al-Qamar [54]: 31. Dan satu kali di antaranya berkedudukan *majrûr* sebagai *mudhâf ilaîh* (yang disandari), yaitu pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 4.

Penggunaan *shaihah* ( صَيْحَة ) yang berkedudukan *marfû'* sebagai *fâ'il* semua menunjukkan pada azab berupa *shaihah* ( صَيْحَة ) bunyi keras yang mengguntur yang ditimpakan pada sebagian umat terdahulu. Di antara ayat tersebut ada yang menunjuk pada nama umat yang dimaksud yaitu kaum Saleh/kaum Tsamud atau kaum Syu'aib/kaum Madyan atau kaum Luth (QS. Hûd [11]: 67, 94; Al-Hijr [15]: 73, 83; dan QS. Al-Qamar [54]: 31), ada juga yang tidak menyebutkan kaum yang dimaksud (QS. Al-Mu'minûn [23]: 41; Al-'Ankabût [29]: 40; dan QS. Yâsîn [36]: 29). Ar-Razi mengemukakan beberapa penafsiran dari ulama mengenai kata *shaihah* ( صَيْحَة ) tersebut:

**Pertama**, ditafsirkan dengan *shâ'iqah* ( صَاعِقَة = petir). Petir memang senantiasa diiringi suara keras (guntur).

**Kedua**, angin yang menerjang. Memang sementara pendapat mengatakan bahwa, semua suara itu disebabkan oleh getaran angin.

**Ketiga**, suara dahsyat dan menggelagar yang didengar dan membuat mereka mati. Suara itu diteriakkan oleh malaikat Jibril atas perintah Tuhan, atau Tuhan sendiri yang menciptakannya. Ar-Razi menambahkan bahwa *shaihah* ( صَيْحَة ) sama dengan *shurâkh* ( صُرَاخ ), yaitu khusus untuk suara yang terjadi melalui mulut dan kerongkongan; jika merupakan perbuatan Jibril maka terjadi melalui mulut dan kerongkongannya, dan jika merupakan perbuatan Allah maka berarti Dia menciptakan suara tersebut melalui mulut dan kerongkongan binatang. Untuk memperkuat pendapatnya, Ar-Razi menunjuk bahwa guntur merupakan suara yang paling dahsyat, tetapi itu tidak dinamai *shurâkh* ( صُرَاخ ) atau *shaihah* ( صَيْحَة ).

Adapun yang berkedudukan *manshûb* kata *shaihah* ( صَيْحَة ) digunakan di dalam arti *'annafkhah fish-shûr'* ( النَّفْخَة فِي الصُّوْر = tiupan sangkakala) yang terdiri atas tiga macam yaitu:

**Pertama**, suara tiupan sangkakala yang membuat semua makhluk meninggal sebagai pertanda datangnya kiamat. Tiupan tersebut biasanya disebut tiupan sangkakala pertama. Makna ini terdapat pada QS. Yâsîn [36]: 49; dan Shâd [38]: 15.

**Kedua**, suara tiupan yang membuat semua makhluk bangkit kembali dan berkumpul di padang Mahsyar sebagai pertanda datangnya hari perhitungan. Tiupan tersebut biasanya disebut tiupan sangkakala kedua. Makna ini terdapat pada QS. Yâsîn [36]: 53; dan QS. Qâf [50]: 42.

**Ketiga**, suatu tiupan yang membuat kaum Tsamud seperti rumput-rumput kering, makna ini terdapat pada QS. Al-Qamar [54]: 31.

Adapun kata *shaihah* ( صَيْحَة ) yang berkedudukan *majrûr* sebagai *mudhâf ilaîh*, terdapat pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 4, ayat ini berbicara mengenai keadaan orang-orang munafik *"Dan apabila kamu melihat mereka, tubuh-tubuh mereka, kamu jadi kagum. Dan jika mereka berkata kamu mendengarkan perkataan mereka, mereka seakan-akan kayu yang tersandar. Mereka mengira bahwa tiap-tiap teriakan yang keras ditujukan kepada mereka. Mereka itulah musuh (yang sebenarnya) maka waspadalah terhadap mereka; semoga Allah membinasakan mereka. Bagaimanakah mereka sampai dipalingkan (dari kebenaran)"*. Muqatil

sebagaimana disebutkan oleh Ar-Razi menafsirkan kata *shaihah* ( صَيْحَة ) yang terdapat di dalam ayat tersebut bahwa jika terjadi teriakan aba-aba di dalam pasukan umat Islam maka mereka mengira hal itu ditujukan untuk mereka karena ketakutan rahasianya dibuka Allah.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SHALÂH ( صَلَاة )

Kata *shalah* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja yang tersusun dari huruf-huruf *shâd, lâm,* dan *waw.* Susunan dari huruf-huruf tersebut, menurut Ibnu Faris dan Al-Ashfahani, memunyai dua makna denotatif, yaitu **pertama**, "membakar" dan **kedua**, "berdoa" atau "meminta", Abu Urwah menambahkan. Ada juga yang berpendapat bahwa makna denotatifnya adalah *shilah* ( صِلَة = hubungan) karena shalat menghubungkan antara hamba dengan Tuhannya; atau *shalâ/shalwân* ( صَلًا/صَلَوَانِ = tulang ekor) karena ketika sujud tulang ekor tempatnya berada paling tinggi; atau *luzûm* ( لُزُوْم = tetap) karena shalat berarti tetap melakukan apa yang diwajibkan Allah. Namun, ketiga pendapat tersebut, lanjut Abu Uwrah, tampaknya dipengaruhi dengan terma shalat di dalam Islam, sehingga tidak dapat dijadikan hujjah.

Pada masa Jahiliyah, kata *shalât* digunakan di dalam arti berdoa, meminta, dan beristighfar, yang diambil dari makna *shilah* ( صِلَة ) "hubungan", yaitu hubungan antara hamba dengan Tuhan. Dengan makna ini, maka shalat digunakan oleh semua agama sebagai istilah bagi suatu ibadah kepada Tuhan masing-masing dan orangnya disebut *mushalli* ( مُصَلٍّ ). *Mushalli* ( مُصَلٍّ ) juga digunakan di dalam arti 'orang yang menyusul sang juara dalam perlombaan (pacuan)'. Makna ini diambil dari *shalâ/shalwân* ( صَلًا/صَلَوَانِ = tulang ekor) karena orang yang menyusul berada di bagian belakang (ekor). Setelah Islam datang, kata *shalât* hanya digunakan untuk suatu bentuk ibadah yang diajarkan oleh Rasulullah saw., yaitu berupa sejumlah ucapan dan perbuatan yang dimaksudkan untuk mengagungkan Allah swt., dimulai dengan takbir ( اَللهُ أَكْبَرُ ) dan diakhiri dengan salam ( اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ ) dengan sejumlah syarat khusus yang berkaitan dengannya. Demikian menurut Abu 'Urwah.

Kata *shalât* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 124 kali, masing-masing 25 kali dengan makna yang merupakan derivasi dari "membakar" (akan dibahas pada entry lain) dan 99 kali dari makna "berdoa" atau "meminta". Dan kata *shalât* sendiri terulang 83 kali yang semuanya bermakna shalat sebagai suatu bentuk ibadah.

Kata *shalât* dan pecahannya dengan makna dasar "doa" digunakan Al-Qur'an di dalam berbagai konteks dengan beberapa makna, yaitu: (a) sebagai suatu ibadah yang diajarkan Nabi saw. seperti disebutkan di atas (terulang 62 kali); (b) sebagai suatu bentuk ibadah kepada Allah bagi Nabi/Rasul dan umat terdahulu, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]:43, 83; QS. Âli 'Imrân [3]: 39; QS. Al-Mâ'idah [5]: 12; dan sebagainya; (c) rahmat Allah, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 157, Al-Ahzâb [33]: 43, 56); (d) doa, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 45, 153; QS. At-Taubah [9]: 99, 103; dan sebagainya; (e) doa dan istighfar para malaikat, sebagaimana di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 43, 56); (f) tempat ibadah, sebagaimana di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125; QS. Yûnus [10]: 87; QS. Al-Hajj [22]: 40.

Penggunaan kata *shalâh* dan pecahannya sebagai suatu ibadah yang diajarkan oleh Nabi saw. kepada kaum Muslim, digunakan berkaitan dengan:

1. Fungsi shalat, yaitu sebagai penolong di dalam menjalani kehidupan (QS. Al-Baqarah [2]:45, 153), sarana mengingat Allah (QS. Thâhâ [20]: 14); menjauhkan pelakunya dari perbuatan keji dan mungkar (QS. Al-'Ankabût [29]: 45); sarana mendapatkan ketenangan jiwa (QS. Al-Ma'ârij [70]: 22, 23, 34); sarana mendapatkan kemuliaan di sisi Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 162; QS. Ar-Ra'd [13]: 22; QS. Al-Mu'minûn [23]: 2, 9; dan sebagainya); sarana untuk konsultasi kepada Allah ketika hendak mengangkat saksi di dalam berwasiat ketika tidak ada Muslim

(QS. Al-Mâ'idah [5]: 106); dan agar terhindar dari siksa neraka (QS. Al-Muddatstsir [74]: 43, QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 dan 5).

2. Waktu shalat, yaitu suatu ibadah yang tertentu waktunya (QS. An-Nisâ' [4]: 103), mulai dari sejak tergelincirnya matahari sampai gelapnya malam (waktu Zhuhur, Ashar, Maghrib, dan Isya') dan pada saat terbit fajar hingga terbenam matahari (waktu shubuh) (QS. Al-Isrâ' [17]: 78). Ayat ini diperkuat dengan hadits Nabi saw. yang mengharamkan melakukan shalat pada tiga waktu, yaitu ketika terbit matahari, tengah hari, dan saat matahari terbenam.
3. Beberapa petunjuk melaksanakan shalat, yaitu terlebih dahulu harus berwudhu atau tayammum (QS. Al-Mâ'idah [5]: 6); di dalam melaksanakan shalat semata-mata karena Allah (QS. Al-An'âm [6]:162); memahami bacaan di dalam shalat, sehingga tidak boleh shalat bagi orang yang mabuk (QS. An-Nisâ' [4]: 43); jika di dalam perjalanan jauh, boleh meringkas (mengqasar) shalat (QS. An-Nisâ' [4]: 101); jika di dalam keadaan ketakutan, shalat tetap harus ditunaikan, baik dengan berjalan kaki mapun berkendaraan (QS. Al-Baqarah [2]: 238-239); jika di dalam keadaan perang, maka cara melaksanakan shalat adalah dua rakaat dan makmum dibagi dua kelompok, pada rakaat pertama satu kelompok ikut shalat dan kelompok lainnya berjaga-jaga, jika selesai rakaat pertama, kelompok pertama harus mundur untuk berjaga-jaga dan kelompok kedua maju ke depan untuk shalat (QS. An-Nisâ' [4]: 102); pada hari Jumat, bagi semua laki-laki Muslim diwajibkan menunaikan shalat jumat dan meninggalkan semua kegiatan dunianya (QS. Al-Jumu'ah [62]: 9), harus berjamaah (memakmurkan masjid) (QS. At-Taubah [9]: 18) dan imam tidak boleh terlalu mengeraskan suaranya atau terlalu pelan, tetapi cukup dapat didengar oleh makmun (QS. Al-Isrâ' [17]: 110).
4. Shalat *wushthâ* (pertengahan), yaitu shalat yang di tengah-tengah dan paling utama. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan shalat *wushthâ* ialah shalat Ashar. Menurut kebanyakan hadits, ayat ini menekankan agar semua shalat itu dikerjakan dengan sebaik-baiknya.(QS. Al-Baqarah [2]: 238).
5. Orang munafik, yaitu malas menunaikan shalat (QS. At-Taubah [9]: 54); meskipun melaksanakan shalat tetapi mereka takut berperang (QS. An-Nisâ' [4]: 77); orang beriman dilarang menshalati jenazah orang munafik (QS. At-Taubah [9]: 84).
6. Orang kafir, ahli kitab, dan musyrik, yaitu larangan menjadikan mereka sebagai pemimpin karena akan mempermainkan agama Islam dan mengejek orang-orang yang melaksanakan shalat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 58); perintah memerangi mereka, tetapi jika telah bertobat dan mendirikan shalat maka mereka itu adalah saudara seagama (QS. At-Taubah [9]: 5, 11).
7. Setan, yaitu akan mencegah manusia mengingat Allah dan shalat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 91)
8. Sifat kemuliaan, yaitu mendirikan shalat merupakan salah satu sifat dari orang yang bertakwa (QS. Al-Baqarah [2]: 3), bagian dari *birr* atau bentuk kebaktian (QS. Al-Baqarah [2]: 177), bagian dari iman (QS. Al-Anfâl [8]: 3; QS. At-Taubah [9]: 71; dan sebagainya).

Di dalam ayat-ayat di atas, semua yang berkaitan dengan shalat yang mendapat pujian dari Allah adalah yang didahului oleh kata *iqâmah* ( إقامة = mendirikan). Menurut para ulama, mendirikan shalat berarti memenuhi segala rukun dan syaratnya, berkesinambungan, khusyu', terpelihara, dan dapat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar. Sedangkan kata 'shalat' yang tidak didahului oleh kata إقامة umumnya mendapat celaan dari Allah, seperti shalatnya orang munafik (QS. At-Taubah [9]: 54), orang yang lalai dan riya' (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 dan 5), dan orang kafir dan musyrik (QS. Al-Anfâl [8]: 35).

Di dalam ayat di atas, hampir seluruh perintah mendirikan shalat dikaitkan dengan perintah mengeluarkan zakat atau anjuran menafkahkan harta di jalan Allah. Hal ini menunjukkan bahwa orang yang mendirikan shalat harus pula mengeluarkan zakat. Karena itu, tidak sempurna iman seseorang jika hanya mendirikan shalat saja tanpa mengeluarkan zakat.

Shalat sebagai suatu bentuk ibadah yang diwajibkan kepada para Nabi/Rasul dan umat terdahulu (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73), di dalam Al-Qur'an digunakan berkaitan dengan: (a) Nabi Musa as., yaitu ketika diangkat jadi nabi/rasul dan diperintahkan menyembah Allah dan mendirikan shalat untuk mengingat-Nya (QS. Thâhâ [20]: 14), dan membuat tempat shalat di Mesir bersama umatnya (QS. Yûnus [10]: 87), waktu shalat mereka ada tiga, yaitu pagi, petang, dan sebagian malam (QS. Hûd [11]: 114); (b) Bani Israil, yaitu Allah berjanji mengampuni dosa mereka jika mendirikan shalat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 12), tetapi mereka diperingatkan dengan ancaman jika tidak mendirikan shalat dan mengkhianati janjinya (QS. Al-Baqarah [2]: 43, 83); (c) Nabi Zakariya as., yaitu ketika shalat, ia didatangi oleh Malaikat membawa berita gembira bahwa ia akan diberi putra (QS. Âli 'Imrân [3]: 39); (d) Ahlu Kitab, yaitu jika mereka mendirikan shalat maka Allah akan memberinya pahala (QS. Al-A'râf [7]: 170; QS. Al-Bayyinah [98]: 5); (e) Nabi Ibrahim, yaitu berdoa agar ia dan keturunannya dijadikan orang-orang yang mendirikan shalat (QS. Ibrâhîm [14]: 37, 40); (f) Nabi Isa as., yaitu ketika ibunya menunjuknya saat ditanya oleh kaumnya tentang status anaknya itu, lalu Isa as. menjawab bahwa dirinya adalah seorang yang akan diangkat jadi nabi, pembawa berkah, dan akan mendirikan shalat dan mengeluarkan zakat (QS. Maryam [19]: 31); (g) Nabi Ismail as., yaitu ia memerintahkan keluarga dan umatnya untuk mendirikan shalat dan menunaikan zakat (QS. Maryam [19]: 55); (h) Nabi Syu'aib as., yaitu ketika umatnya mengatakan kepadanya: *"apakah shalatmu yang mencegah kamu menyembah apa yang telah disembah oleh nenek moyang kita dulu?* (QS. Hûd [11]: 87); (I) Luqman dan putranya, yaitu ia memesan putranya dengan sejumlah nasihat di antaranya adalah agar mendirikan shalat (QS. Luqmân [31]: 17).

Shalat di dalam arti doa, di dalam Al-Qur'an digunakan berkaitan dengan: (a) cara menghadapi tantangan, yaitu dengan mengandalkan kesabaran dan doa atau shalat (QS. Al-Baqarah [2]: 45, 153), (b) orang Arab Badui, yaitu yang telah beriman, mereka berkorban demi Allah dan mengharapkan Nabi saw. dapat mendoakan mereka (QS. At-Taubah [9]: 99), (c) perintah kepada penguasa untuk mengambil zakat dari orang Islam, dan setelah mereka mengeluarkan zakatnya, selayaknya mereka didoakan agar mendapat ketenangan hidup (QS. At-Taubah [9]: 103), (d) kekuasaanAllah yang akan memberkati orang yang dicintai-Nya (QS. Al-Ahzâb [33]: 43, 56) dan mereka yang sabar di dalam berjihad di jalan Allah hingga gugur di dalam peperangan dan mereka yang, jika ditimpah musibah, menyerahkan sepenuhnya kepada Allah semata (QS. Al-Baqarah [2]: 157).

Shalat sebagai tempat ibadah digunakan berkaitan dengan kekuasaan Allah yang menguasai hati manusia, sehingga biara-biara Nasrani, gereja-gereja, tempat ibadah orang Yahudi, masjid-masjid, sebagai tempat menyebut nama Allah, tidak dihancurkan (QS. Al-Hajj [22]: 40) dan tentang Baitullah yang dibangun Nabi Ibrahim, di mana salah satu tempat berdirinya ketika membangun, sekarang disebut Maqam Ibrahim, dianjurkan untuk ditempati shalat (*mushallâ*) (QS. Al-Baqarah [2]: 125).

Dari uraian di atas, tampaknya istilah shalat sebagai bentuk ibadah tidak hanya dimonopoli oleh syariat yang dibawah Nabi Muhammad saw., tetapi juga merupakan suatu ibadah yang juga disyariatkan kepada umat-umat terdahulu. Hanya saja pelaksanaannya berbeda dengan syariat yang dibawa oleh Nabi saw.

Kata lain yang seakar dengan *shalat* dengan makna dasar "membakar", seperti *tashthalûn* ( تَصْطَلُوْنَ = membakar), *yashlâ* ( يَصْلَى ) *tashlâ* ( تَصْلَى ) dan sebagainya, akan dibahas pada entri lain.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## SHAMAD, ASH- ( الصَّمَد )

Kata *ash-shamad* ( الصَّمَد ) terambil dari kata kerja yang terdiri dari huruf-huruf *shâd, mîm,* dan *dâl.* Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu *tujuan* dan *kekukuhan/kepadatan.* Bahasa menggunakan kata tersebut dalam berbagai arti, namun ada dua di antaranya yang sangat populer. Pertama, *sesuatu yang tidak memiliki rongga, lubang atau pori-pori,* karena lubang dapat menjadi wadah sesuatu. Sedang *shamad* sedemikian kukuh dan padat sehingga tidak berlubang sedikit pun. Batu atau baja yang sangat kokoh dan padat, halus, dan bersih sehingga tidak dihinggapi oleh debu apalagi pasir, juga tidak ada sesuatu yang dapat terpisah darinya atau melekat padanya, dinamai *Hajarun Shamad* ( حَجَرٌ صَمَد [batu yang *shamad*]). Arti kedua adalah *tokoh terpuncak,* yang sedemikian tinggi kedudukannya sehingga tidak dapat diraih oleh siapa pun, sekaligus yang menjadi tumpuan harapan semua pihak.

Dari segi penggunaan bahasa, kata *shamad* digunakan terhadap Allah, maupun manusia, atau apa pun. Memang, makhluk dapat menjadi tumpuan harapan, tetapi harus disadari bahwa makhluk tersebut pada saat itu dan pada saat yang lain juga membutuhkan tumpuan harapan yang dapat menanggulangi kesulitannya. Ini berarti bahwa substansi dari *ash-shamadiyah* ( الصَّمَدِيَّة [tumpuan harapan]) tidak dimilikinya secara penuh. Ini berbeda dengan Allah swt., yang menjadi tumpuan harapan semua makhluk secara penuh, sedang Dia sendiri tidak membutuhkan siapa pun. Dengan demikian kita dapat berkata bahwa *alif* dan *lam* pada kata *ash-shamad,* untuk menunjukkan kesempurnaan ketergantungan makhluk terhadap-Nya.

Dalam Al-Qur'an, kata *ash-Shamad* hanya ditemukan sekali, yaitu ayat kedua dari surah al-Ikhlâsh, "*Allâh ash-Shamad* ( الله الصَّمَد = Maksud kata tersebut menurut sahabat Nabi saw., Ibnu Abbas, adalah: "Tokoh yang telah sempurna ketokohannya, yang mulia dan telah mencapai pucuk kemuliaan, yang agung dan telah mencapai puncak keagungan, yang penyantun dan tiada melebihi santunannya, yang kaya dan tiada yang melebihi kekayaannya, yang perkasa dan sempurna keperkasannya, yang mengetahui, yang sempurna pengetahuannya, yang bijaksana, serta yang tiada cacat dalam kebijaksanaannya. Itulah Allah, yang tidak dapat disandang sifat-sifat ini kecuali oleh-Nya, dan itu pulalah *ash-Shamad.*

Ulama-ulama yang memahami kata *ash-Shamad* dalam pengertian *tidak memiliki rongga,* mengembangkan arti tersebut agar sesuai dengan kebesaran Allah. Mereka berkata: "Sesuatu yang tidak memiliki rongga atau lubang, mengandung arti bahwa Dia sedemikian "*padat*", atau bahwa Dia yang tidak mungkin dimasukkan ke dalam dirinya sesuatu, seperti makanan atau minuman, tidak juga terpisah atau keluar darinya sesuatu.

Allah *ash-Shamad* adalah Dia yang tidak membutuhkan makanan atau minuman, tidak ada sesuatu yang keluar dari-Nya, tidak juga beranak dan tidak diperanakkan, "*Lam yalid wa lam yûlad* ( لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ). Ada juga yang mengartikan kata tersebut menunjuk kepada Allah yang zat-Nya tidak dapat terbagi. Kata mereka, kalau kata *Ahad* menunjuk kepada zat Allah yang tidak tersusun oleh bagian atau unsur apa pun, maka kata *Shamad* mengandung arti bahwa dalam keesaan-Nya itu, Dzat tersebut tidak dapat dibagi-bagi.

Mayoritas ulama bahasa dan ulama tafsir mamahami arti *ash-Shamad* dalam al-Qur'an sebagai menunjuk kepada Allah yang kepada-Nya tertuju semua harapan makhluk. Dia yang dimohonkan memenuhi kebutuhan makhluk serta menanggulangi segala kesulitan mereka.

Syekh Muhammad Abduh ketika menafsirkan kata *ash-Shamad* menjelaskan bahwa makhluk yang memiliki kemampuan memilih—seperti manusia—apabila bermaksud mendapat sesuatu, maka dia berkewajiban untuk mencari cara yang tepat untuk meraih maksud dan harapannya itu sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah, yakni dengan melihat kaitan antara sebab dan akibat. Tetapi pada akhirnya dia harus mengembalikan sebab terakhir dari segala sesuatu kepada Allah swt. jua. Berkali-

kali al-Qur'an menegaskan betapa Allah menjadi tumpuan harapan makhluk-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## SHARF ( صَرْف )

Kata *sharf* ( صَرْف ) yang terdiri dari huruf *shâd – râ – fâ* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *sharafa* (*fi'il mâdhî*) yang mengandung beragam makna, antara lain: *al-infâq* ( الإنْفاق = pembelanjaan), *ab'ada* ( أبْعَدَ = menjauhkan atau mengusir), menghindar atau berpaling. Menurut Musa Al-Ahmadi, kata *sharf* ( صَرْف ) bila berhubungan dengan huruf *'alâ* ( عَلَى ) berarti *radda* ( رَدَّ = menolak); apabila berhubungan dengan *'an* ( عَنْ ) berarti *raja'a* ( رَجَعَ = kembali) dan *'azala* ( عَزَلَ = memisahkan diri/ menyingkir). Kata *sharf* ( صَرْف ) juga berarti *wallâ* ( وَلَّى = berpaling) dan apabila berhubungan dengan *lam* ( ل ) berarti *kasaba* ( كَسَبَ = berusaha) dan *thalaba* ( طَلَبَ = mencari).

*Sharafa* ( صَرَفَ ) dengan makna *raja'a* ( رَجَعَ ) juga diungkapkan oleh Ibnu Faris, misalnya di dalam bahasa Arab, lazim dipakai ungkapan *sharaftul-qauma* ( صَرَفْتُ القَوْمَ ) untuk orang yang kembali kepada kaumnya. Di samping itu, kata *sharafa* ( صَرَفَ ) dapat pula berarti 'menambah'. Misalnya, *sharafal-kalâma* ( صَرَفَ الكَلاَمَ ) yang berarti 'memanjangkan pembicaraan'. Di dalam Al-Qur'an kata *sharafa* ( صَرَفَ ) dengan berbagai bentukan (derivasi)nya terdapat sebanyak 30 kali, terdiri dari: 12 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, 12 kali di dalam bentuk kata kerja masa kini (*fi'l mudhâri'*); satu kali di dalam bentuk kata perintah (*fi'l amr*); tiga kali di dalam bentuk *mashdar*; satu kali di dalam bentuk objek (*isim maf'ûl*) dan satu kali di dalam bentuk nama tempat (*ism makân*), sedangkan, kata *sharf* ( صَرْف ) itu sendiri ditemukan hanya sekali, yakni di dalam Ayat 19 QS. Al-Furqân berbunyi:

فَقَدْ كَذَّبُوكُم بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا

*(Faqad kadzdzabûkum bimâ taqûlûna famâ tastathî'ûna sharfan walâ nashrâ).*

*"Maka sesungguhnya mereka [yang disembah selain Allah itu] telah mendustakan kamu tentang apa yang kamu katakan, maka kamu tidak akan dapat menolak (azab) dan tidak pula menolong (dirinu)."*

Ayat ini berkaitan dengan ihwal orang-orang yang menyembah berhala, di Hari Kiamat nanti.

Sehubungan dengan itu, Al-Qurthubi menjelaskan, Allah akan berkata kepada mereka (yang menyembah berhala itu) ketika sembahan-sembahan itu berlepas diri dari mereka, "Kamu telah berbohong dengan ucapanmu bahwa mereka (berhala-berhala) itu adalah benar-benar tuhan; padahal, mereka tidak kuasa menolak azab dari dirimu." Ar-Razi menjelaskan, makna *sharfan* ( صَرْفًا ) di sini adalah 'menolak azab'. Demikian pula di dalam menafsirkan Ayat 12 QS. At-Taubah: *sharafallâhu qulûbahum biannahum qaûmun lâ yafqahûn* ( صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ). Ar-Razi menafsirkannya dengan memalingkan atau menolak mereka dari beriman. Tafsiran yang sejalan dengan itu diungkapkan pula oleh Rasyid Ridha di dalam *Al-Manâr.*

Selanjutnya kata *sharf* ( صَرْف ) juga dijumpai misalnya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 41: *walaqad sharrafnâ fî hadzal-qur'âni li yadzdzakkarû* ( وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا ). Makna kata *sharf* ( صَرْف ) di dalam ayat ini, menurut Ar-Razi, adalah *bayyannâ* ( بَيَّنَّا = kami jelaskan). Karena, lafal *tashrîf* ( تَصْرِيْف ) juga digunakan sebagai kiasan bagi penjelasan. Tafsiran serupa juga dikemukakan oleh Al-Qurthubi. Beliau menambahkan bahwa yang dimaksud dengan *tashrîf* ( تَصْرِيْف ) itu ialah memutar sesuatu dari suatu arah ke arah yang lain. Maksudnya ialah dalam rangka memberikan penjelasan ( البَيَان ) dan pengulangan ( التِّكْرَار ).

Sementara itu, pada ayat lain ditemukan pula kata *sharf* ( صَرْف ) yang berarti 'menghadapkan'. Misalnya, firman Allah di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 29: *waidz sharrafnâ ilaika nafaran minal jinni* ( وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ = dan apabila kami hadapkan serombongan jin kepadamu). Ayat ini berkaitan dengan perintah Allah kepada Rasul saw. untuk memberi pelajaran (peringatan) kepada jin supaya mereka menyembah kepada Allah dengan membacakan ayat Al-Qur'an kepada mereka. Demikian dijelaskan oleh Imam Fakhruddin Ar-Razi di dalam tafsirnya.

Kata *sharf* ( صَرْف ) dengan makna 'berpaling'

(*wallâ*) dapat pula dilihat di dalam konsep *shirfah* (صِرْفَة). Pada konteks pembicaraan mengenai mukjizat Al-Qur'an. Di dalam *'ulumul qur'ân,* yang dimaksud *shirfah* (صِرْفَة) ialah bahwa Allah telah memalingkan perhatian orang Arab dan menghalangi kemampuan akal mereka dari menantang Al-Qur'an termasuk menciptakan tandingan-tandingan yang serupa dengan Al-Qur'an itu. Itulah salah satu kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jâzul qur'ân*). Tentang *shirfah* (صِرْفَة) sebagai salah satu kemukjizatan Al-Qur'an masih diperselisihkan oleh para ulama.

Dari berbagai pengertian di atas, kata *sharf* ( صَرْف ) dengan berbagai bentuknya, baik dari segi kebahasaan (*lughawî*) maupun dilihat dari segi konteks pembicaraan Al-Qur'an—menampung beberapa makna antara lain 'menolak', 'berpaling', 'kembali', 'mengulangi', 'menjelaskan', dan 'menghadapkan', sedangkan kata *sharf* ( صَرْف ) itu sendiri yang terdapat hanya satu kali di dalam Al-Qur'an umumnya para mufasir menafsirkan dengan "menolak" serta menghindar diri. Keragaman makna kata *sharf* ( صَرْف ) ini sebenarnya masih dapat dipertemukan pemahamannya. Misalnya, bahwa setiap orang yang menolak sesuatu akan menghindar atau berpaling dan kembali dari yang ditolaknya itu. Demikian pula setiap terjadinya pengulangan pada hakikatnya pengembalian sesuatu yang diulangi itu kepada bentuk semula. Pengulangan itu sendiri dapat pula merupakan salah satu metode di dalam memberikan penjelasan atau pemantapan. Kata *sharf* ( صَرْف ) yang berarti 'menghadapkan' seperti di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 29 itu, sebenarnya, juga mengandung makna 'mengembalikan' sebab bukankah maksud Allah menghadapkan golongan jin kepada Rasulullah saw. untuk mendengarkan Al-Qur'an adalah dalam rangka mengembalikan mereka kepada fitrahnya semula sebagai makhluk yang diciptakan untuk mengabdi kepada-Nya? (lihat QS. Adz-Dzâriyât [51]: 56). ❖ *Ahmad Kosasi* ❖

## SHARH ( صَرْح )

Kata *sharh* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *shâd – râ – hâ.* Akar kata tersebut mengandung makna dasar 'tampak' dan 'jelas'. Dari situ orang yang polos, menyatakan apa adanya disebut *rajulun sharîh* ( رَجُلٌ صَرِيْح = orang polos). Begitu pula semua yang murni dan asli disebut *sharîh* ( صَرِيْح ). Kemudian bangunan yang menjulang tinggi dengan sendirian disebut *ash-sharh* ( الصَّرْح ) karena tampak jelas kelihatan. Selanjutnya berkembang, kata *ash-sharh* ( الصَّرْح ) dipakai dalam arti yang menunjuk pada 'semua bangunan yang tinggi' dan arti 'istana'.

Di dalam Al-Qur'an kata *sharh* terulang sebanyak 4 kali, yaitu di dalam QS. An-Naml [27]: 44 [2 kali), QS. Al-Qashash [28]: 38, dan QS. Al-Mu'min/Ghâfir [40]: 36.

Penggunaan kata *sharh* di dalam QS. An-Naml [27]: 44 menunjuk pada makna istana Nabi Sulaiman. Ketika Balqis datang dia dipersilahkan memasuki istana tersebut dan ketika Balqis melihat lantai istana itu, dia mengiranya kolam air yang besar sehingga dia menyingkap kedua betisnya, kemudian Nabi Sulaiman berkata bahwa sesungguhnya lantai itu terbuat dari kaca. Atas peristiwa tersebut Ratu Balqis kemudian menyadari keagungan Tuhan dan menyatakan keislamannya.

Selanjutnya, penggunaan kata *sharh* pada dua surah yang terakhir menunjuk pada makna 'bangunan yang tinggi' ada juga yang mengartikannya dengan 'istana yang tinggi'. Ayat tersebut menggambarkan kekafiran dan keangkuhan Firaun yang mengaku sebagai Tuhan. Ketika Musa datang dan menyebutkan bahwa dia diutus oleh Allah, Tuhan sekalian alam maka Firaun menyuruh perdana menterinya, Haman, serta pembantu-pembantunya untuk mendirikan bangunan yang tinggi agar dia bisa naik melihat dan menantang Tuhan Nabi Musa. Bangunan itu pun didirikan oleh Haman dengan mengerahkan sekitar 50.000 pekerja inti menurut sebuah riwayat dan belum pernah ada sebelumnya bangunan setinggi itu di atas dunia ini. Langkah Firaun mendirikan bangunan tersebut hanyalah untuk menunjukkan bahwa Musa itu berdusta bahwa ada Tuhan selain dirinya.

Begitulah keangkuhan Firaun yang digambarkan pada kedua ayat tersebut.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SHAUT ( صَوْت )

Kata *shaut* ( صَوْت ) adalah *mashdar* dari *shâta – yashûtu/yashâtu – shautan* ( صَاتَ – يَصُوْتُ وَيَصَاتُ – صَوْتًا ). Jamak dari *shaut* ( صَوْت ) adalah *ashwât* ( أَصْوَات ). Maknanya menurut Al-Ashfahani menunjuk pada bunyi yang timbul dari udara yang tertekan dari dua benda. Bunyi itu ada dua macam: ada yang lahir bukan dari embusan udara seperti suara yang mendengung dan ada yang lahir dari embusan udara. Selanjutnya dijelaskan bahwa digunakan kata *shaut* untuk perkataan Nabi yang terdapat di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 2 dan 3 karena kata *shaût* itu lebih luas maknanya daripada *nuthq* (ucapan) dan *kalâm* (perkataan), atau mungkin juga karena yang dilarang ditinggikan di hadapan Nabi adalah *shaut*, bukan *kalâm.*

Di dalam Al-Qur'an, kata *shaut* dan bentuk jamaknya *ashwât* terulang masing-masing sebanyak 4 kali atau keseluruhannya berjumlah 8 kali dengan konteks pembicaraan sebagai berikut.

1. Berkaitan dengan komitmen iblis untuk menyesatkan sebagian besar anak cucu Adam, Allah mempersilakan iblis menggodanya melalui *shaut*-nya dan dengan mengerahkan segala kemampuannya (QS. Al-Isrâ' [17]: 64). Jadi, *shaut* di situ adalah *shautu iblîs* ( صَوْتُ إِبْلِيْس = suara iblis). Ada yang menafsirkan kata *shaut* di situ dengan *al-ghinâ'* ( اَلْغِنَاء = musik/lagu), sementara Mujahid menafsirkannya dengan *al-lahwu wal-ghinâ* ( اَللَّهْوُ وَالْغِنَاء = permainan dan musik). Ada juga yang menafsirkannya dengan *al-waswâs* ( اَلْوَسْوَاس = godaan bisikan), sedangkan Ad-Dahhak menafsirkannya dengan *shautul mizmâr* ( صَوْتُ الْمِزْمَار = bunyi seruling). Adapun Ibnu Abbas menafsirkannya dengan segala yang membawa kepada kemaksiatan. Ayat ini dijadikan dalil oleh orang yang mengharamkan seruling, musik, dan permainan-permainan yang semacamnya.
2. Berkaitan dengan keadaan di Hari Kiamat yang begitu dahsyat dan hebatnya sehingga semua orang menurut dan semua *shaut* (suara) diam sehingga tidak ada yang terdengar, kecuali *hams* ( هَمْس =suara halus) (QS. Thâhâ [20]: 108). Ada yang menafsirkan kata *hams* di situ dengan suara telapak kaki sehingga dikatakan bahwa pada hari itu tidak ada lagi suara yang kedengaran kecuali suara telapak kaki yang halus yang tercermin di dalamnya rasa takut dan kengerian atau dengan kata lain tidak ada lagi orang yang berani berbicara. Ada juga yang menafsirkan bahwa yang dimaksud *hams* di situ adalah suara lembut. Ini berarti masih ada yang bisa bersuara pada hari itu dengan suara lembut. Itupun bagi orang yang diizinkan oleh Allah, sebagaimana disebutkan pada QS. Hûd [11]: 105.
3. Berkaitan dengan sopan santun dalam berbicara, yaitu tidak boleh berbicara terlalu keras. Suara orang yang selalu berbicara dengan keras diidentikkan dengan suara himar yang disinyalir di dalam Al-Qur'an sebagai suara yang paling jelek (QS. Luqmân [31]: 19). Ini merupakan adab sopan santun yang diajarkan oleh Allah agar suara keras yang bernada menghina ditinggalkan atau bahkan suara keras secara umum. Kebiasaan orang Arab Jahiliyah menjadikan suara yang lantang atau suara yang keras sebagai lambang kebesaran. Siapa yang lebih besar suaranya termasuk orang hebat. Kebiasaan ini dilarang dan diidentikkan dengan suara himar karena seandainya suara itu yang menjadi lambang kebesaran maka himarlah yang lebih pantas menyandang kebesaran tersebut. Perumpamaan ini merupakan penghinaan bagi orang yang bersuara keras atau yang tidak sopan dalam berbicara karena pada hakikatnya yang dituntut di sini adalah sopan dalam berbicara. Suara keras itu hanya merupakan lambang ketidaksopanan di dalam berbicara.

4. Berkaitan dengan sopan santun di dalam berbicara, khususnya kepada Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Hujurât [49]: 2 dan 3). Ayat itu mengandung larangan kepada orang-orang yang beriman untuk meninggikan suara di atas suara Nabi sebagaimana tingginya suara mereka antara satu dengan lainnya karena itu dapat menyakiti perasaan Nabi dan menyebabkan terhapusnya pahala amal perbuatan. Berdasarkan hadits Abu Mulaikah dari Abdullah bin Zubair, ia berkata bahwa suatu ketika Aqra' bin Habis datang kepada Nabi saw. Ketika itu Abu Bakar mengusulkan kepada Nabi mengangkat Aqra' sebagai utusan kepada kaumnya. Usulan tersebut ditolak oleh Umar bin Khattab dan ia mengusulkan agar Nabi tidak mengangkatnya. Akhirnya terjadi perdebatan dengan suara keras di hadapan Nabi sehingga turunlah ayat tersebut. Setelah peristiwa itu maka Umar ra. bila berbicara dengan Nabi tidak pernah lagi kedengaran suaranya, kecuali sekedar yang dapat dipahami. Sebagian mufasir mengatakan bahwa yang dimaksud suara tinggi di situ bukan perkataan yang tidak baik atau yang menghina sebagaimana pendapat sebagian orang. Perkataan semacam itu termasuk kekafiran sedangkan ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang beriman. Jadi, yang dimaksud di situ adalah suara itu sendiri yang tidak boleh ditinggikan. Akan tetapi, juga tidak termasuk di dalamnya suara keras ketika berperang atau pada saat menghadapi musuh dan semacamnya yang memerlukan komando dengan suara keras dan lantang.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SHAWÂB ( صَوَاب )

Kata *shawâb* ( صَوَاب ) adalah salah satu bentukan dari kata *shâba yashûbu shauban* ( صَابَ يَصُوْبُ صَوْبًا ). Kata tersebut terambil dari tiga huruf yakni *shâd – wawu – bâ'*. Menurut Ibnu Faris kata tersebut menunjukkan dua arti. **Pertama,** 'turunnya sesuatu menempati tempatnya secara proporsional'. **Kedua,** 'lawan dari salah'. Dari makna pertama lahir istilah *ash-shaub* dan *ash-shayyib* artinya 'sesuatu yang turun', seperti curahan hujan karena hujan adalah sesuatu yang turun menempati tempatnya di bumi. Dari situ pula , muncul istilah *mushîbah* ( مُصِيْبَة ) artinya 'bencana' karena bencana merupakan sesuatu yang menempati tempatnya, baik secara personal maupun kaum. Letak keproporsionalannya di dalam hal ini berhubungan dengan sebab yang menimbulkan bencana itu. Sebuah bencana tidak mungkin ditimpakan kepada person atau kaum tanpa sebab yang wajar.

Di antara makna yang pertama dengan yang kedua, terdapat keterkaitan yang sangat erat. Sesuatu dikatakan benar jika menempati tempatnya secara proporsional, atau dengan kalimat yang terbalik, sesuatu yang tidak menempati tempatnya secara tidak proporsional dianggap tidak benar.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa sesuatu dikatakan benar (*shawâb*) karena mengacu pada salah satu dari dua hal.

1. Mengacu pada esensi sesuatu; yakni apabila sesuatu itu secara esensial merupakan suatu hal yang terpuji, seperti berlaku adil, jujur, dan pemurah.
2. Mengacu pada niat pelakunya; di dalam hal ini "benar" (*shawâb*) dapat dikategorikan ke dalam empat bagian.
   a. Pelaku menginginkan sesuatu yang layak dan patut untuk dikerjakan, lalu pelaku merealisasikan sebagaimana yang ia inginkan.
   b. Pelaku menginginkan sesuatu yang patut dan layak untuk dikerjakan, tetapi ia melakukan hal lain yang sesuai dengan ijtihadnya lebih baik dari apa yang ia inginkan semula. Hal inilah yang dikatakan oleh Rasulullah di dalam sabdanya, "Barangsiapa yang berijtihad lalu benar maka ia mendapatkan dua pahala, dan apabila ijtihadnya salah maka ia mendapatkan satu pahala.
   c. Pelaku menginginkan sesuatu yang

pantas untuk dikerjakan, tetapi yang terjadi justru sebaliknya, disebabkan oleh satu dan lain hal, seperti orang yang memanah hewan buruan lalu mengenai manusia. Kebenaran di dalam hal ini terhalang.

d. Seorang pelaku menginginkan sesuatu yang jelek (jahat), tetapi yang terjadi justru sebaliknya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shawâb* dan segala derivasinya terulang sampai 77 kali yang tersebar di dalam 29 surah. Bentuk-bentuk yang ada antara lain *fi'l mâdhî* sebanyak 34 kali, *fi'l mudhâri'* sebanyak 30 kali, *ism fâ'il* satu kali, dan di dalam bentuk *mashdar* yakni *mushîbah* (bentuk *mashdar* dari *ashâba* satu kali, serta *shawâb* dan *shayyib* masing-masing satu kali.

Di antara derivasi kata *shawâb* yang digunakan di dalam Al-Qur'an, adalah kata kerja lampau yang mendapatkan tambahan satu huruf (*fi'l mâdhî tsulâtsî mazîd bi harfin wâhid*) dan memunyai frekuensi penggunaan paling banyak. Kata tersebut terulang sampai 33 kali dengan muatan yang berbeda sesuai dengan konteksnya. Namun, makna-makna tersebut tetap mengacu pada makna-makna dasar yang telah disebutkan di atas.

Derivasi kata *shawâb* di dalam Al-Qur'an digunakan baik dalam konotasi positif maupun dalam konotasi negatif. Menurut sebagian pakar bahasa arab, sebagaimana yang dinukil oleh Al-Ashfahani bahwa konotasi positif diumpamakan dengan curahan hujan, sedangkan konotasi negatif diumpamakan dengan hantaman anak panah. Di dalam terjemahan bahasa Indonesia yang benar, kata *ashâba* ( أصاب ) dalam konotasi negatif biasanya diterjemahkan 'menimpa', sedangkan dengan konotasi positif biasanya diartikan dengan 'memperoleh' atau 'benar' seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 79 *"Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah dan apa saja bencana yang menimpamu adalah dari kesalahanmu sendiri."* Pengertian kata tersebut di dalam konotasi negatif juga dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 106. Kedua ayat tersebut berkaitan dengan kematian, sedangkan dengan muatan makna positif dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 265 dan QS. An-Nisâ' [4]: 73. Adapun kata *ashâba* yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 117, sesuai dengan konteksnya lebih tepat diartikan dengan 'menerpa'. Ayat tersebut berkaitan dengan perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya dalam kehidupan dunia. Pengungkapan di dalam bentuk *mudhâri'* memuat makna yang relatif sama.

Kemudian, kata yang merupakan derivasi dari kata *shawâb* yang dijumpai di dalam Al-Qur'an adalah *mushîbah* di dalam arti 'bala' atau 'bencana' yakni segala yang tidak disenangi yang menimpa manusia. Kata tersebut digunakan antara lain di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 22. *"Dan tiada pun bencana yang menimpa bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis di dalam kitab (Lauh Mahfûzh) sebelum Kami menciptakannya"* dan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156, *"Dan apabila mereka ditimpa bencana maka berkata sesungguhnya kami milik Allah dan akan kembali kepadanya.*

Bentuk lain yang ditemui di dalam Al-Qur'an adalah *shayyib* berarti 'hujan' dan *shawâb* berarti 'kebenaran'' Kedua kata tersebut masing-masing disebutkan satu kali yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19 *"(orang-orang munafik) seperti orang-orang yang ditimpa hujan lebat dari langit di dalam kegelapan disertai dengan guruh dan kilat."* Ayat tersebut berkaitan dengan keadaan orang-orang munafik ketika mendengarkan ayat-ayat yang mengandung peringatan. Mereka laksana orang-orang yang tertimpa hujan lebat disertai dengan sambaran kilat dan halilintar di tengah kegelapan sehingga mereka menyumbat telinga-telinga mereka dan di dalam QS. An-Naba' [78]: 38, *"Pada hari ketika ruh dan para malaikat berdiri bershaf-shaf, mereka tidak berkata-kata kecuali yang telah diberi izin kepadanya oleh Tuhan dan ia mengatakan kata-kata yang benar."* Ayat tersebut berkaitan dengan keadaan pada Hari Kiamat ketika manusia berkumpul. Sebagian mufasir mengartikan kata *shawâb* tersebut dengan *Lâ ilâha Illallâh.* ❖ Alimin ❖

## SHAWWARA ( صَوَّرَ )

*Shawwara* ( صَوَّرَ ) adalah *fi'il mâdhî* (verba lampau) yang tersusun dari huruf-huruf *shâd* ( ص ), *waw* ( و ) dan *râ'* ( ر ). Dalam Al-Qur'an, *shawwara* ( صَوَّرَ ) dan kata-kata lain yang seakar dengannya, tersebut delapan kali. Tiga kali dalam bentuk *shawwara* ( صَوَّرَ ) itu sendiri; satu kali dalam bentuk *yushawwiru* ( يُصَوِّرُ ); satu kali dalam bentuk *al-mushawwir* ( المُصَوِّرُ ); satu kali dalam bentuk *shûrah* ( صُوْرَة ), dan dua kali dalam bentuk jamak, *shuwar* ( صُوَر ). Selain itu, masih ada bentuk lain yang tersebut dalam Al-Qur'an, tetapi dengan arti beda. *Ash-shûr* ( الصُّوْر ). Tersebut 10 kali dalam 10 surah. Yaitu QS. Al-An'âm [6]: 73, QS. Al-Kahfi [18]: 99, QS. Thâhâ [20]: 102, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, QS. An-Naml [27]: 87, QS. Yâsîn [36]: 51, QS. Az-Zumar [39]: 68, QS. Qâf [50]: 20, QS. Al-Hâqqah [69]: 13, dan QS. An-Naba' [78]: 18.

Secara bahasa, *shawwara* berarti 'membentuk', dan *shûrah* 'bentuk'. Al-Ashfahani mengatakan, 'bentuk' adalah sesuatu yang dapat dilukiskan dengan penglihatan dan dapat dibedakan dari sesuatu yang lain. Bentuk ada dua macam:

**Pertama**, bentuk yang dapat diindera, baik oleh orang-orang tertentu maupun oleh orang awam; bahkan, termasuk oleh hewan, seperti bentuk manusia, kuda, unta, dan lain-lain.

**Kedua**, bentuk yang abstrak, yaitu bentuk atau gambaran yang dapat dipahami secara akal (rasional) dan hanya dimengerti oleh orang-orang tertentu *al-khâshshah* ( الخَاصَّة ), seperti gambaran manusia dari segi kemampuan akal, kreativitas, dan imajinasinya.

Penggunaan kata *shawwara* dan *yushawwiru* dalam Al-Qur'an selalu menunjuk kepada Allah. Adapun objeknya, adakalanya bersifat fisik atau indriawi dan dapat dipahami oleh semua orang, baik awam maupun khas; atau bersifat abstrak yang hanya diketahui oleh orang-orang tertentu saja.

**Yang pertama**, seperti pernyataan Allah, bahwa Dia membentuk manusia, membaguskan rupa mereka, dan menyiapkan rezeki mereka (QS. Ghâfir [40]: 64, QS. Al-A'râf [7]: 11). Juga pernyataan-Nya, bahwa manusia dibentuk di dalam rahim ibunya menurut kehendak-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 6).

**Yang kedua**, seperti terkandung dalam pernyataan Allah ketika menyebut diri-Nya dengan *al-mushawwir* yang berarti 'Yang Maha Membentuk Rupa' (QS. Al-Hasyr [59]: 24). Ini merupakan salah satu asma Allah.

Adapun kata *ash-shûr*, secara bahasa berarti 'sangkakala'. Menurut Al-Ashfahani, *shûr* itu seperti tanduk yang ditiup. Ketika sangkakala ditiup, Allah menghendaki kembalinya segala bentuk manusia beserta ruhnya kepada jasadnya. Kata *shûr* digunakan untuk menggambarkan situasi manusia di dalam iring-iringan pada hari Kiamat nanti. ❖ *Ahmad Rafiq* ❖

## SHINWÂN ( صِنْوَان )

Kata *shinwân* ( صِنْوَان ), bentuk jamak dari *shinwun* ( صِنْو ), terdiri atas huruf-huruf *shâd, nûn,* dan *waw,* yang pada dasarnya mengandung arti 'kemiripan, baik banyak maupun sedikit'. Arti asalnya terambil dari dua pohon kurma yang berasal dari satu rumpun, kemudian digunakan untuk semua jenis pohon apabila terdapat keserupaan/kemiripan. Kata ini dapat pula berarti 'tangkai pohon yang keluar dari batang', atau 'saudara sekandung', 'paman' karena ia adalah saudara kandung bapak dan anak karena keluar dari bapaknya.

Kata ini hanya dijumpai dua kali di dalam Al-Qur'an dan keduanya terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 4. Di dalam ayat ini, kata *shinwân* ( صِنْوَان ) diartikan oleh Al-Barra' 'yang berkumpul', sedangkan kata *ghairu shinwân* ( غَيْرُ صِنْوَان ) diartikan 'yang bercerai'. Oleh Departemen Agama diartikan 'yang bercabang' dan 'yang tidak bercabang'. Ayat tersebut menyebutkan beberapa jenis tanaman yang tumbuh berdekatan di atas tanah yang sama dan mendapatkan siraman air yang sama pula, tetapi bentuk, rupa, dan rasanya berbeda. Di antara tanaman yang disebut di dalam ayat itu ialah pohon kurma yang terdiri atas yang bercabang dan yang tidak bercabang.

Allah menyebutkan hal ini agar manusia menyadari bahwa yang mampu mengadakan yang demikian itu hanyalah Allah Yang Mahabijaksana dan Maha Mengetahui. Arti selengkapnya ayat tersebut *"Di bumi ini terdapat bagian-bagian yang berdampingan serta kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman, dan pohon korma yang bercabang dan yang tidak bercabang, disirami dengan air yang sama. Kami melebihkan sebagian tanaman-tanaman itu atas sebagian yang lain tentang rasanya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir."* ❖ Baharuddin HS. ❖

## SHUBH ( صُبْح )

Kata *shubh* ( صُبْح ) adalah kata benda tunggal. Bentuk jamaknya *ashbâh* ( أَصْبَاح ). Kata *shubh* dengan segala bentuk derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut 45 kali.

Menurut Al-Ashfahani, kata *ash-shubh* ( الصُّبْح ) secara bahasa berarti 'permulaan munculnya siang hari, yaitu waktu memerahnya ufuk yang menutup matahari'. Menurut Ibnu Manzhur, kata *shubh* artinya 'fajar'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shubh* digunakan untuk dua arti tersebut. Selain itu kata yang seakar dengan kata *shubh* yaitu *ashbaha* ( أَصْبَحَ ) digunakan dengan arti 'jadi' atau 'menjadi' searti dengan *shâra* ( صَارَ ).

Kata *ash-shubh* ( الصُّبْح ) artinya 'fajar', 'pagi' atau 'permulaan siang hari' (*an-nahâr*, النَّهَار ); saat dijatuhkannya azab kepada kaum Nabi Lûth, yaitu di waktu shubuh (QS. Hûd [11]: 81, QS. Al-Muddatstsir [74]: 34, QS. At-Takwîr [81]: 18, QS. Al-'Âdiyât [100]: 3).

Kata *ash-shabâh* ( الصَّبَاح ) berarti 'pagi hari', atau 'permulaan siang hari'. Sebagian mufasir ada yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan waktu pagi bukan waktu ketika matahari sudah menampakkan diri, tetapi kapan saja waktu shubuh. Kata *shubh* disebut oleh Al-Qur'an di dalam kaitan dengan siksa dan bencana.

*Al-Ishbâh* ( الإِصْبَاح ) digunakan dengan arti 'pagi', untuk menjelaskan bahwa Allah menafikan peredaran pagi (siang) dan malam hari, pagi untuk bekerja dan malam untuk istirahat (QS. Al-An'âm [6]: 96). Kata *mushbihîn* ( مُصْبِحِيْن ) digunakan untuk menjelaskan waktu shubuh. Ini menjelaskan bahwa umat Nabi Luth yang membangkang akan ditumpas di waktu shubuh (QS. Al-Hijr [15]: 66).

Kata *mishbâh* ( مِصْبَاح ) yang bentuk jamaknya *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) berarti 'lampu' atau 'pelita'. Kata ini disebut untuk menggambarkan perumpamaan *nûr* ( نُوْر = sinar) *hidâyah* ( هِدَايَة = petunjuk) Allah yang memberi penerangan kepada manusia. Jadi, yang dimaksud dengan *mishbâh* tersebut adalah pelita yang sangat terang cahayanya. Pelita itu di dalam kaca dan kaca itu seakan-akan bintang yang bercahaya seperti mutiara, yang apabila dilihat dari berbagai arah akan menampakkan kilatan cahaya yang menakjubkan (QS. An-Nûr [24]: 35). Orang yang menerima petunjuk Allah akan menjadi terang jalan hidupnya karena hati mereka dipenuhi petunjuk Al-Qur'an.

Kata *mashâbîh* ( مَصَابِيْح ) yang merupakan bentuk jamak dari kata *mishbâh* digunakan dengan arti 'bintang-bintang'. Bintang adalah benda langit yang mengeluarkan sinar dari dirinya dan menunjukkan waktu malam atau fajar. Dengan bintang-bintang tersebut langit dihias dan itu sebagai bukti kemahaperkasaan Allah (QS. Fushshilat [41]: 12).

*Shabbaha* ( صَبَّحَ ) berarti 'pagi hari'. Tersebut sekali dalam (QS. Al-Qamar [54]: 38), yang menerangkan waktu ditimpakannya azab yang kekal kepada kaum Nabi Luth as.

Kata *ashbaha – yushbihu* ( أَصْبَحَ – يُصْبِحُ ) yang di dalam Al-Qur'an disebut 21 kali artinya 'menjadi'. Maksudnya, sebagai akibat suatu perbuatan atau keadaan. Misalnya, hawa nafsu Qabil menjadikan dirinya mudah membunuh saudaranya. Maka dibunuhlah saudaranya dan akhirnya ia menjadi orang yang merugi (QS. Al-Mâ'idah [5]: 30). Juga seperti perumpamaan orang-orang musyrik yang menyekutukan Allah. Mereka diazab, dengan cara harta kekayaannya dibinasakan, lalu ia (menjadi) membolak-balikkan tangannya (tanda menyesal) terhadap apa yang dikerjakannya. Maka mereka me-

nyesali dirinya (QS. Al-Kahfi [18]: 42).

Kata *shubh* di dalam terminologi ibadah dan kehidupan sehari-hari digunakan untuk menunjuk waktu shalat Shubuh. Rentang waktunya dimulai terbitnya *fajar shâdiq* ( الْفَجْر الصَّادِق ), yaitu mulai munculnya sinar (awan) merah hingga terbitnya matahari. Di dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan waktu shalat Shubuh, digunakan kata *qur'ân al-fajr* ( قُرْءَانَ الْفَجْر ). Di dalam kaitan dengan orang yang berpuasa, sebelum masuk waktu Shubuh terdapat waktu imsak. Waktu imsak ini lama, cukup untuk membaca 50–60 ayat. Riwayat Al-Bukhari dari Anas bin Malik menjelaskan, "Nabi saw. bersama Zaid bin Tsabit sahur bersama. Ketika beliau berdua sahur, Nabi saw. berdiri untuk shalat dan shalatlah ia. Lalu, aku bertanya kepada Anas, "Berapa lama selang waktu selesai sahur dan masuknya shalat (shubuh)?" Anas menjawab, "Kira-kira seorang membaca lima puluh ayat Al-Qur'an." ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## SHUDÛR ( صُدُوْر )

Kata *shudûr* ( صُدُوْر ) adalah bentuk plural dari kata *shadr* ( صَدْر ) yang artinya 'dada', yaitu rongga tubuh tempat jantung dan paru-paru. Di dalam *Lisânul 'Arab* dijelaskan bahwa kata *shadr* dengan bentuk jamak *shudûr* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *shâd, dâl, râ'*, yang berarti 'bagian atas atau depan dari segala sesuatu', atau bisa dikatakan 'permulaan sesuatu'. Oleh karena itu, terdapat ungkapan *shadrun nahâr wal lail* ( صَدْرُ النَّهَارِوَاللَّيْلِ = permulaan siang dan malam); *shadrul qanât* ( صَدْرُ القَنَاة = bagian atas tombak); *shadrul 'amr* ( صَدْرُ الأمْر = awal persoalan); dan apa yang berada di bagian depan manusia juga disebut *shadr* yang berarti 'dada'.

Kata *shadr* dengan berbagai bentukannya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 45 kali. Kata *shadr* bentuk tunggal dari kata *shudûr* ( صُدُوْر ) terulang sebanyak sepuluh kali dalam sembilan ayat. Secara umum kata *shadr* tidak diartikan sebagai 'dada' secara fisik, seperti yang disebutkan di dalam QS. Thâhâ [20]: 25, *rabbi syrah lî shadrî* ( رَبِّ اشْرَحْ لِى صَدْرِى = wahai Tuhanku, lapangkanlah dadaku). Kelapangan "dada" adalah isyarat kepada suatu kekuatan untuk menerima dan menemukan kebenaran, hikmah, dan kebijaksanaan; serta kekuatan untuk menahan diri dari keinginan hawa nafsu, kemarahan dan sebagainya. Dengan demikian, yang dimaksud dengan "dada" bukanlah suatu benda berbentuk materi, tetapi sesuatu yang immateri yang berada di balik "dada", yang sebagaimana dijelaskan oleh Quraish Shihab, disebut "kalbu" karena kalbu mengambil tempat di dalam "dada", seperti firman Allah QS. Al-Hajj [22]: 46. Dengan demikian, sebagaimana diuraikan oleh Quraish Shihab, *shadr* pada QS. Thâhâ [20]: 25 diartikan 'kalbu' sehingga yang dimaksud bukanlah "dada" sebagai "wadah" kalbu, tetapi "isi wadah" tersebut. Penggunaan redaksi dengan makna semacam ini dikenal di dalam sastra Arab dengan nama *majâz mursal*.

Orang yang telah dilapangkan oleh Allah swt. akan mendapat cahaya, sehingga kekuatan di dalam dada manusia (kalbu) dapat menerima kebenaran, hikmah, dan kebijaksanaan; serta dapat menahan diri dari keinginan hawa nafsu, kemarahan, dan mementingkan kehidupan duniawi dan sebagainya, seperti firman Allah QS. Az-Zumar [39]: 22.

Sebaliknya, orang yang tidak mendapat cahaya kalbunya, tidak akan memiliki kekuatan untuk menerima kebenaran, tetapi mendapat kesesatan, yang dikatakan "sempit dadanya", seperti firman Allah QS. Al-An'âm [6]: 125.

Ulama berbeda pendapat tentang arti *shadr* di dalam QS. Alam Nasyrah [94]: 1, *"alam nasyrah laka shadrak"* ( أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ = Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?). Satu pendapat memahami bahwa ayat di atas berbicara tentang "pembedahan' terhadap dada Nabi Muhammad. Pendapat ini didasarkan pada pemahaman arti kata *syaraha* ( شَرَحَ ) dari kata *nasyrah* ( نَشْرَحْ ) dengan makna "melapangkan" yang bersifat fisik; dan didukung oleh hadits-hadits Nabi tentang "pembedahan dada" ketika Rasulullah masih remaja dan saat sebelum me-

laksanakan Isra Miraj. Karenanya, kata *shadr,* menurut pendapat ini diterjemahkan 'dada' di dalam arti fisik. Pendapat lainnya, memahami kata *shadr* dengan arti 'kalbu' dengan argumen seperti penjelasan di atas.

Di dalam bentuk jamak *shudûr,* Al-Qur'an mengulangnya sebanyak 34 kali. Seperti halnya kata *shadr,* kata *shudûr* di dalam Al-Qur'an juga dipahami sebagai kalbu dan dada di dalam arti fisik. Kata *shudûr* pada QS. Al-Hajj [22]: 46, sebagaimana ditafsirkan oleh Quraish Shihab, dipahami dengan pengertian "dada" secara fisik. Demikian pula kata *shudûr* dari *"yatsnûna shudûrahum"* ( يَثْنُوْنَ صُدُوْرَهُمْ = mereka memalingkan dada mereka) pada QS. Hûd [11]: 5. Menurut Ar-Razi, suatu pendapat memahami kata *shudûr* di dalam ayat ini dengan makna 'dada' berdasarkan suatu riwayat yang menyatakan bahwa sebagian orang-orang kafir ketika bertemu dengan Rasulullah memalingkan dadanya dan punggungnya serta menutupi diri mereka dengan kain agar tidak mendengar alunan ayat-ayat suci Al-Qur'an yang dibaca oleh Rasulullah. Selain itu, terdapat pendapat lain yang menafsirkan kata *shudûr* di dalam ayat ini sebagai kinayah akan sikap munafik orang-orang kafir yang menyembunyikan perasaan permusuhan mereka terhadap Nabi. Dengan begitu, pendapat ini memahami kata *shudûr* dengan pengertian 'kalbu' karena kemunafikan itu mengambil tempat di kalbu yang ada di dalam dada.

Dari akar kata *shâd, dâl, râ',* terbentuk kata *yashduru* ( يَصْدُرُ ) yang disebutkan sekali, yaitu pada QS. Az-Zalzalah [99]: 6, *yashduru an-nâsu 'asytâtan* ( يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا = manusia keluar—dari kubur—di dalam keadaan berbeda-beda). Menurut Al-Qurthubi, setelah hari Kebangkitan, manusia keluar dari kubur dalam keadaan berbeda-beda. Sekelompok mengambil arah ke kanan menuju surga, dan kelompok lain mengambil arah ke kiri menuju neraka. Menurut Al-Maraghi, pada hari Kebangkitan manusia keluar dari kubur dalam keadaan berbeda-beda. Orang-orang yang berbuat kabajikan tidak akan berada di dalam satu jalan dengan orang-orang yang banyak berbuat kejahatan; atau orang yang taat kepada Allah tidak akan satu jalan dengan orang yang tidak taat, agar Allah menunjukkan kepada mereka balasan atas apa yang mereka perbuat semasa mereka hidup.

Di dalam bentuk *ashdara* ( أَصْدَرَ ) – *yushdiru* ( يُصْدِرُ ), Al-Qur'an menyebutkan satu kali, yaitu pada QS. Al-Qashash [28]: 23, *"lâ nasqî hattâ yushdira ar-ri'âa"* ( لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ = kami tidak memberi minum (ternak) sampai [penggembala-penggembala itu] memulangkan ternaknya).

❖ *Hanun Asrohah* ❖

## SHUHUF ( صُحُف )

Kata *shuhuf* ( صُحُف ) adalah bentuk jamak dari *shahîfah* ( صَحِيْفَة ). Kata tersebut terdiri dari *shâd, hâ',* dan *fâ'* ( ص ح ف ) yang secara literal berarti 'sesuatu yang terbentang secara lebar dan luas'. Karena itu, permukaan tanah disebut *ash-shahîf* ( الصَّحِيْف ); piring besar disebut *ash-shahfah* ( الصَّحْفَة ), bentuk jamaknya ialah *ash-shihâf;* bahkan, juga muka atau wajah disebut *ash-shahîfah* ( الصَّحِيْفَة ). Di samping itu, kata *ash-shahîfah* itu juga berarti 'lembaran atau kertas yang digunakan untuk menulis'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shuhuf* ( صُحُف ) disebut delapan kali, semuanya dalam bentuk jamak, sedangkan kata *ash-shihâf* yang merupakan bentuk jamak dari *ash-shahfah* disebut satu kali dan berarti 'piring-piring besar'. (QS. Az-Zukhruf [43]: 71). Ayat tersebut berbicara di dalam konteks kenikmatan yang diberikan Allah kepada penghuni surga.

Kata *shuhuf* di dalam Al-Qur'an, secara umum dapat dikembalikan kepada pengertian bahasa yang menunjuk kepada 'lembaran atau kertas yang digunakan untuk menulis'. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan kata *shuhuf* untuk menunjuk kepada catatan amal seseorang di hari kemudian (QS. At-Takwîr [81]: 10). *Shuhuf* yang dimaksud di dalam ayat tersebut berarti 'catatan amal setiap orang ketika masih hidup di dunia'. *Shuhuf* dimaksud, dicatat oleh malaikat, mencakup perbuatan baik dan perbuatan jelek. Catatan amal tersebut baru berakhir setelah

manusia meninggal dan baru akan diberikan kepada setiap orang di hari kemudian sehingga setiap orang akan mengetahui semua yang telah diperbuatnya, sekaligus bisa mengadakan perhitungan sendiri untuk mengetahui apakah mereka termasuk orang yang selamat atau termasuk orang yang celaka. (QS. Al-Isrâ' [17]: 13-14). Catatan amal di dalam *shuhuf* tersebut sangat cermat dan teliti sehingga tidak ada sedikit pun dari perbuatan manusia yang tidak terekam di dalamnya, sekecil apa pun perbuatan tersebut (QS. Al-Kahfi [18]: 49).

Kata *shuhuf* juga digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kepada wahyu yang diturunkan Allah kepada para nabi-Nya. Di dalam kaitan ini, Al-Qur'an menggunakan kata *shuhuf* untuk menunjuk kepada permintaan orang-orang musyrik terhadap Nabi Muhammad saw. agar mereka diberi surah tertulis dari Tuhan (QS. Al-Muddatstsir [74]: 52).

Di dalam hubungannya dengan penggunaan kata *shuhuf* yang menunjuk kepada wahyu yang diturunkan Allah kepada nabi dan rasul-Nya (QS. 'Abasa [80]: 13), di dalam pengungkapannya, ada yang secara umum menunjuk kepada wahyu yang diturunkan kepada nabi dan rasul terdahulu (QS. Thâhâ [20]: 133), ada pula yang menunjuk secara khusus kepada kitab-kitab suci tertentu; misalnya *shuhuf* yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim dan Nabi Musa (QS. An-Najm [53]: 36, QS. Al-A'lâ [87]: 18-19), juga Al-Qur'an.

Kata *shuhuf* dalam arti Al-Qur'an hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Bayyinah [98]: 2. Di dalam hal ini, Al-Qur'an disebut *shuhufan muthahharah* ( صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ) karena Al-Qur'an sebagai kalam Allah tetap terjaga kesuciannya dari kemungkinan timbulnya perubahan akibat ulah manusia, seperti yang terjadi pada kitab suci terdahulu. Hal ini karena Al-Qur'an dijaga dan dipelihara oleh Allah swt. (QS. Al-Hijr [15]: 9). ❖ *M. Galib Matola* ❖

## SHUN' ( صُنْع )

Kata *shun'* ( صُنْع ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 20 kali, tersebar di dalam 14 surah. Kata *shun'* berarti 'membuat baik perbuatan' (*ijâdah al-fi'l*, إِجَادَةُ الفِعْلِ ). Secara umum arti kata ini sama dengan kata *'amal* ( عَمَل ) dan *fi'l* ( فِعْل ). Akan tetapi, ketiga kata itu berbeda penekanannya. Kata *shun'* penekanannya pada sikap yang telah mengakar di dalam jiwa, atau tabiat yang sudah melekat dan tidak mungkin berubah lagi (*malakah*, مَلَكَة ), atau sifat yang tertanam di dalam (*râsikhah*, رَاسِخَة ). Arti kata itu lebih khusus daripada kata *'amal* dan *fi'l*. Kata *'amal* penekanannya pada perbuatan yang didasari kesengajaan atau niat (*qashd*, قَصْد ). Kata ini lebih khusus daripada *fi'l* dan lebih umum daripada *shun'*. Adapun kata *fi'l* menekankan perbuatan secara umum, baik yang bersifat membuat bagus perbuatan maupun tidak, baik yang bersifat sengaja maupun tidak.

Di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan 38 dikemukakan bahwa kata *ishna'* ( اصْنَعْ ) dan *yashna'* ( يَصْنَع ) menunjukkan bahwa sifat kafir umat Nuh sudah begitu mengakar sehingga mereka tidak mungkin berubah menjadi beriman. Hal ini diketahui dengan perantaraan akal (QS. Hûd [11]: 36). Kata *shan'ah* ( صَنْعَة ) juga hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 80. Kata itu digunakan bagi Nabi Daud yang diajari Allah cara membuat baju besi untuk peperangan. Hal ini menunjukkan bahwa suasana sangat mendesak untuk menyiapkan baju pelindung peperangan, tidak mungkin ditunda-tunda lagi.

Selain itu, kata *shun'* ( صُنْع ) digunakan bukan dengan makna 'penciptaan dari tiada menjadi ada', tetapi dengan arti 'menyusun satu bentuk yang baru dari beberapa bahan atau materi yang sudah ada sebelumnya'. Contohnya dapat dilihat pada ungkapan *ishna'il-fulka* ( اصْنَعِ الْفُلْكَ ) dan *yashna'ul-fulka* ( يَصْنَعُ الْفُلْكَ ) di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan 38 di atas. Kedua ungkapan itu adalah perintah Allah kepada Nabi Nuh untuk membuat perahu. Pembuatan perahu tentu menggunakan beberapa bahan berlainan yang sudah ada sebelumnya dan tidak mungkin

dibuat dari satu jenis bahan saja. Begitu pula firman Allah di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 129, *wa tattakhidzûna mashâni'a la'allakum takhludûn* ( وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ = Dan kamu membuat benteng-benteng dengan maksud supaya kamu kekal di dunia?). Ayat itu menjelaskan perilaku kaum 'Ad membuat benteng-benteng agar mereka kekal hidup di dunia. Pembuatan benteng juga memerlukan bermacam-macam bahan dan tidak bisa dibuat dari satu jenis bahan saja.

Di dalam filsafat Islam kata *shun'* ( صُنْعَ ) dipakai untuk alam semesta dan menunjukkan 'penciptaan dari ketiadaan'. Sementara itu, di dalam Al-Qur'an kata ini tidak ada satu pun yang membicarakan alam semesta dan tidak pula menunjukkan bahwa kata ini berarti penciptaan dari ketiadaan, tetapi penciptaan bentuk yang baru dari beberapa materi yang sudah ada sebelumnya.

Adapun kata *shun'ullâh* di dalam QS. An-Naml [27]: 88, itu merupakan isyarat bahwa aturan yang dirancang Allah adalah perbuatan yang dipandang sangat sentral dan tidak akan berubah dan diubah. Jika dihubungkan dengan konteks ayat, itu berarti bahwa berjalannya gunung-gunung sebagaimana jalannya awan merupakan suatu ketentuan Allah yang tidak akan berubah dan diubah. Justru itu, di dalam beberapa tafsir kata *shun'allâh* ( صُنْعَ اللهِ ) sebagaimana juga *wa'dallâh* ( وَعْدَ اللهِ ) dan *shibghatallâh* ( صِبْغَةَ اللهِ ) adalah *mashdar* yang berfungsi sebagai penguat (*al-mu'akkidah*) informasi sebelumnya.
❖ *Sirajuddin Zar* ❖

## SIDRAH ( سِدْرَة )

Kata *sidrah* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – dâl – râ*. Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'bingung' atau 'pikiran kacau'. Dari situ orang yang tidak punya kepentingan dan tidak peduli apa yang ia perbuat disebut *as-sâdir* ( السَّادِر ). Disamping itu kata *sidrah* juga dipakai sebagai nama jenis pohon, yaitu 'pohon sidrah'.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut hanya dua, yaitu bentuk *sidr* dan bentuk *sidrah*. Bentuk *sidr* ditemukan pada dua tempat, yaitu pada QS. Sabâ' [34]: 16 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 28, sedangkan bentuk *sidrah* juga ditemukan pada dua tempat, yaitu pada QS. An-Najm [53]: 14 dan 16.

Di dalam QS. Sabâ' [34]: 16, penggunaan kata *sidr* menunjuk pada nama jenis salah satu pohon yang terdapat di dalam kebun-kebun penduduk Saba di Yaman. Ayat itu berkaitan dengan hukuman yang ditimpakan kepada penduduk Saba yang negerinya dijadikan *baldatun thayyibah* ( بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ = negeri yang baik) dan memiliki dua kebun (sisi kanan dan sisi kiri gunung) yang menghasilkan banyak rezeki dan buah yang dapat dimakan, kemudian negeri itu dilanda banjir besar yang menghancurkan bangunan-bangunan mereka dan menjadikan kebun-kebun mereka berganti atas kekufuran dan ketidaksyukuran mereka sebagaimana firman-Nya (Lihat QS. Sabâ' [34]: 16). Ada ulama yang menjelaskan bahwa pohon *sidr* tersebut adalah pohon *sidr* yang banyak durinya dan buahnya tidak dimakan, ada juga yang mengatakan bahwa pohon *sidr* tersebut termasuk pohon yang bagus sehingga dikatakan bahwa kedua kebun mereka setelah berganti masih ada tanaman yang baik dan berguna di samping tanaman yang tidak baik, tetapi jumlahnya hanya sedikit sebagaimana disebutkan di dalam ayat itu "dan sedikit dari pohon *sidr*". Terlepas dari kedua penafsiran yang berbeda tersebut, yang jelas pergantian itu menunjukkan pergantian dari dua kebun yang baik menjadi dua kebun yang tidak baik.

Kemudian penggunaan kata *sidr* pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 28 menunjuk pada pohon *sidr* yang ada di dalam surga. Disebutkan bahwa para penghuni surga *ashhâbul-yamîn* "berada di antara pohon *sidr* yang tidak berduri". Nikmat yang mereka peroleh dari pohon *sidr* atau pohon bidara tersebut, menurut mufasir, di antaranya adalah naungan dan kesejukannya.

Adapun penggunaan kata *sidrah* pada QS. An-Najm [53]: 14 dan 16 menunjuk suatu tempat yang tidak dijelaskan di dalam kedua

ayat itu, tetapi di dalam Ayat 14, nama tersebut selengkapnya disebutkan *sidratul-muntahâ* ( سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى = *sidrah* yang terakhir). Al-Qurthubi menjelaskan dengan berdasar pada hadits riwayat Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya bahwa *sidrah* itu adalah nama sebuah pohon yang terdapat di langit keenam dan ujungnya sampai ke langit tujuh, di tempat itulah Nabi Muhammad saw. pernah melihat malaikat Jibril dalam bentuk aslinya untuk kedua kalinya. Selanjutnya, Al-Qurthubi mengemukakan sembilan pendapat mengapa pohon tersebut dinamai *sidratul-muntahâ* ( سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى = pohon *sidrah* yang terakhir): Karena di situ merupakan batas akhir yang dapat dinaiki bagi makhluk yang ada di bawahnya dan batas akhir bagi makhluk di atasnya jika turun, pendapat ini berdasarkan riwayat Ibnu Mas'ud; Pendapat Ibnu Abbas mengatakan bahwa di situlah batas akhir yang dapat diketahui oleh para Nabi; Pendapat Adh-Dhahhak yang mengatakan itu karena segala amal perbuatan berakhir di situ; Pendapat Ka'ab yang mengatakan bahwa itu karena segenap malaikat dan para nabi hanya bisa sampai di situ; Pendapat Ar-Rabi' bin Anas mengatakan bahwa dinamai *sidratul-muntahâ* karena di situlah berakhir semua arwah para syuhada; Pendapat Qatadah mengatakan dinamai demikian karena di situlah sampai semua arwah orang-orang yang beriman; Ali ra. dan Rabi' bin Anas (di dalam pendapatnya yang lain) mengatakan, hal itu karena di situlah berakhir atau sampai semua orang yang mengikuti sunnah dan petunjuk Nabi Muhammad saw.; Pendapat Ka'b yang lain mengatakan bahwa di situlah dapat berakhir ilmu segenap makhluk; Pendapat yang didasarkan pada riwayat Abu Hurairah yang mengatakan bahwa itu karena siapa saja yang sampai di tempat itu maka dia telah berada di puncak kemuliaan.

Berdasarkan pendapat-pendapat tersebut di atas maka dapat dikatakan bahwa pendapat yang kesembilan itu dapat mencakup semuanya.
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SIHR ( سِحْر )

Kata *sihr* ( سِحْر ) berasal dari bahasa Arab dari kata *sahara – yasharu – sihran* ( سَحَرَ – يَسْحَرُ – سَحْرًا ) yang berarti 'menipu' atau 'menyihir'. Kata *sihr* jamaknya *ashâr* ( أَسْحَار ) berarti 'tipuan', sedangkan di dalam bentuk *sâhir* ( سَاحِر ) jamaknya *saharah* ( سَحَرَة ) berarti 'tukang sihir' atau 'pelakunya'. Dan *sihr* juga dapat berarti 'pesona' karena adanya persamaan antara pesona dengan sihir seperti ungkapan yang mengatakan, *innal-bayâna lasihran* ( إِنَّ الْبَيَانَ لَسِحْرًا = sesungguhnya bahasa yang indah itu adalah sihir [pesona]). Adapun di dalam bentuk *sahira – yasharu – sahran* ( سَحِرَ – يَسْحَرُ – سَحَرًا ) berarti 'pagi'. *Sahr* ( سَحَر ) yang jamaknya *ashâr* ( أَسْحَار ) berarti 'akhir malam sebelum terbit fajar' atau 1/3 terakhir dari malam sampai terbitnya fajar. *As-sahârah* ( السَّحَارَة ) merupakan campuran gelapnya akhir malam dengan cahaya siang lalu dijadikanlah nama waktu itu.

Adapun kata *sihr* di dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 63 kali di dalam Al-Qur'an dengan makna yang berbeda sesuai dengan konteks ayat. Makna tersebut dapat dilihat antara lain, sebagai berikut:

1. Tipu daya, yakni tipuan yang tidak ada hakikatnya seperti yang dilakukan oleh para penyulap dengan memalingkan pandangan dari apa yang ia kerjakan karena kecepatan tangannya dan apa yang diperbuat oleh ahli-ahli nujum dengan ucapan yang menarik seperti firman Allah di dalam QS. Thâhâ [20]: 66:

   قَالَ بَلْ أَلْقُوا ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ

   *(Qâla bal al-qû fa'idzâ hibâluhum wa 'ishiyyuhum yukhaiyyalu 'ilaihi min sihrihim 'annahâ tas'â).*
   *"Musa berkata: "silahkan kamu sekalian melemparkan", maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat-tongkat mereka terbayang kepada Musa seakan-akan ia merayap cepat lantaran sihir mereka."*

   Diartikan tipuan di sini, karena menurut riwayat bahwa tukang-tukang sihir Firaun mempergunakan raksa pada tali-tali dan

tongkat tersebut, sehingga terlihat seperti bentuk ular yang seolah-olah ular itu benar-benar berjalan.

2. *Sihr* dengan makna minta pertolongan setan, yaitu salah satu bentuk pendekatan kepadanya seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 yang berbunyi,

وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ

*(Wat-taba'û mâ tatlûsy-syâthînu 'alâ mulki sulaimâna wa mâ kafara sulaimânu wa lâkinnasy-syâyathîna kafarû yu'allamûnan-nâsas-sihr).*
*"Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa kerajaan Sulaiman, (mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir) tetapi setan-setan itulah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia..."*

Menurut tafsir Al-Qasim, telah menjadi kebiasaan bagi orang yang mempergunakan sihir untuk jalan mencari rezeki, mengucap nama-nama yang ganjil, kata yang tidak diketahui artinya oleh orang-orang umum. Mereka mengatakan bahwa nama-nama itu nama setan dan raja-raja jin, itulah sebabnya orang-orang bodoh berkeyakinan bahwa sihir itu adalah amal yang dilakukan untuk menghasilkan pertolongan-pertolongan setan dan jiwa-jiwa jahat.

*Sihir dilakukan untuk mendapatkan pertolongan jin, setan, dan roh jahat. Itulah keyakinan orang-orang bodoh.*

3. *Sahr* yang jamaknya *ashâr* dengan makna perpaduan antara gelapnya malam dan cahaya siang, dan diperkirakan itu sekitar 2/3 malam. Terdapat di dalam firman Allah pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 18, *wa bil-'ashâr hum yastaghfirûn* ( وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ = Dan diakhir-akhir malam mereka memohon ampun). Dipahami demikian, karena ayat sebelumnya berkaitan dengan kata *al-lail* ( اللَّيْل = malam) yang mengatakan mereka sedikit sekali tidur di waktu malam. Sedangkan *sâhur* ( سَاحُر ) dijadikan nama untuk makan malam bagi orang yang berpuasa.

4. *Sihr* di dalam arti sihir yang nyata seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 7 menyatakan tentang kesombongan orang-orang kafir di luar batas dan memandang wahyu Allah sebagai sihir dan merasa diri mereka kena sihir. Di dalam ayat ini Allah menyatakan bahwa jika wahyu diturunkan di dalam bentuk tulisan di atas kertas, lalu mereka dapat memegangnya dengan tangan mereka sendiri tentulah mereka mengatakan bahwa itu adalah sihir yang nyata. Sihir di sini dianggap sebagai tanggapan indriawi terhadap sesuatu bukan berdasarkan khayalan atau tipuan.

Dengan memerhatikan makna *sihr* secara bahasa maupun secara istilah ataupun yang digunakan di dalam Al-Qur'an maka dapat disimpulkan bahwa *sihr* adalah suatu pengetahuan yang diamalkan dengan menggunakan tuntunan setan dan jin yang pada umumnya bertentangan dengan kenyataan yang sebenarnya. ❖ *Nurnaningsih* ❖

## SIJJÎL ( سِجِّيل )

Kata *sijjîl* merupakan kata benda setimbang dengan *fi''îl* ( فِعِّيل ). Sebagian besar pakar bahasa mengatakan kata *sijjîl* ( سِجِّيل ) yang setimbangan dengan *fi''îl* ( فِعِّيل ) ini termasuk ke dalam *ism al-mubâlaghah* ( إِسْمُ المُبَالَغَة ). An-Nahhas di dalam kitabnya *I'râbul-Qur'ân* menyatakan bahwa *sijjîl* merupakan kata benda tunggal (mufrad) dengan bentuk jamaknya adalah *sajâjîl* ( سَجَاجِيل ). Kata *sijjîl* diambil dari kata kerja *sajjala* ( سَجَّلَ ), *yusajjilu* ( يُسَجِّلُ ), dan bentuk *mashdar*-nya adalah *tasjîlan* ( تَسْجِيلاً ) yang memunyai arti *shabba* ( صَبَّ = mencurahkan/menumpahkan) dan *kataba* ( كَتَبَ = menulis/mencatat).

Di dalam Al-Qur'an, kata *sijjîl* dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam empat ayat. Satu ayat mengambil bentuk kata *as-sijill* ( السِّجِلّ = kertas) terdapat di dalam firman Allah QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104 yang berbunyi, *Yauma nathwis-samâ'a kathayyis-sijilli lil-kutub* ( يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ... = Yaitu pada hari Kami gulung langit sebagai menggulung lembaran-lembaran kertas). Dan tiga ayat lainya mengambil bentuk kata *sijjîl* ( سِجِّيل ) yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 82, QS. Al-Hijr [15]: 74, dan QS. Al-Fîl [105]: 4.

Dari tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri atas huruf *sin, jim,* dan *lam* menunjuk kepada arti *inshibâb syai'in ba'da imtilâ'ihî* ( اِنْصِبَابُ شَيْءٍ بَعْدَ امْتِلَائِهِ = curahan sesuatu setelah kepenuhannya), seperti ungkapan kalimat, *sajaltul-mâ'a fansajala* ( سَجَلْتُ المَاءَ فَانْسَجَلَ = saya mencurahkan/menuang air maka air itu tercurah). Dari asal ketiga huruf ini, menurut pakar bahasa, timbul kata lain seperti *as-sajîl* ( السَّجِيل ) yang berarti *an-nashîb* ( النَّصِيب = bagian) dan *as-sajall* ( السَّجْل ) yang berarti *ad-dalwul-'azhîm* ( الدَّلْوُ العَظِيْم = ember besar); bahkan, kata ini digunakan untuk mengemukakan gambaran tentang *al-'athiyyah al-katsîrah* ( العَطِيَّةُ الكَثِيْرَة = pemberian yang banyak); serta *as-sijill* ( آلسِّجِلّ ) yang berarti *hajarun kâna yuktabu fîhi* ( حَجَرٌ كَانَ يُكْتَبُ فِيْهِ = batu yang terdapat tulisan di atasnya); bahkan, setiap suatu yang dapat ditulisi dinamakan *as-sijill*, seperti kertas dan buku.

Dari tinjauan terminologi, menurut Ibnu Faris, *sijjîl* adalah *asy-syadîd* ( الشَّدِيْد = keras/kuat). Al-Ashfahani mendefinisikannya dengan *hajarun wa thînun mukhtalith* ( حَجَرٌ وَ طِيْنٌ مُخْتَلِط = batu dan tanah yang bercampur aduk), sedangkan menurut Muhammad Ismail Ibrahim, *sijjil* adalah *hijâratun min thînin mutahajjirin au huwa wâdun fî jahannam* ( حِجَارَةٌ مِنْ طِيْنٍ مُتَحَجِّرٍ أَوْ هُوَ وَادٌ فِى جَهَنَّمَ = sejenis batuan yang berasal dari tanah yang membatu [mengeras] atau ia merupakan suatu lembah/jurang yang terdapat di neraka Jahannam). Adapun menurut Al-Qurthubi, *sijjîl* adalah *hijâratun min thînin thubikhat bi nâri jahannam maktûbun fîhâ asmâ'ul-qaumi* ( حِجَارَةٌ مِنْ طِيْنٍ طُبِخَتْ بِنَارِ جَهَنَّمَ مَكْتُوْبٌ فِيْهَا أَسْمَاءُ القَوْمِ = sejenis batuan yang berasal dari tanah yang dibakar di neraka Jahannam yang padanya tertulis nama-nama kaum/kelompok). Ia mendasarkan pendapatnya kepada firman Allah di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 33 yang berbunyi *linursila 'alaihim hijâratan min thîn* ( لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ = agar Kami timpakan kepada mereka batu-batu dari tanah yang keras).

Ada beberapa pendapat ulama tafsir yang berkaitan dengan kata ini. **Pertama**, kata *sijjîl* ( سِجِّيل ) merupakan kata yang *mu'rab* ( مُعَرَّب ), yakni kata di dalam bahasa Arab yang berasal dan diambil dari kata bahasa Asing. Menurut Ibnu Abbas, Said bin Jubair dan Ibnu Ishaq, *sijjîl* adalah kata *mu'rab* yang berasal dari dua kata di dalam bahasa Persia, yaitu kata *sanj* ( سَنْج ) dan *wijîl* ( وِجِيْل ) atau kata *sank* ( سَنْك ) dan *kîl* ( كِيْل ) yang berarti *hajarun wa thîn* ( حَجَرٌ وَ طِين = batu dan tanah). Dua kata tersebut dijadikan di dalam satu kata *sijjîl* ( سِجِّيل ) oleh bangsa Arab, sedangkan bagi Ar-Razi, *sijjîl* merupakan kata *mu'rab* dari bahasa Persia yang berasal dari kata *sankkîl* ( سَنْكْكِيْل ), yaitu

شَيْءٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الحَجَرِ وَ الطِّيْنِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ فِى غَايَةِ الصَّلَابَةِ

*(Syai' murakkab minal-hajari wath-thîn bisyarthin an yakûna fî ghâyatish-shalâbah).*

*"Sesuatu yang terdiri (terbuat) dari batu dan tanah dengan syarat ia harus betul-betul keras/padat."*

Pendapat **kedua**, kata *sijjîl* ( سِجِّيل ) sama maknanya dengan kata *sijjîn* ( سِجِّين ), salah satu

nama neraka. Menurut Abu Ubaidah, huruf *lam* pada kata *sijjîl* merupakan ganti dari huruf *nun* pada kata *sijjîn*, karena kedua huruf itu dekat dan bersaudara sehingga pakar makna ( أَهْلُ المَعَانِى ), menurut Al-Qurthubi di dalam kitab tafsirnya, mendefinisikan *sijjil* dan *sijjîn* dengan *asy-syadîdu minal-hajari wadh-dharabi* ( الشَّدِيْدُ مِنَ الحَجَرِ وَ الضَّرْبِ = batu dan pukulan yang keras).

Pendapat **ketiga** dikemukakan oleh Ikrimah. Ia mengatakan bahwa *sijjîl* adalah *bahrun mu'allaqun fil-hawâ' bainas-samâ' wal-ardh, wa minhu nazalatil-hijârah* ( بَحْرٌ مُعَلَّقٌ فِى الهَوَاءِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الأَرْضِ وَمِنْهُ نَزَلَتِ الحِجَارَةِ = lautan air yang tergantung [terdapat] di udara antara langit dan bumi dan dari sanalah hujan turun). Dan pendapat keempat dikemukakan oleh Ibnu Zaid yang mengatakan *sijjîl* adalah *ismus-samâ' ad-dunyâ* ( إِسْمُ السَّمَاءِ الدُّنْيَا = nama dari langit dunia)

Penggunaan kata *sijjîl* diabadikan Allah di dalam konteks siksaan pada dua kisah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Kisah **pertama** adalah kisah Nabi Luth dan perbuatan negatif yang dilakukan kaumnya, sebagaimana terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 82 yang redaksi ayatnya mirip dengan QS. Al-Hijr [15]: 74 yang berbunyi:

فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ

*(Falammâ jâ'a amrunâ ja'alnâ 'âliyahâ sâfilahâ wa amtharnâ 'alaihâ hijâratan min sijjîl mandhûd).*

*"Maka tatkala datang azab Kami, Kami jadikan negeri kaum Luth itu yang di atas ke bawah (Kami balikkan), dan Kami hujani mereka dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi."*

Dari dua ayat itu, Allah mengikutkan kata *sijjîl* dengan kata *amthara* ( أَمْطَرَ = menghujani). Di dalam pandangan pakar Tafsir penggunaan kata *amthara* berbeda artinya dengan kata *mathara* ( مطر = hujan). Kata pertama digunakan untuk menunjukkan kepada azab siksaan, artinya hujan yang diturunkan berupa azab dan siksaan, sedangkan kata kedua *mathara* digunakan untuk menunjukkan kepada rahmat dan rezeki, artinya hujan yang diturunkan itu berupa rahmat dan rezeki.

Adapun kisah kedua adalah kisah *ashhâbul-fîl* ( أَصْحَابُ الفِيْلِ = pasukan bergajah) di dalam QS. Al-Fîl [105]: 4 yang dipimpin oleh Abrahah, penguasa Yaman yang berada di bawah kekuasan kerajaan Negus di Ethiopia, ketika menyerang dan menghancurkan Ka'bah yang terdapat di Mekah pada tahun 571 M. Peristiwa ini cukup populer di kalangan bangsa Arab, khususnya pada masa Jahiliyah sehingga tahun kejadiannya mereka jadikan awal tahun penanggalan mereka. Peristiwa tersebut juga populer setelah kedatangan Islam karena kelahiran Nabi Muhammad saw. dinilai oleh banyak pakar bertepatan dengan tahun terjadinya peristiwa tersebut. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## SIJN ( سِجْن )

Kata *sijn* adalah kata asalnya (*mashdar*) dari: *sajana – yasjunu – sajnan/sijnan* ( سَجَنَ – يَسْجُنُ – سَجْنًا\سِجْنًا ). Kata *sijn* dan kata yang seakar dengannya disebut sebanyak 12 kali. Umumnya digunakan di dalam konteks keduniaan, seperti dalam kisah Nabi Yusuf yang terulang sebanyak 9 kali dan dialog Nabi Musa dengan Firaun 1 kali. Selain itu, ada juga pembicaraan di dalam konteks orang yang durhaka pada Hari Kiamat nanti.

Secara bahasa kata *sijn* berarti: *al-habsu* ( الحَبْسُ = penahanan). Penjara yang dimaksud adalah berupa bangunan fisik sebagai tempat untuk mengurung orang-orang hukuman, yang dikenal dengan lembaga pemasyarakatan (LP).

Di dalam Al-Qur'an dikisahkan bahwa Nabi Yusuf as. pernah dipenjara oleh penguasa Mesir yang oleh Al-Qur'an dinamai Al-Aziz karena dituduh berbuat serong dengan istri sang penguasa. Al-Aziz adalah raja yang mengangkat dan membeli Yusuf dari seorang saudagar yang menemukannya di dalam sebuah sumur tua akibat dibuang saudara-saudaranya (QS. Yûsuf [12]: 15–22). Oleh karena ketampanan Yusuf, ketika ia menginjak usia remaja, istri penguasa (Al-Aziz) mulai tertarik dan menggoda Yusuf. Jika Allah tidak memberikan perlindungan kepada Yusuf, keduanya hampir melakukan perbuatan zina. Yusuf lari menuju pintu dan dikejar oleh

istri penguasa (Al-Aziz) sambil memegang baju Yusuf dari belakang hingga koyak. Sesampai di pintu, keduanya berpapasan dengan penguasa Al-Aziz. Dengan nada tidak bersalah, istri penguasa (Al-Aziz) berkata:

... مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*(Mâ jazâ'u man arâda bi ahlika sû'an, illâ an yusjana au 'adzâbun 'alîm)*

*"...Apa pembalasan [yang pantas] terhadap orang yang bermaksud hendak berlaku serong terhadap istrimu selain dipenjarakan atau [dihukum] dengan siksaan yang pedih."*

Pada ayat ini istri penguasa (Al-Aziz) bisa memengaruhi suaminya di dalam memberikan alternatif sanksi hukuman bagi Yusuf, yakni antara penjara atau disiksa dengan berat.

Kisah panjang tentang Yusuf ini dikemukakan selanjutnya oleh Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 26–52, yang mana akhirnya istri penguasa (Al-Aziz) mengakui kesalahannya dan tergoda oleh ketampanan Yusuf. Ketampanan Yusuf ini ia buktikan kepada para perempuan Mesir yang telah menudingnya berbuat salah dengan mengundang mereka datang ke istana. Ternyata para perempuan tersebut juga terpesona melihat Yusuf. Namun, karena permintaan istrinya, didukung oleh para perempuan tersebut, penguasa itu tetap memenjarakan Yusuf, sebagaimana yang diceritakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Yûsuf [12]: 35. Masa tertentu ini ditafsirkan oleh Rasyid Ridha dengan masa yang tidak ditentukan batasnya dan berakhir sampai masa pembebasannya dari mendiami penjara tersebut.

Kendati istri penguasa (Al-Aziz) mengakui kesalahannya; namun, Yusuf memilih tetap dipenjara dan berkata, "Ya Tuhan-Ku, penjara lebih baik bagiku daripada mengikuti ajakan perempuan-perempuan itu dan jika tidak Engkau hindarkan aku dari tipu daya mereka yang membawa aku tergoda oleh mereka, tentu aku termasuk orang yang bodoh." (QS. Yûsuf [12]: 33).

Kisah tentang *sijn* juga ditemukan ketika Nabi Musa berdebat dengan Raja Firaun yang mengatakan bahwa Musa yang telah ia asuh sejak masa kanak-kanak itu telah durhaka kepadanya ketika ia menyuruh Musa mempertuhankannya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 29). Perdebatan ini berakhir dengan pertunjukan tukang sihir yang dikumpulkan oleh Firaun yang menyebar tali dan tongkat seakan-akan berbentuk ular untuk menakut-nakuti Musa. Namun, berkat bantuan Allah, tongkat Musa yang menjadi mukjizatnya berubah menjadi ular dan memakan ular-ular tukang sihir tersebut. Musa memenangkan pertandingan itu dan ahli sihir itu pun beriman kepada Musa sehingga Musa tidak jadi dipenjarakan oleh Firaun.

Kisah Nabi Yusuf dan Musa di atas menerangkan bahwa yang telah dan yang akan dimasukkan ke dalam penjara (*sijn*) bukan orang-orang yang telah melakukan kesalahan, tetapi orang yang menegakkan kebenaran. Nabi Yusuf menjadi korban dipenjarakan karena Raja Mesir Al-Aziz mengikuti kehendak istrinya yang sebenarnya berbuat salah, sedangkan Nabi Musa akan dimasukkan ke dalam penjara oleh Fir'aun karena menentang kebesarannya.

Kata lain yang seakar dengan *sijn* adalah *sijjîn*, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7–9. Ayat ini berbicara tentang orang-orang durhaka kepada Allah dan akan merasakan siksaan Allah sesuai dengan catatan kesalahan yang telah dituliskan buat mereka.

*Kitâbun Marqûn* menurut Ibnu Jarir Ath-Thabari adalah *kitâbun maktûbun mafrûghun minhu lâ yuzâdu fîhi wa lâ yunqashu minhu* ( كِتَابٌ مَكْتُوبٌ مَفْرُوْغٌ مِنْهُ لاَ يُزَادُ فِيْهِ وَ لاَ يُنْقَصُ مِنْهُ = sebuah kitab yang ditulis dan telah diselesaikan penulisannya, tidak ada lagi penambahan dan pengurangannya). Dan kitab atau tulisan yang dimaksud dengan *sijjîn* di dalam ayat di atas yang berisikan kesalahan-kesalahan yang akan ditimpakan bagi orang-orang yang durhaka kepada Allah di akhirat nanti. ❖ *Yaswirman* ❖

## SILSILAH ( سِلْسِلَة )

Kata *silsilah* ( سِلْسِلَة ) adalah bentuk mufrad, bentuk jamaknya adalah *salâsil* ( سَلَاسِل ). Kata itu dan kata yang seakar dengannya di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali. Di dalam bentuk *silsilah (mufrad)* disebut satu kali (QS. Al-Hâqqah [69]: 32), *salâsil (jamak)* dua kali (QS. Ghâfir [40]: 71 dan QS. Al-Insân [76]: 4), dan *salsabîl* ( سَلْسَبِيل ) satu kali (QS. Al-Insân [76]: 18). Kata *yatasallalûn* ( يَتَسَلَّلُوْن ) disebut satu kali (QS. An-Nûr [24]: 63), *sulâlah* ( سُلَالَة ) dua kali (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan QS. As-Sajadah [32]: 8).

Secara bahasa, *silsilah* artinya 'bersambungnya sesuatu dengan sesuatu yang lain', seperti air bersambung (mengalir) di dalam tenggorokan. Kilat yang menghiasi langit disebut dengan *silsilah al-barq* ( سِلْسِلَة الْبَرْق ). Demikian juga besi yang dirangkai disebut *silsilah al-ḫadîd*. Kata *salsabîl*, dari asal kata *salla* ( سَلَّ ), artinya 'sesuatu yang mudah masuk ke tenggorokan' karena sesuatu itu tawar dan bersih. Jadi, kaitan kata *silsilah* dan *salsabîl* karena sesuatu itu masuk dengan lancar, tidak tersendat-sendat. Kata *salsabîl* dijadikan nama sebuah mata air di surga karena air di surga adalah salah satu kenikmatan yang mudah diminum dan mendatangkan kenikmatan bagi penghuni surga.

Kata *silsilah* atau *salâsil* di dalam Al-Qur'an diartikan sebagai 'rantai'. Rantai tersebut dipakai untuk mengikat orang-orang kafir di neraka (QS. Al-Hâqqah [69]: 32). Jadi, arti yang digunakan adalah arti bahasa. Rantai tersebut dipakai untuk membelenggu, dipasang di leher mereka, kemudian untuk menyeret mereka ke dalam api yang menyala-nyala (QS. Ghâfir [40]: 71 dan QS. Al-Insân [76]: 4), sebagai bagian siksaan bagi mereka karena kekafiran mereka.

Kata *yatasallalûn* ( يَتَسَلَّلُوْن ) digunakan dengan arti 'berangsur-angsur pergi' (QS. An-Nûr [24]: 63). Kaitannya dengan *silsilah*, kepergian mereka tidak secara sekaligus, tetapi seakan-akan terdapat kesinambungan di antara yang satu dengan yang lain. Adapun kata *sulâlah* artinya 'sari pati' (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan QS. As-Sajadah [32]: 8). Di dalam *Mu'jam Alfâzhil-Qur'ân Al-Karîm* dijelaskan, disebut dengan *sulâlah* karena ia merupakan sari pati yang berasal dari makanan dan makanan tersebut berasal dari tanah.

Kata *salla* – *yasullu* ( سَلَّ – يَسُلُّ ) dari *as-sall* ( السَّلُّ ) artinya 'terlepas dan keluarnya sesuatu secara perlahan-lahan'. Ini sejalan dengan penggunaannya, yang berarti 'berangsur-angsur pergi'. Adapun kata *sulâlah* dari *as-sall* artinya 'sesuatu yang jernih yang keluar dari tanah'. Menurut Al-Ashfahani, *sulâlah* adalah samaran (*kinâyah*) dari air mani (*nuthfah*, نُطْفَة ).

Kata *yatasallal* ( يَتَسَلَّل ) di atas digunakan di dalam konteks menggambarkan orang-orang yang tidak taat kepada perintah Allah dan *sulâlah* ( سُلَالَة ) untuk menggambarkan proses kejadian manusia yang terbuat dari sari pati tanah atau sari pati air mani.

## SINAH ( سِنَة )

Kata *sinah* ( سِنَة ) berasal dari *wasina* ( وَسِنَ ), *yausanu* ( يَوْسَنُ ), *wasanan/sinatan* ( وَسَنًا/سِنَةً ), dari akar *waw*, *sin* dan *nun*, yang berarti 'kantuk'. *Ta' marbuthah* ( ة ) yang ada pada akhir kata *sinah* ( سِنَة ) adalah pengganti *waw* yang dihilangkan pada kata dasarnya itu. Al-Ashfahani menyebutkan arti *al-wasanu* ( الْوَسَن ) dan *as-sinah* ( السِّنَة ) yaitu *al-ghaflah wal-ghafwah* ( الْغَفْلَة والْغَفْوَة = lengah/tidur ringan).

Kata ini hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 255, yang lebih populer dengan nama ayat kursi. Kata yang seakar dengannya tidak satu pun yang ditemukam di dalam Al-Qur'an. Di dalam ayat itu, kata *sinah* ( سِنَة ) disebut mendahului kata *naum* (tidur). Kedua kata ini disebutkan di dalam ayat tersebut untuk menegaskan bahwa Allah tidak mengantuk dan tidak tidur (tidak lalai) di dalam mengatur alam ini. Tidak seorang pun yang tidur tanpa didahului oleh rasa kantuk karena kantuk memang merupakan mukaddimah tidur. Di dalam ayat ini dapat dipahami bahwa tidak dapat dibayangkan Allah akan tidur karena rasa kantuk pun tidak dapat terjadi pada-Nya. Kantuk dan tidur adalah sifat makhluk-Nya, yang merupakan tanda ke-

lemahan dan kelalaian sehingga apa yang dikerjakan dapat mengakibatkan kesalahan dan ketidaksempurnaan. Bahkan, sering terjadi pada manusia diserang rasa kantuk, malah tertidur ketika sedang melakukan suatu pekerjaan yang dapat mengakibatkan kecelakaan baginya. Sekiranya Allah mengalami hal demikian, tentu alam ini akan kacau di dalam perjalanannya, sangat mungkin terjadi tabrakan antar planet di alam jagar raya ini. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## SIQÂYAH ( سِقَايَة )

Kata *siqâyah* berasal dari *saqâ* ( سَقَى ), *yasqî* ( يَسْقِي ), *saqyan* ( سَقْيًا ), terdiri dari huruf *sîn, qâf,* dan huruf *mu'tal ya'*. Kata tersebut pada dasarnya mengandung arti 'memberi minum air kepada sesuatu'.

*As-siqâyah* ( السِّقَايَة ) berarti 'tempat memberi minum di musim haji', 'bejana yang dipergunakan untuk minum', dan juga 'piala'. Di dalam QS. Yusuf [12]: 72, kata *siqâyah* disamakan dengan kata *shâ'* ( صَاع ) bentuk jamaknya *shuwâ'* ( صُوَاع ) karena bejana tersebut pernah dipergunakan oleh raja sebagai alat minum, kemudian dipergunakan pula sebagai alat menakar bahan makanan (semacam literan).

Kata *siqâyah* ( سِقَايَة ) hanya ditemukan dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 19 dan QS. Yûsuf [12]: 70. Akan tetapi, kata lain yang seakar dengannya dijumpai sebanyak dua puluh satu kali. Ada dalam bentuk *fi'l mâdhî,* seperti *saqâ* ( سَقَى ) pada QS. Al-Qashash [28]: 24; *fi'l mudhâri',* seperti *tasqî* ( تَسْقِي ) pada QS. Al-Baqarah [2]: 71, *yasqûna* ( يَسْقُوْن ); dan ada pula yang mendapat tambahan *dhamîr* yang berfungsi sebagai *maf'ûl bih* (penderita) misalnya: *asqainâkum* ( أَسْقَيْنَاكُم ) pada QS. Al-Mursalât [77]: 27; *asqainâkumûhu* ( أَسْقَيْنَاكُمُوه ) pada QS. Al-Hijr [15]: 22; *la-asqainâhum* ( لَأَسْقَيْنَاهُم ) pada QS. Al-Jinn [72]: 16; *nusqîkum* ( نُسْقِيكُم ) pada QS. An-Nahl [16]: 66; dan *nusqiyahû* ( نُسْقِيَه ) pada QS. Al-Furqân [25]: 49.

Kata *siqâyatul-hâjji* ( سِقَايَةَ الْحَاجّ ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 19 bermakna 'memberi minum jamaah haji'.

*Siqâyah* dapat pula berarti 'tempat yang digunakan untuk pelayanan kebutuhan air minum di musim haji maupun di luar musim haji'. Tempat ini terletak di dalam Masjidil-Haram berupa suatu batu besar di sebelah selatan sumur zamzam (tempo dulu). Kata ini dapat pula berarti 'pekerjaan memberi minum'. Di dalam catatan sejarah, pekerjaan ini dilaksanakan oleh Al-Abbas ibnu Abdil-Muthalib sejak masa Jahiliyah sampai pada masa Islam. Pekerjaan memberi minum jamaah haji dan menjaga Ka'bah merupakan pekerjaan yang sangat mulia; bahkan, menjadi kebanggaan bagi orang-orang Quraisy.

Sehubungan dengan hal itu, Imam Muslim dan Abu Daud meriwayatkan sebuah hadits melalui Nu'man bin Basyir bahwa suatu ketika (hari Jumat) sekelompok sahabat Nabi duduk-duduk di samping mimbar Rasulullah dan Umar salah seorang di antaranya. Seorang di antara mereka menyatakan, tidak akan melakukan pekerjaan setelah memeluk Islam selain memberi minum jamaah haji. Seorang lain menyiapkan dirinya hanya untuk mengurus Masjidil Haram. Yang terakhir mengatakan bahwa pekerjaan yang lebih mulia di antara keduanya itu adalah berjihad di jalan Allah. Mendengar pernyataan mereka, Umar menegur agar tidak ribut di samping mimbar Rasulullah, dan ia akan melaporkan kepada Nabi seusai shalat Jumat. Setelah shalat, Umar menemui Rasulullah meminta fatwa beliau, lalu turunlah ayat ini (QS. At-Taubah [9]: 19). Ayat tersebut menjelaskan bahwa sekalipun kedua pekerjaan, yakni memberi minum jamaah haji dan mengurus Masjidil-Haram sebagai pekerjaan mulia, tetapi tidak dapat menyamai derajat orang-orang beriman dan orang-orang yang berjihad di jalan Allah. Arti ayat selengkapnya: *"Apakah (orang-orang) yang memberi minum kepada orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjidil-Haram, kamu samakan dengan orang-orang beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di sisi Allah, dan Allah tidak memberikan petunjuk kepada kaum yang zhalim"*. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## SÎRAH ( سِيْرَة )

Kata *sîrah* ( سِيْرَة ) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *sîn, yâ',* dan *râ',* yang berarti 'berjalan di atas bumi'. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja *sâra – yasîru* ( يَسِيْرُ – سَارَ ). *Sîrah* ( سِيْرَة ) adalah *mashdar* dari kata kerja tersebut.

Kata *sîrah* dengan berbagai bentukannya disebut 25 kali di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk kata kerja, menurut Al-Ashfahani terulang empat kali. **Pertama**, *sâra fî* ( سَارَفِى ), seperti pada QS. Yûsuf [12]: 109, *Afalam yasîrû fil-ardhi* ( أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ = Maka tidakkah mereka bepergian di muka bumi) dan QS. Saba' [34]: 18, *Yasîrû fîhâ layâlîa* ( سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ = Berjalanlah kamu di kota-kota itu pada malam). **Kedua**, *sâra bi* ( سَارَبِ ), seperti pada QS. Al-Qashash [28]: 29, *Falammâ qadhâ Mûsâ al-ajala wa sâra bi ahlihî* ( فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ = Maka tatkala Musa telah menyelesaikan waktu yang ditentukan dan dia berangkat dengan keluarganya). **Ketiga**, *sârahû* ( سَارَهُ ), seperti *sirtuhû* ( سِرْتُهُ ). Bentuk ketiga ini tidak disebut di dalam Al-Qur'an. **Keempat**, *sayyara* ( سَيَّرَ ), seperti pada QS. Al-Kahfi [18]: 47, *Wayauma nusayyirul-jibâla* ( وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ = Dan [ingatlah] akan hari [yang ketika itu] Kami perjalankan gunung-gunung) dan QS. At-Takwîr [81]: 3, *Wa idzal-jibâlu suyyirat* ( وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ = Dan apabila gunung-gunung dihancurkan).

Lebih lanjut Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *as-sair* ( السَّيْر ) memunyai dua makna. **Pertama**, melakukan perjalanan di muka bumi ini secara fisik. **Kedua**, melakukan perjalanan fisik di muka bumi, sekaligus perjalanan nonfisik berupa perjalanan pemikiran, misalnya sifat-sifat yang dimiliki para wali, yang badan mereka berada di bumi, tetapi hati dan pikiran mereka mengembara di alam "malakut" (alam metafisika). Contoh dalam hal ini terdapat pada QS. Al-An'âm [6]: 11, *Katakanlah: "Berjalanlah di muka bumi, kemudian perhatikanlah bagaimana akibat—balasan—terhadap orang-orang yang mendustakan itu".* Di dalam ayat itu diperintahkan melakukan perjalanan sembari memerhatikan dan merenungkan balasan terhadap orang-orang yang berbuat dusta yang ditemukan di dalam perjalanan. Lebih jelas lagi digambarkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 46, Allah menganjurkan orang-orang kafir untuk melakukan perjalanan agar hati mereka dapat merasakan, dan telinga mereka dapat mendengar, serta mereka mau belajar dari kehancuran orang-orang yang melakukan kelaliman dan akibat-akibatnya.

Adapun kata *at-tasyîru* ( التَّسْيِيْر ) *mashdar* dari *sayyara* ( سَيَّرَ ) di dalam Al-Qur'an ada dua macam. **Pertama**, pemberian kemampuan, *qudrah* ( قُدْرَة ) dari Allah kepada manusia untuk melakukan perjalanan, sebagaimana dijelaskan di dalam QS. Yûnus [10]: 22, *Huwal-ladzî yusayyirukum fil-barri wal-bahri* ( هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ = Dialah Tuhan yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan, [berlayar] di lautan). Yang dimaksud dengan *yusayyirukum* ( يُسَيِّرُكُمْ ) adalah memberi kemampuan kepada manusia untuk melakukan perjalanan sehingga diartikan, 'Dialah Tuhan yang telah menjadikan kalian dapat berjalan di muka bumi dan (melakukan perjalanan) di lautan'. **Kedua**, perpindahan atau perjalanan sesuatu (benda) atas kehendak Allah semata (dengan paksaan), seperti dijtegaskan di dalam QS. At-Takwîr [81]: 3, *wa idzal-jibâlu suyyirat* ( وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ = dan apabila gunung-gunung dihancurkan). Al-Maraghi menafsirkannya bahwa gunung-gunung digerakkan dan digoncangkan dari tempatnya sehingga hancur.

Kata *sîrah* ( سِيْرَة ) adalah *mashdar* dari kata kerja *sâra – yasîru* ( يَسِيْرُ – سَارَ ). Kata ini disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Thâhâ [20]: 21, *Qâla khudzhâ wa lâ takhaf sanu'îduhâ sîratahâl-ûlâ* ( قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ = Allah berfirman [kepada Nabi Musa]: "Peganglah ia dan jangan takut, Kami akan mengembalikannya kepada keadaannya semula). Kata *sîrah* ( سِيْرَة ) adalah *ism* dari *sair* ( سَيْر ), seperti kata *rakbah* ( رَكْبَة ) dari *rukûb* ( رُكُوْب ). Suatu ungkapan menyatakan *li fulân sîrah hasanah* ( لِفُلَانٍ سِيْرَةٌ حَسَنَةٌ = seseorang memiliki biografi yang bagus). Kemudian arti 'biografi' atau 'perjalanan hidup' berkembang menjadi arti *'madzhab'* ( مَذْهَب = cara) atau *'tharîqah'* ( طَرِيْقَة = jalan), dikatakan *sairul-awwalîn* ( سَيْرُ الأَوَّلِيْن ), maksudnya *tharîqatul-al-*

*awwalîn* ( طَرِيْقَةُ الأَوَّلِيْنَ = jalan orang-orang terdahulu). Menurut Az-Zamakhsyari, ulama berbeda pendapat mengenai *sîrah* ( سِيْرَةٌ ) dalam ayat itu. Pendapat pertama menyatakan bahwa kata *sîrah* ( سِيْرَةٌ ) dibaca *nashab* karena kedudukannya sebagai *zharaf* ( ظَرْف ) sehingga menjadi *sanu'îduhâ tharîqatahal-ûlâ* ( سَنُعِيْدُهَا طَرِيْقَتَهَا الأُوْلَى ), maksudnya *fî hâl mâ kânat 'ashâ* ( فِي حَالِ مَا كَانَتْ عَصَا = di dalam bentuk tongkat). Adapun kata *a'âdah* ( أَعَادَةٌ ) dari kata *a'âda* ( أَعَادَ ), berarti *'âda 'ilaih* ( عَادَ إِلَيْهِ = mengembalikan). Pendapat kedua menyatakan bahwa kata *sanu'îduhâ* ( سَنُعِيْدُهَا ) tidak berkaitan dengan kata *sîratahâ* ( سِيْرَتَهَا ) dengan arti bahwa ular semula di dalam bentuk tongkat, lalu tongkat itu hilang dan berubah menjadi ular, *fa sanu'îduhâ ba'da dzahâbihâ kamâ ansya'nâhâ awwalan* ( فَسَنُعِيْدُهَا بَعْدَ ذَهَابِهَا كَمَا أَنْشَأْنَاهَا أَوَّلاً = maka Kami akan mengembalikan tongkat itu setelah tiadanya kepada bentuk semula). Kata *sîratahâ* ( سِيْرَتَهَا ) dibaca *nashab* karena adanya *fi'l* yang tersimpan, yaitu *tasîru sîratahâl-ûlâ* ( تَسِيْرُ سِيْرَتَهَا الأُوْلَى = berjalan kepada keadaan semula). Dari kata kerja *tasîru* ( تَسِيْرُ ) dapat dipahami bahwa tongkat diubah oleh Allah menjadi ular, kemudian ular itu diubah menjadi tongkat kembali, yang ketika menuju perubahan tersebut ular berjalan dan perlahan-lahan berubah kepada keadaan semula, yaitu tongkat.

Bentuk *mubalaghah* dari kata *sâra – yasîru* ( سَارَ – يَسِيْرُ ) adalah kata *sayyârun* ( سَيَّار = orang yang banyak melakukan perjalanan atau bepergian). Kata *sayyârah* ( سَيَّارَةٌ ) menunjukkan arti 'sekelompok orang yang banyak melakukan bepergian', yang disebut kafilah karena kafilah banyak melakukan perjalanan ke berbagai tempat untuk berdagang, seperti yang dikemukakan di dalam QS. Yûsuf [12]: 19, *Wa jâ'at sayyâratun fa-arsalû wâridhahum fa adlâ dalwah* ( وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ = Kemudian datanglah sekelompok orang-orang yang melakukan perjalanan [untuk berdagang], lalu mereka menyuruh seorang pengambil air, maka dia menurunkan timbanya). Sementara itu, kata *sayyârah* ( سَيَّارَةٌ ) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 96 menunjukkan arti musafir secara umum, baik untuk tujuan berdagang maupun lainnya.

❖ *Hanun Asrohah* ❖

## SIRÂJ ( سِرَاج )

Kata *sirâj* merupakan kata benda di dalam bentuk *mufrad* (tunggal), dan bentuk jamaknya adalah *suruj* ( سُرُج ). Kata ini diambil dari kata kerja *asraja* ( أَسْرَجَ ), *yusriju* ( يُسْرِجُ ) yang berarti *"auqadahu"* ( أَوْقَدَهُ = menyalakan) atau memberi api atau sinar kepada benda lain.

Menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *sin, ra'* dan *jim* menunjukkan arti *"al- hasan"* ( الحَسَن = kebaikan), *"az- zînah"* ( الزِّيْنَة = hiasan) dan *"al-jamâl"* ( الجَمَال = keindahan). *Sirâj* ( سِرَاج ) melambangkan kebaikan karena ia memberi sinar dan penerangan bagi yang lain. Ia merupakan hiasan dan keindahan karena mata akan sejuk dan tidak akan mengalami gangguan bila memandangnya dibandingkan dengan matahari. Dan ditinjau dari sudut terminologi, menurut Muhammad Ismail Ibrahim, Ibnu Manzhur, dan Al-Abyari, *siraj* adalah *"al-mishbâhuz-zâhir bi fatîlatin wa dahnin"* ( المِصْبَاحُ الزَّاهِرُ بِفَتِيْلَةٍ وَدَهْنٍ = lampu (pelita) yang bercahaya terang dengan mengunakan sumbu dan minyak"). Mereka menambahkan bahwa "setiap sesuatu yang menyinari diibaratkan dengan *siraj* (pelita)".

Di dalam Al-Qur'an, kata *sirâj* ( سِرَاج ) terdapat di dalam empat tempat, yaitu QS. Al-Furqân [25]: 61, QS. Al-Ahzâb [33]: 46, QS. Nûh [71]: 16 dan QS. Al-Naba' [78]: 13 di dalam posisi *manshûb* sebagai *hâl*, seperti *sirâjan munîran* ( سِرَاجًا مُنِيْرًا = pelita yang bercahaya) di dalam arti memunyai sifat seperti pelita (*dzû sirâj*/ذُو سِرَاج ), bukan di dalam arti *sirâj* yang sebenarnya, karena *hâl* tidak akan ada kecuali merupakan sifat bagi pelaku atau objek.

Kata *sirâj* di dalam Al-Qur'an mengandung beberapa makna, mufasir salaf, seperti Ibnu Abbas maupun mufasir kontemporer, seperti Az-Zuhaili mengartikan *sirâj* dengan *"asy-Syams"* ( الشَّمْس = matahari), sebagaimana firman Allah QS. Nûh [71]: 16 yang berbunyi: *"wa ja'alasy-syamsa sirâjan* ( وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا = Ia menjadikan

matahari bagaikan pelita).

Pada hakikatnya *sirâj* ( سِرَاج = pelita) dan *asy-syams* ( الشَّمْس = matahari) memunyai fungsi yang sama, yaitu memberi penerangan dan sinar, sehingga bisa dimanfaatkan oleh benda lain, seperti pelita dapat menerangi dan menghilangkan kegelapan malam, sehingga manusia bisa berjalan padanya. Di samping itu, kehangatan dan sinar matahari serta cahayanya ini dapat menolak dan menghilangkan berbagai penyakit serta dibutuhkan oleh setiap makhluk hidup atau *fal-harâratu wadh-dhau'u yathrudânil-amrâdha wa yun'isyâni kulla hayyin* ( فَالْحَرَارَةُ وَالضَّوْءُ يَطْرُدَانِ الأَمْرَاضَ وَيُنْعِشَانِ كُلَّ حَيٍّ ).

Dengan demikian, penempatan kata *sirâj*, bukan *asy-syams*, di dalam Al-Qur'an mengandung maksud tertentu. *Asy-syams* (matahari) memunyai sinar dan cahaya yang sangat melebihi sinar dan cahaya *sirâj* (pelita), sehingga menjadikan mata manusia sakit, perih dan silau memandangnya. Adapun *sirâj* (pelita) membuat mata lebih tenang dan sejuk serta nyaman bertahan lama melihatnya atau

الشَّمْسُ الَّتِي هِيَ أَشَدُّ إِضَاءَةً مِنَ السِّرَاجِ لأَنَّ ضَوْءَ الشَّمْسِ يُبْهِرُ الْعَيْنَ وَأَمَّا ضَوْءُ السِّرَاجِ فَتَرْتَاحُ لَهُ الأَعْيُنُ

*"Asy-syamsul-latî hiya asyaddu idhâ'atan minas-sirâj; li anna dhau'asy-syamsi yubhirul-'ain wa amma dhaw'us-sirâj fa tartâhû lahul-a'yun"*
*Dan hal ini menunjukkan kepada kelembutan dan kesejukan petunjuk Allah yang diperuntukkan bagi manusia.*

Di dalam disiplin ilmu balaghah, kata *sirâjan* yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 46, *sirâj* merupakan bentuk *"isti'ârah"* ( إِسْتِعَارَة = metafora) bagi cahaya. Maksudnya adalah hidayah dan petunjuk dalam kegelapan bagi yang sesat. Atau ia berbentuk *tasybîh balîgh* ( تَشْبِيْهٌ بَلِيْغٌ ), yang tidak disebut *wajhusy-syabah*-nya ( وَجْهُ الشَّبَه = sisi keserupaan) dan *adâtut-tasybîh* ( أَدَاةُ التَّشْبِيْهِ ), sehingga artinya adalah *"anta yâ Muhammad kassirâjil mudhî'i fil-hidâyah"* ( أَنْتَ يَا مُحَمَّدُ كَالسِّرَاجِ الْمُضِيءِ فِي الْهِدَايَةِ = Engkau wahai Muhammad bagaikan matahari yang bercahaya terang dalam memberi petunjuk dan pencerdasan). Artinya, Nabi Muhammad seperti matahari yang bercahaya terang yang sinarnya dimanfaatkan manusia untuk bisa berjalan pada jalan yang lurus dan mencapai kebahagiaan dunia akhirat".

Menurut An-Naisaburi dan Ash-Shabuni, Nabi Muhammad saw. disifatkan dengan matahari karena ia dapat menghilangkan berbagai kezaliman dosa syirik kepada Allah, dan melalui dirinya orang-orang yang sesat bisa mendapatkan petunjuk-Nya, sebagaimana matahari dapat menghilangkan kegelapan malam dan menerangi manusia. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## SIRR ( سِرّ )

*Sirr* ( سِرّ ) yang secara leksikal berarti "rahasia" atau "elemen batin dalam hati" adalah suatu kata yang lebih populer sebagai istilah kaum sufi. Kata ini telah menjadi suatu istilah teknis di kalangan mereka yang menandai suatu tingkatan pengalaman spritual mereka dengan Allah.

Kata ini berasal dari akar kata *sarra – yasirru – sirran* ( سَرَّ – يَسِرُّ – سِرًّا ), yang berarti "perkataan yang disembunyikan di dalam hati" (dirahasiakan). Lawan kata *sirr* adalah *i'lân* ( إِعْلاَن = pengumuman). Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *sîn* dan *râ'* yang di-*tadh'if* ini memiliki berbagai makna cabang yang kesemuanya menyatu dalam satu arti yang menunjuk kepada "penyembunyian sesuatu." Nikah dinamakan *sirr* karena urusan ini adalah sesuatu yang tidak diumumkan.

Di dalam Al-Qur'an, ditemukan sebanyak 33 kali kata yang berakar dari kata *sarra* tersebut dalam berbagai bentuknya yang berarti rahasia. Kata *sirr* sendiri ditemukan sebanyak 11 kali; 5 kali di dalam bentuk *ma'rifah*, (yakni pada QS. Al-An'âm [6]: 3; QS. At-Taubah [9]: 78; QS. Thâhâ [20]: 7; QS. Al-Furqân [25]: 6 dan Az-Zukhrûf [43]: 80); dan 6 kali di dalam bentuk *nakirah*, (yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 235 dan 274; QS. Ar-Ra'd [13]: 22; QS. Ibrâhîm [14]: 31; QS. An-Nahl [16]: 75; dan QS. Fâthir [35]: 29).

Makna yang digunakan Al-Qur'an sedikit lebih luas daripada arti leksikalnya, yakni tidak

hanya menyangkut perkataan, tetapi juga perbuatan serta segala jenis rahasia di langit dan di bumi. Misalnya kata *sirr* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 6, mengacu ke pengetahuan Allah yang meliputi segala rahasia di langit dan di bumi. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 274, QS. Ar-Ra'd [13]: 22, QS. Ibrâhîm [14]: 31, QS. An-Nahl [16]: 75, QS. Fathir [35]: 29, Al-An'âm [6]: 3, kata *sirr* disebut untuk mengacu ke perbuatan menginfakkan harta, baik secara rahasia maupun secara terang-terangan.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 274, *sirr* disebut berkaitan dengan jaminan pahala di sisi Tuhan dan kebebasan dari rasa takut dan sedih bagi mereka yang menginfakkan sebagian hartanya pada malam dan siang hari, secara sembunyi-sembunyi dan secara terang-terangan.

Ibnu Abbas menyebutkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan pribadi Ali bin Abi Thalib yang pada suatu hari memiliki empat keping dirham. Lalu ia menginfakkan satu dirham di malam hari, satu dirham di siang hari, satu dirham secara sembunyi-sembunyi, dan satu dirham lagi secara terang-terangan.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235, *sirr* disebutkan berkaitan dengan beberapa ketetapan Allah swt. menyangkut etika yang harus ditaati oleh mereka yang ingin meminang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya. Di antaranya disebut di dalam kalimat: *la tuwâ'idûhunna sirran* ( لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ). Setidak-tidaknya ada empat penafsiran yang dikemukakan oleh ahli-ahli tafsir tentang maksud ayat tersebut.

1. *Sirr* di dalam ayat itu berarti "nikah". Dengan demikian arti ayat tersebut adalah "Janganlah kamu menikahinya, selama masih di dalam masa iddah." Di dalam hal ini, Ibnu Qutaibah menyatakan bahwa penggunaan kata *sirr* untuk arti "nikah" karena nikah (hubungan seks) itu adalah suatu hal yang dilakukan secara sembunyi.
2. *Muwâ'adatan sirran* ( مُوَاعَدَةً سِرًّا ) adalah ungkapan "Aku mencintaimu, berjanjilah kepadaku untuk tidak kawin dengan laki-laki lain selain diriku."
3. *Sirr* di dalam ayat itu berarti "zina." Dengan demikian arti ayat tersebut adalah "Janganlah kamu berzina dengannya."
4. Arti ayat itu adalah "Janganlah kamu menikahinya selama masih di dalam masa iddahnya secara rahasia, dan setelah habis masa iddahnya baru kamu perlihatkan.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 7, *sirr* disebut berkaitan dengan larangan yang secara halus dinyatakan untuk tidak mengeraskan suara berdoa karena Allah pasti mendengarnya meskipun diucapkan dengan *sirr* (pelan atau tersembunyi sekali) dan bahkan *akhfâ* ( أَخْفَى = lebih tersembunyi) lagi. Ahli-ahli tafsir berbeda pendapat tentang makna *sirr* dan *akhfâ* di dalam ayat itu. Ada yang mengatakan bahwa *sirr* adalah sesuatu yang dirahasiakan oleh manusia, sedangkan *akhfâ* adalah sesuatu yang belum terjadi, tetapi akan terjadi. Ahli tafsir yang lain mengatakan bahwa *sirr* adalah kata hati, sedangkan *akhfâ* adalah sesuatu yang belum terucapkan. Yang lain lagi mengatakan bahwa *sirr* adalah apa yang kamu rahasiakan, sedangkan *akhfâ* adalah apa yang ada dalam hatimu.

Dengan demikian, penggunaan *sirr* di dalam Al-Qur'an mengacu kepada lebih dari sekadar perkataan yang dirahasiakan, tetapi juga mencakup perbuatan atau tindakan yang dirahasiakan/disembunyikan dan segala sesuatu yang tersembunyi di alam raya ini, yang sepenuhnya berada dalam pengetahuan Allah swt. ❖ *Salahuddin* ❖

## SUBÂT ( سُبَات )

Kata *subât* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – bâ – tâ*. Menurut Ibnu Faris makna dasar akar kata tersebut menunjuk pada arti 'tenang' dan 'diam'. Dari makna itu maka orang yang bimbang disebut *masbût* ( مَسْبُوْت ) karena gerakannya terhenti atau diam. Berjalan dengan lembut disebut *sibt* ( سِبْت ) karena gerakannya sedikit. Begitu pula hari sabtu dinamai *sabt* ( سَبْت ) karena dalam kepercayaan Yahudi, yang kemudian terserap oleh ma-

syarakat Arab bahwa penciptaan telah selesai pada hari jumat sehingga pada hari sabtu sudah tidak ada lagi penciptaan (diam). Ada juga yang mengatakan bahwa hari sabtu itu dinamai demikian karena Bani Israil pada hari itu diperintahkan untuk istirahat dan berhenti melakukan aktivitas duniawi. Demikian halnya kulit yang sudah disamak disebut *sabt* ( سَبْت ) karena proses perbaikannya telah terhenti karena sudah selesai.

Dalam Al-Qur'an, kata tersebut dengan semua bentuk derivasinya berulang sebanyak 9 kali dengan tiga macam bentuk, yaitu bentuk *sabt* ( سَبْت ) sebanyak 6 kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 65, QS. An-Nisâ' [4]: 47 dan 154, QS. Al-A'râf [7]: 163 [2 kali), serta QS. An-Nahl [16]: 124. Bentuk *subâtâ* ( سُبَاتًا ) 2 kali, yaitu pada QS. Al-Furqân [25]: 47 serta QS. An-Naba' [78]: 9, dan bentuk *yasbitûna* ( يَسْبِتُوْنَ ) satu kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 163.

Penggunaan bentuk *subât* ( سُبَات ) pada kedua ayat tersebut berkaitan dengan fungsi tidur sebagai *subât*. Para mufasir mengartikan kata tersebut dengan 'istirahat' dengan arti berhenti dari segala kesibukan. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat tentang makna asal dari kata tersebut. Ada yang mengatakan asalnya dari makna terbentang, sebagaimana dikatakan jika seorang menguraikan dan membentangkan rambutnya *sabatatil mar'atu sya'rahâ* ( سَبَتَتِ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا = wanita itu menguraikan rambutnya), tidur disebut sebagai *subât* karena itu terjadi dengan membentangkan badan, dan dengan membentangkan badan di situ terkandung makna istirahat. Ada juga yang mengatakan makna asalnya adalah diam dan berhenti, tidur itu disebut *subât* karena dengan tidur berarti berhenti dari segala aktivitas jasmani. Ada lagi yang mengatakan asalnya dari makna diam di tempat, tidur dinamai *subât* karena orang tidur itu diam, tidak sibuk dan tidak bergerak, sedangkan Al-Khalil mengartikan *subât* dengan 'tidur yang berat' artinya tidur itu dijadikan berat sehingga dapat istirahat dengan sempurna. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

## SUHT ( سُحْت )

Kata *suht* di dalam Al-Qur'an dijumpai empat kali, yakni tiga kali di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, 62, dan 63 yang semuanya berbentuk *ism mashdar* ( إِسْمُ مَصْدَر = kata kerja yang dibendakan), yakni *as-suht* ( السُّحْت ) serta satu kali dijumpai di dalam QS. Thâhâ [20]: 61 dengan bentuk *fi'lun mudhâri'un tsulâtsiyyun mazîdun bi harfin wâhidin 'alâ wazni yuf'il* ( فِعْلٌ مُضَارِعٌ ثُلَاثِيٌّ مَزِيْدٌ بِحَرْفٍ وَاحِدٍ عَلَى وَزْنِ يُفْعِلُ = kata kerja bentuk sekarang/akan datang yang tiga huruf dengan tambahan satu huruf yang sepatron dengan *yuf'ilu*) yaitu *yushitu* ( يُسْحِتُ ).

Kata *suht* adalah suatu istilah yang digunakan untuk sesuatu yang haram perolehannya; misalnya, dari hasil transaksi riba, sogokan, dan setiap usaha yang tidak halal. Demikian keterangan yang dikemukakan oleh Audah Khalil Abu Audah di dalam kitabnya yang berjudul *At-Tathawwurud-Dalâlî baina Lughatisy-Syi'ri wa Lughatil-Qur'ân*. Az-Zajjaj menyebutkan bahwa segala sesuatu yang haram dinamai dengan *suht*, sedangkan Al-Jubbai menyebutkan bahwa sesuatu yang tidak memunyai berkah bagi pemiliknya dinamai dengan *suht*.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut kata

*Setiap daging yang tumbuh dari hasil yang haram* (suht), *maka neraka yang lebih pantas baginya (untuk membakarnya)*

ini selalu dikaitkan dengan kata dosa atau hal-hal yang membawa kepada perbuatan dosa. Misalnya, ungkapan *akkâlûna lis-suht* ( أَكَّـٰلُونَ لِلسُّحْتِ = banyak memakan yang haram), di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, didahului dengan ungkapan *sammâ'ûna lil-kadzibi* ( سَمَّـٰعُونَ لِلْكَذِبِ = orang yang suka mendengar perkataan dusta). Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 62, kata *shuht* dikaitkan dengan ungkapan *yusâri'ûna fil-itsmi wal-'udwân* ( يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ = mereka [orang-orang Yahudi] bersegera membuat dosa dan permusuhan).

Selain yang terdapat di dalam QS. Thâhâ, kata *suht* dikaitkan pula dengan kata yang berakar kata *akala* ( أكَلَ = makan), artinya memakan yang haram. Ketika menafsirkan QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, Ath-Thabarsi, penulis kitab *Majma'ul Bayân fi Tafsîril-Qur'ân*, mengutip sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud: *"annas-suhta huwar-risywah fil-hukmi* ( أَنَّ السُّحْتَ هُوَ الرِّشْوَةُ فِيْ الْحُكْمِ = bahwasanya *as-suht* itu adalah sogok menyogok di dalam [memutuskan] hukum). Bahkan, Ath-Thabarsi lebih lanjut mengutip penjelasan Ali ra. yang menyebutkan bahwa selain sogok menyogok di dalam [memutuskan] hukum, yang termasuk *as-suht* itu juga adalah *mahrul-baghy* ( مَهْرُ الْبَغِي = upah pelacuran), *kasb al-hajjâm* ( كَسْبُ الْحَجَّامِ = hasil usaha tukang bekam), *'asbul-fahl* ( عَسْبُ الْفَحْلِ = upah pejantanan), *tsamanul-kalb* ( ثَمَنُ الْكَلْبِ = harga [penjualan] anjing), *tsamanul-khamr* ( ثَمَنُ الْخَمْرِ = harga [penjualan] minuman yang memabukkan), *tsamanul-maitah* ( ثَمَنُ الْمَيْتَةِ = harga [penjualan] bangkai), *hulwânul-kâhin* ( حُلْوَانُ الْكَاهِنِ = upah tukang ramal), *al-isti'jâl fil-ma'shiyah* ( الاِسْتِعْجَالُ فِيْ الْمَعْصِيَةِ = ketergesaan dalam perbuatan maksiat). Perbuatan-perbuatan tersebut dilarang karena selain merusak keyakinan agama bagi yang melakukannya, juga menghilangkan harga dirinya. Oleh karena itu, Nabi saw. memperingatkan di dalam sabdanya sebagaimana diriwayatkan oleh Ad-Darimi di dalam kitabnya, *Sunan Ad-Dârimî*, bahwa *kullu lahmin anbatahus-suhtu fan-nâru aulâ bih* ( كُلُّ لَحْمٍ أَنْبَتَهُ السُّحْتُ فَالنَّارُ أَوْلَى بِهِ = setiap daging yang tumbuh dari hasil yang haram maka neraka yang lebih pantas baginya [untuk membakarnya]).

Kata *yushita* di dalam QS. Thâhâ [20]: 61, yang berakar kata *suht* itu diartikan dengan 'membinasakan' dan digunakan untuk mengecam Firaun yang suka mengada-ada dan dusta dalam melawan ajaran Nabi Musa as. Firaun, dalam hal ini, mengatur tipu daya dengan mendatangkan tukang sihirnya sehingga diperingatkan oleh Musa sebagaimana direkam oleh Al-Qur'an,

قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ

*(Qâla lahum Mûsâ wailakum lâ taftarû 'alâllâhi kadziban fayushitakum bi 'adzâbin wa qad khâba maniftarâ).*

*"Berkata Musa kepada mereka; "Celakalah kamu; janganlah kamu mengada-adakan kedustaan terhadap Allah, atau dia membinasakan kamu dengan siksa." sesungguhnya telah merugi orang yang mengada-adakan kedustaan."* ❖ Mujahid ❖

## SUJÛD ( سُجُوْد )

Secara bahasa kata ( سُجُوْد ) berarti 'meletakkan kening ke atas permukaan bumi, merendahkan diri, dengan maksud menghormat'. Arti lain dari kata ini ialah 'merendahkan diri' atau 'menghinakan diri'. Arti hakiki dari *sujûd* adalah 'suatu bentuk perbuatan tertinggi yang dilakukan oleh orang atau sesuatu dengan cara merendahkan diri di hadapan yang dihormatinya'. Pengertian ini sifatnya umum, baik bagi makhluk yang berakal maupun yang tidak berakal. Secara terminologis kata ini berarti 'pernyataan ketaatan seorang hamba kepada Allah swt. dengan cara meletakkan kedua kaki, kedua lutut, kedua tangan, dan muka di atas lantai (tanah) sambil menghadap ke arah kiblat'.

Meletakkan kening ke atas permukaan bumi hanya salah satu bentuk amal, tetapi intinya merendahkan diri untuk menghormati, meskipun tidak dalam bentuk itu. Oleh karena itu, kata *sujûd* di dalam Al-Qur'an dipakai untuk menunjukkan perbuatan *sujûd* baik yang dilakukan oleh

manusia, malaikat, maupun oleh makhluk lainnya, seperti bintang dan pepohonan.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 91 kata *sujûd* beserta kata derivasinya.

Kata *sujûd* dan kata bentukannya di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 92 kali. Di dalam bentuk kata *sajada* ( سَجَدَ ) sendiri dijumpai 2 kali, yaitu pada QS. Al-Hijr [15]: 30 dan QS. Shâd [38]: 73. Keduanya diungkapkan di dalam konteks pembicaraan mengenai sujudnya para malaikat dan pembangkangan iblis kepada Tuhan.

Secara umum kata *sujûd* di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam konteks:

(1) Pembicaraan tentang ketaatan para malaikat kepada Allah swt. dan pembangkangan iblis, misalnya pada QS. Al-Hijr [15]: 30-33,

فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّـٰجِدِينَ، قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّـٰجِدِينَ، قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ

*(Fa sajadal-malâ'ikatu kulluhum ajma'ûn, illâ iblîsa abâ an yakûna ma'as-sâjidîn. Qâla yâ Iblîsu mâ laka allâ takûna ma'as-sâjidîn. Qâla lam akun li'asjuda li basyarin khalaqtahû min shalshâlin min hama'in masnûn).*

*"Maka bersujudlah para malaikat itu semuanya bersama-sama, kecuali iblis. Ia enggan ikut bersama-sama (malaikat) yang sujud itu. Allah berfirman, "Hai iblis, apa sebabnya kamu tidak (ikut sujud) bersama-sama mereka yang sujud itu? Berkata iblis: Aku sekali-kali tidak akan sujud kepada manusia yang telah Kau ciptakan dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk"*

*Saat-saat terdekat seorang hamba kepada Tuhannya adalah ketika ia sedang bersujud*

(2) Uraian tentang ketaatan dan kepatuhan langit, bumi, serta benda-benda alam lainnya yang diciptakan Tuhan, umpamanya pada QS. Ar-Ra'd [13]: 15,

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَـٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْـَٔاصَالِ

*(Wa lillâh yasjudu man fis-samawâti wal-ardhi thau'an wa karhan wa zhilâluhum bil-ghuduwwi wal-âshâl).*

*"Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari"*

(3) Larangan sujud kepada matahari, bulan, dan benda-benda alam lainnya; misalnya pada QS. Fushshilat [41]: 37:

لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

*(Lâ tasjudû lisy-syamsi wa lâ lil-qamari, wasjudû lillâhi al-ladzî khalaqahunna in kuntum iyyâhu ta'budûn).*

*"Janganlah bersujud kepada matahari dan janganlah (pula) kepada bulan, tetapi bersujudlah kepada Allah yang menciptakannya, jika hanya kepada-Nya saja kamu menyembah"*

[4) Pembicaraan tentang orang-orang yang taat kepada Allah swt., misalnya pada QS. Âli 'Imrân [3]: 113,

لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

*(Laisû sawâ'an, min ahlil-kitâbi ummatun qâ'imatun yatlûna âyâtillâhi ânâ'al-lail wa hum yasjudûn).*

*"Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang)."*

Bentuk-bentuk sujud (ketaatan) makhluk yang digambarkan di dalam Al-Qur'an ada dua

macam: (1) ketaatan karena keterpaksaan dan (2) ketaatan karena kesadaran atau kerelaan sendiri. Ketaatan jenis pertama digambarkan antara lain di dalam QS. An-Nahl [16]: 49,

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ

*"Wa lillâhi yasjudu mâ fî as-samâwâti wa mâ fil-ardhi min dâbbatin wal-malâ'ikah"*

*"Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan semua yang melata di bumi dan juga para malaikat"*

Ketaatan dan kepatuhan semacam ini dilakukan oleh manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, dan segala benda yang ada di langit dan di bumi. Ketaatan di sini di dalam konteks mengikuti hukum-hukum alam yang diciptakan Tuhan bagi mereka, misalnya matahari terbit di timur dan manusia mengikuti gerak rotasi bumi atau daya gravitasi bumi. Adapun ketaatan jenis kedua adalah ketaatan yang dilakukan karena menyadari dirinya sebagai hamba atau makhluk ciptaan Tuhan. Ketaatan jenis inilah yang diperintahkan Allah swt., seperti dikemukakan di dalam QS. An-Najm [53]: 62, *Fasjudû lillâh wa'budû* ( فَٱسْجُدُوا لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا = Maka bersujudlah kepada Allah dan sembahlah Dia).

Dilihat dari subjek (pelaku)-nya, mereka terdiri dari makhluk yang berakal (di dalam Al-Qur'an dipakai nama *man*, مَنْ ), seperti pada firman Allah QS. Ar-Ra'd [13]: 15. *Man* ( مَنْ ) yang ada di bumi antara lain adalah manusia, sedangkan *man* ( مَنْ ) yang ada di langit antara lain malaikat.

Sujud manusia kepada Allah artinya kepatuhan dan ketundukan, baik ia sebagai makhluk berakal maupun sebagai makhluk hidup lainnya, yang mengikuti ketentuan hukum alam. Sujud malaikat (QS. Al-Baqarah [2]: 32, QS. Al-Hijr [15]: 30, QS. Shâd [38]: 73) kepada Adam as. atas perintah Allah, diartikan sebagai menghormati manusia sebagai makhluk ciptaan Allah, bukan dalam arti beribadah/menyembah kepadanya, sebagaimana dikenal di dalam shalat. Sujud malaikat terhadap Adam berjalan sepanjang masa selama manusia ada. Di dalam *Tafsîr Al-Mîzân*, Ath-Thabathabai mengatakan bahwa hidup malaikat untuk kebahagiaan dan kehidupan manusia sehingga ada malaikat pembawa wahyu, malaikat pembawa rizki, penulis pahala dan dosa, pembawa kematian dan lain-lain. Malaikat adalah *Sabab Ilâhî* ( سَبَبٌ إِلَهِيٌّ ) menolong manusia untuk kebahagiaan dan kesempurnaan hidupnya, ketidaktundukan nafsu manusia untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaannya.

Sujud manusia kepada manusia diartikan sebagai penghormatan, seperti sujudnya Nabi Ya'qub dan anak-anaknya kepada Nabi Yusuf (QS. Yûsuf [12]: 100). Menurut Al-Azhari, seperti dikutip oleh Ath-Thabathabai, ketika itu menghormati manusia dengan cara bersujud tidak ada larangannya.

Pelaku sujud kepada Allah juga terdiri dari makhluk yang tidak berakal (di dalam Al-Qur'an dipakai kata *mâ* ( مَا = sesuatu), seperti dapat dipahami dari firman Allah, misalnya pada QS. An-Nahl [16]: 49,

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

*(Wa lillâhi yasjudu mâ fis-samâwâti wa mâ fil-ardhi min dâbbatin wal-malâ'ikatu wa hum lâ yastakbirûn).*

*"Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit, semua makhluk yang melata di bumi, dan (juga) para malaikat, sedangkan mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri."*

Senada dengan ayat tersebut adalah QS. Ar-Rahmân [55]: 6.

Pengertian sujud di sini adalah kepatuhan makhluk dalam mengikuti hukum-hukum yang telah digariskan baginya, yang dikenal dengan "hukum alam". Kepatuhan itu melahirkan keajegan (konstan) hukum sebab-akibat (kausalitas), yang atas dasarnya manusia dapat merumuskan teori-teori hukum alam seperti rumus-rumus kimia, fisika, astronomi, dan biologi. Rumus-rumus itu dapat diaplikasikan pada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, yang melahirkan karya-karya besar yang bermanfaat bagi manusia.

Sujud ada yang bersifat *ikhtiyâriy* ( إِخْتِيَارِيّ ), pilihan di antara melakukan atau tidak. Manusia Mukmin dengan penuh ketaatan (*thau'*, طَوْع ) memilih bersujud kepada Allah. Oleh sebab itu, ia mendapat pahala. Manusia kafir memilih tidak bersujud dan ia terpaksa mengikuti hukum alam; misalnya, mau tidak mau ia harus mengalami ketuaan, sakit, rusak, lalu mati (QS. Ar-Ra'd [13]: 15).

Istilah lain yang dipergunakan di dalam Al-Qur'an untuk *sujûd* kepada Allah adalah *qanata* ( قَنَتَ ), seperti tersebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 116, *sabbaha* ( سَبَّحَ ) tersebut di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44, *sa'ala* ( سَأَلَ ) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 29, dan *aslama* ( أَسْلَمَ ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 83. *Sujûd* di dalam arti 'menghormati sesuatu selain Allah' terdapat di dalam kata *shallâ* ( صَلَّى ), seperti di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 56.

*Sujûd* di dalam pengertian 'meletakkan kening ke permukaan bumi' sebagaimana dikenal di dalam rukun shalat, dalam ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an seringkali disandingkan dengan kata *rukû'* ( رُكُوْع ), misalnya pada QS. Âli 'Imrân [3]: 43, QS. At-Taubah [9]: 12, QS. Al-Baqarah [2]: 125, serta QS. Al-Hajj [22]: 26 dan 77; atau disandingkan dengan kata *tasbîh* ( تَسْبِيْح ), seperti pada QS. Qâf [50]: 40, QS. Al-Insân [76]: 26, atau dengan kata *qâ'im* ( قَائِم ), seperti pada QS. Az-Zumar [39]: 9 menunjukkan sujud sebagai kesatuan dari shalat.

Sujud dalam pengertian meletakkan dahi, kedua kaki, kedua lutut, dan kedua tangan di lantai sebagai simbol perwujudan rasa taat dan patuh kepada Allah swt. merupakan salah satu rukun shalat. Sujud dilakukan dua kali dalam setiap rakaat shalat. Pelaksanaan sujud di dalam shalat didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur'an, seperti QS. Al-Fath [48]: 29,

تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ

*(Tarâhum rukka'an sujjadan yabtaghûn fadhlan minallâhi wa ridhwânâ, sîmâhum fî wujûhihim min atsaris-sujûd).*

*"Kamu lihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya; tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud."*

Selain itu, terdapat beberapa hadits yang menjelaskan tata cara sujud; misalnya hadits riwayat Muslim dan An-Nasa'i dari Ibnu Abbas: Nabi menyuruh agar sujud itu dengan tujuh macam anggota dan supaya seseorang tidak merapatkan rambut atau kainnya sewaktu sujud itu, yakni kening, kedua tangan, kedua lutut, dan kedua kaki. Hadits lain dari Wail ibnu Hujr: Saya melihat Nabi saw. apabila sujud, beliau meletakkan kedua lututnya terlebih dahulu kemudian kedua tangannya (riwayat Imam yang empat).

Para ulama merumuskan syarat-syarat sahnya sujud di dalam shalat sebagai berikut. (1) Tidak ada yang menghalangi antara dahi (muka) dan tempat sujud, seperti kain, rambut, dan telapak tangan. (2) Bersujud di tempat yang tidak bergeser. (3) Tempat sujud tidak lebih tinggi dari tempat meletakkan kedua kaki dan lutut. (4) Dilakukan di dalam keadaan suci.

Selain sujud sebagai bagian dari shalat, dikenal pula beberapa macam sujud lainnya, yaitu sujud *sahwi*, sujud syukur, dan sujud tilawah.

Ada sujud sunah yang dilakukan di dalam maupun di luar shalat jika seseorang sedang membaca atau mendengar bacaan Al-Qur'an menjumpai ayat-ayat *sajdah* yang semuanya ada 15 ayat, yaitu (1) QS. Al-A'râf [7]: 206, (2) QS. Ar-Ra'd [13]: 15, (3) QS. An-Nahl [16]: 49, (4) QS. Al-Isrâ' [17]: 109, (5) QS. Maryam [19]: 58, (6) dan (7) QS. Al-Hajj [22]: 18 dan 77, (8) QS. Al-Furqân [25]: 60, (9) QS. An-Naml [27]: 26, (10) QS. As-Sajadah [32]: 15, (11) QS. Shâd [38]: 24, (12) QS. Fushshilat [41]: 38, (13) QS. An-Najm [53]: 62, (14) QS. Al-Insyiqâq [84]: 21, serta (15) QS. Al-'Alaq [96]: 19.

Kata sujud dikaitkan dengan sifat orang-orang yang taat kepada Allah, seperti di dalam QS. Al-Fath [48]: 29 di atas. Kata sujud juga dihubungkan dengan kata *atsar as-sujûd* ( أَثَرِ السُّجُودِ = bekas sujud) yang tampak pada wajah berupa air muka yang menunjukkan keimanan, keikhlasan, dan kesucian hati, yang menimbulan rasa kagum dan hormat kepada pemiliknya.

Masjid sebagai bentuk *ismul-makân* ( اسْم الْمَكَان = menunjukkan tempat) berarti 'tempat sujud', seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 144, 149, dan 150, serta QS. Al-Jinn [72]: 18. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## SULÂLAH ( سُلاَلَة )

Kata *sulâlah* berasal dari *salla* ( سَلَّ ), *yasillu* ( يَسِلُّ ), *sallan* ( سَلاًّ ) terdiri dari huruf *sin* dan *lam* ber-*tasydid,* yang berarti 'mencabut atau mengeluarkan sesuatu dengan pelan-pelan'. Saripati atau sesuatu yang keluar dari sesuatu disebut *sulâlatusy-syai'* ( سُلاَلَةُ الشَّيْءِ ). Karena itu air sperma manusia disebut pula *sulâlah.* Anak disebut *salîl* ( سَلِيْل ) karena ia diciptakan dari *sulâlah* (sperma), sehingga anak disebut *sulâlatu abîh* ( سُلاَلَةُ أَبِيْهِ ). Bentuk *muannats*-nya ialah *salîlah* ( سَلِيْلَة ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *sulâlah* hanya disebutkan dua kali, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan As-Sajadah [32]: 8. Satu lagi yang seakar dengannya yaitu kata *yatasallalûn* ( يَتَسَلَّلُوْنَ ) terdapat pada QS. An-Nûr [24]: 63.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 12, kata *sulâlah* ditafsirkan oleh Al-Farra' sebagai 'yang disarikan dari semua (jenis) tanah'. Pendapat Al-Farra' ini didukung oleh Qatadah. Al-Haitsam mengatakan *sulâlah* ialah 'yang dicabut/keluar dari tulang *shulbi* laki-laki dan dari tulang dada perempuan'. 'Ikrimah mengartikan *sulâlah* 'air yang dikeluarkan dari punggung'. Asy-Syamakh mengartikan *sulâlah* dengan 'air', alasannya, karena di dalam firman Allah disebutkan bahwa manusia dimulai penciptaannya dari tanah, lalu dijadikan keturunannya dari *sulâlah,* selanjutnya Allah menjelaskan *sulâlah* itu dengan disusul oleh kata *mâ'in mahîn* ( مَاءٍ مَهِيْن ).

Firman Allah di dalam QS. Al-Mu'minun [23]: 12, menjelaskan bahwa proses penciptaan manusia, *sulâlah* ( سُلاَلَة ) merupakan tahapan awal sekali. Ayat-ayat yang menyusulnya menyebutkan tahapan-tahapan yang akan dijalani oleh manusia sampai tahap kebangkitan dari kubur. Tahapan-tahapan itu (sesudah *sulâlah*) ialah, *nuthfah* ( نُطْفَة = air mani), *'alaqah* ( عَلَقَة = segumpal darah), *mudhghah* ( مُضْغَة = segumpal daging), *'izhâman* ( عِظَامًا = tulang-belulang), *fakasaunal 'izhâma lahmâ* ( فَكَسَوْنَا العِظَامَ لَحْمًا = tulang dibungkus daging), *khalqan âkhar* ( خَلْقًا اخَرَ = makhluk/bentuk lain), *mayyitûn* ( مَيِّتُوْنَ = mati), dan *tub'atsûn* ( تُبْعَثُوْنَ = dibangkitkan dari kubur). Tahapan-tahapan tersebut menyangkut penciptaan manusia yang berkaitan dengan bentuk fisiknya. Sementara di dalam QS. As-Sajadah [32]: 8, hanya menyebut dua tahapan, yang pertama bentuk fisik (*sulâlah*) dan yang kedua bentuk non-fisik (roh). ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## SULTHÂN ( سُلْطَان )

Kata *sulthân* ( سُلْطَان ) berakar pada *sîn, lâm,* dan *thâ'* ( س ل ط ) yang secara literal bermakna 'kekuatan dan paksaan'. Kekuatan dan paksaan itu dapat dimiliki seseorang karena pengaruh, wibawa, dan kemampuan menyampaikan sesuatu secara lisan sehingga dapat memaksa orang lain mengikuti dan menerima keinginannya. Karena itu, orang yang memiliki kemampuan menyampaikan ide secara fasih dan argumentasi yang akurat disebut *as-salîth* ( السَّلِيْط ); kemampuan yang dimiliki itu pada hakikatnya dapat memaksa lawan bicaranya untuk menerima ide yang ditawarkan kepadanya. Di dalam kaitan ini pulalah kepala negara di dalam perkembangan sejarah Islam disebut *sulthân* ( سُلْطَان ). Demikian itu karena kepala negara dengan kekuatan yang dimilikinya dapat memaksa berlakunya ketentuan-ketentuan yang ditetapkan di dalam kehidupan bermasyarakat.

Di dalam Al-Qur'an kata *sulthân* dan kata lain seasal dengan itu disebut 39 kali, masing-masing satu kali dalam bentuk kata kerja *sallatha* ( سَلَّطَ ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 90, *yusallithu* ( يُسَلِّطُ ) juga satu kali, di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 6, sedangkan di dalam bentuk kata benda *sulthân* ( سُلْطَان ) sebanyak 37 kali.

Penggunaan kata *sallatha* di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 90 berkaitan dengan sikap golongan yang tidak mengambil sikap bermusuhan dengan kaum Muslim. Ayat ini menjelaskan bahwa sekiranya Allah menghendaki, pastilah Dia memberi kekuasaan kepada mereka untuk memerangi kaum Muslim.

Penggunaan di dalam bentuk kata kerja *yusallithu* di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 6 berkaitan dengan kekuasaan yang diberikan Allah kepada rasul-Nya sehingga dapat memperoleh kemenangan walaupun tidak harus melalui peperangan. Dengan demikian, penggunaan kata di dalam bentuk kata kerja, semuanya mengandung makna 'memberi kekuasaan atau kekuatan yang dapat mengantarkan kepada kemenangan'.

Di dalam bentuk kata benda, Al-Qur'an menggunakan kata itu dengan beberapa makna, seperti *al-mulk* ( الْمُلْك = kekuasaan), *al-qahr* ( القَهْر = kekuatan memaksa), *al-hujjâh* ( الْحُجَّة = alasan), *al-burhân* ( الْبُرْهَان = bukti, keterangan), dan *al-'ilm* ( الْعِلْم = pengetahuan). Pemahaman terhadap makna-makna tersebut berkaitan erat dengan konteks pembicaraan Al-Qur'an tentang *sulthân* tersebut.

Kata *sulthân,* yang dapat bermakna *al-mulk* (kekuasaan) dan *al-qahr* (kekuatan memaksa) yang dapat mengarah kepada kekuasaan politik, ditemukan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 33 yang berbicara tentang adanya kekuasaan dan kekuatan hukum yang diberikan kepada ahli waris dari orang yang terbunuh atau kepada penguasa untuk menuntut *qishâsh* atau menerima *diyat* dari pihak pembunuh (QS. Al-Baqarah [2]: 178 dan QS. An-Nisâ' [4]: 92). Penggunaan kata *sulthân* yang juga dapat bermakna *al-mulk* (kekuasaan) ditemukan pula di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 80 walaupun di dalam ayat yang disebut terakhir ini kata tersebut dapat pula dipahami sebagai kekuatan mental, di samping kekuatan dan kekuasaan fisik.

Kata *sulthân,* di dalam Al-Qur'an penggunaannya lebih banyak berkaitan dengan *al-hujjâh* dan *al-burhân*. Di dalam kaitan inilah, pembuktian kebenaran risalah yang dibawa oleh para nabi dan rasul disebut *sulthân*. Bukti kebenaran dimaksud diturunkan oleh Allah untuk menghadapi orang-orang yang menentang atau untuk meyakinkan mereka yang ragu-ragu.

Bukti kebenaran risalah para nabi dan rasul senantiasa disesuaikan dengan kemampuan daya tangkap masyarakat yang dihadapinya. Karena itulah maka bentuk *sulthân* yang diberikan kepada setiap nabi dan rasul itu berbeda-beda. Umat Nabi Musa, misalnya, dihadapi dengan bukti-bukti kebenaran berupa mukjizat di dalam bentuk *hissî* yang disebut oleh Al-Qur'an sebagai *sulthânun mubîn* ( سُلْطَان مُبِيْن = bukti yang nyata) (QS. Hûd [11]: 96, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Al-Mu'minûn [23]: 45, QS. Ghâfir [40]: 23, QS. Ad-Dukhân [44]: 19, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 38, dan QS. An-Nisâ' [4]: 153).

Hal tersebut dimaksudkan agar mereka kembali kepada kebenaran setelah melihat bukti kebenaran itu. Hal yang serupa juga dialami oleh Nabi Muhammad saw. di dalam menghadapi masyarakat penyembah berhala. Di dalam hal ini mereka diajak berpikir secara jernih, sekaligus diberi tahu bahwa berhala-berhala yang menjadi sembahan mereka itu sama sekali tidak dapat memberikan manfaat atau tidak dapat menolak mudharat. Jadi, apa yang mereka yakini itu sama sekali tidak memunyai dasar dan alasan yang dapat dipertanggungjawabkan. Al-Qur'an menyatakan bahwa untuk penyembahan selain kepada Allah sama sekali tidak ada keterangan (*sulthân*) yang pernah diturunkan Allah untuk mengesahkannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 151, QS. Al-An'âm [6]: 81, QS. Al-A'râf [7]: 33 dan 71, QS. Yûsuf [12]: 40, QS. Al-Hajj [22]: 71, dan QS. An-Najm [53]: 23).

Karenanya, Rasulullah saw. mengajak umatnya agar dapat berpikir secara kritis akan kekeliruan tindakan mereka selama itu. Karena umat yang dihadapi Nabi Muhammad saw. sudah lebih maju dibandingkan dengan kemampuan berpikir umat-umat terdahulu maka *sulthân* yang membuktikan kebenaran risalah yang dibawanya lebih banyak berkaitan dengan penggunaan akal sehat. Dengan demikian Al-Qur'an sebagai mukjizat terbesar Nabi Muhammad saw. merupakan *sulthân* baginya. Mereka yang menolak kebenaran yang dibawa beliau pada dasarnya tidak dapat memberikan argumentasi yang rasional dan keterangan yang meyakinkan karena *sulthân* itu datangnya dari Allah (QS. Ghâfir [40]: 35 dan 56, serta QS. Ath-Thûr [52]: 38).

Di dalam hal ini Muhammad Husain Ath-Thabathabai menyatakan bahwa *sulthân* didasarkan pada wahyu. Pendapat ini sedikit berbeda dengan pendapat Muhammad Rasyid Ridha yang menyatakan bahwa *sulthân* adalah argumentasi dan keterangan yang nyata, baik berdasarkan wahyu maupun keterangan-keterangan berdasarkan rasio.

Kalau sumber *sulthân* adalah Allah, sebenarnya tidak ada yang bisa mendatangkan hal tersebut tanpa izin dan kehendak Allah. Karena itu, tentang iblis dan setan yang senantiasa menggoda manusia sejak zaman Nabi Adam as. dinyatakan pula oleh Al-Qur'an bahwa iblis dan setan sama sekali tidak memunyai kekuatan dan kekuasaan menggoda dan memperdayai anak cucu Adam selama mereka mendekatkan diri secara ikhlas kepada Allah. Kalau pun ada yang sampai terperdaya oleh tipu muslihat iblis dan setan itu karena mereka lalai di dalam mengingat Allah (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 42, QS. An-Nahl [16]: 99–100, QS. Al-Isrâ' [17]: 65, dan QS. Sabâ' [34]: 21).

Dengan demikian, penggunaan kata *sulthân* di dalam Al-Qur'an, di samping mengacu kepada kekuatan dan kekuasaan, baik fisik maupun mental, juga mengacu kepada pembuktian kebenaran sesuatu, seperti di dalam QS. An-Naml [27]: 21, mengenai berita yang dibawa oleh burung hud-hud kepada Nabi Sulaiman. Pembuktian kebenaran tersebut, mencakup argumentasi yang rasional dan empiris.

Penggunaan kata *sulthân* juga lebih banyak ditujukan kepada orang-orang kafir atau kepada orang yang ragu-ragu. Dialog antara Nabi Sulaiman as. dengan burung hud-hud terjadi karena beliau meragukan pemberitaan tersebut sebelum ada bukti yang nyata.

Itu sebabnya di hari kemudian orang-orang kafir dipersilakan melintasi penjuru langit dan bumi untuk menghindari siksaan Allah. Akan tetapi, hal itu tidak mungkin dapat terjadi karena mereka sama sekali tidak memunyai kekuatan (QS. Ar-Rahmân [55]: 33).

❖ *M. Galib Matola* ❖

## SÛRAH ( سُوْرَة )

Kata *sûrah* ( سُوْرَة ) berasal dari kata *sâra – yasûru – sauran* ( سَارَ – يَسُوْرُ – سَوْرًا ). Kata *sâra* dapat diartikan sebagai 'menaiki, memanjat', 'meloncat pada', 'menerkam', dan dapat pula diartikan 'pergi'. Dari kata ini muncul pula kata lain, seperti *sawwara* ( سَوَّرَ ) yang berarti 'memagari', 'memakaikan gelang'; kata *sâwara* ( سَاوَرَ ) yang berarti 'menyerang, menyergap, memengaruhi'; dan kata *tasawwara* ( تَسَوَّرَ ) yang berarti 'memakai gelang', dan 'memanjat'. Dari kata *sâra* muncul pula kata lain, seperti kata *sûr* ( سُوْر ), jamaknya *aswâr* ( أَسْوَار ) dan *sîrân* ( سِيْرَان ) yang berarti 'tembok, dinding, pagar, dan benteng pertahanan'.

Adapun kata *sûrah* ( سُوْرَة ), jamaknya *suwar* ( سُوَر ) dan *sûrât* ( سُوْرَات ) mengandung banyak pengertian, seperti 'fasal', 'surah di dalam Al-Qur'an', 'kedudukan', 'keutamaan', 'kemuliaan', 'tanda (alamat)', dan 'bangunan yang menjulang tinggi'. Kelompok-kelompok ayat di dalam Al-Qur'an dinamai *sûrah* karena antara kelompok ayat yang satu dengan kelompok yang lain dipisah-pisahkan oleh batas-batas yang jelas, seakan-akan batas itu merupakan pagar, tembok, atau dinding yang memisahkan di antara yang satu dengan yang lain. *Al-Fâtihah* ( الفَاتِحَة ) dinamai surah karena terdiri atas beberapa ayat dan ayat-ayatnya terpisah dari ayat-ayat di dalam surah berikutnya, *Al-Baqarah*.

Kata *sûrah* (dalam bentuk tunggal) di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23 dan QS. At-Taubah [9]: 64 dan di dalam bentuk jamak disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 13.

Kata *sûrah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23 disebut dalam konteks pembicaraan mengenai tantangan yang diberikan kepada orang-orang kafir yang menyangsikan kebenaran Al-Qur'an. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa jika orang-orang kafir sangsi akan kebenaran Al-Qur'an datang dari Allah maka cobalah buat satu surah yang sama dengan surah Al-Qur'an. Dan mereka tidak mampu melakukannya. Kata *sûrah* yang digunakan di dalam konteks seperti itu di-

ungkapkan pula oleh Allah di dalam QS. Yûnus [10]: 38 yang menegaskan bahwa orang-orang kafir tidak akan mampu mendatangkan satu surah pun yang sama dengan Al-Qur'an walaupun mereka memanggil dan mengumpulkan orang-orang yang dipandang mampu melakukan hal itu. Kata *suwar* yang disebut di dalam surah *Hûd* juga dipergunakan di dalam konteks seperti pada kedua ayat di atas.

Kata *sûrah* yang disebut pada ayat-ayat lain, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 64, 86, 124, dan 127, QS. An-Nûr [24]: 1 serta Surah Muhammad [47]: 20, pada umumnya digunakan di dalam kaitannya dengan persoalan "turunnya" surah Al-Qur'an.

Surah-surah di dalam Al-Qur'an berjumlah 114 surah, yang tidak sama panjang dan pendeknya. Surah yang terpanjang terdiri atas 286 ayat dan yang terpendek terdiri atas 3 ayat. Dilihat dari panjang dan pendeknya, surah-surah itu dibagi atas 4 bagian, yaitu *ath-thiwâl* ( الطِّوَال ), *al-mi'ûn* ( الْمِئُوْن ), *al-matsânî* ( الْمَثَانِى ), dan *al-mufashshal* ( الْمُفَصَّل ). Yang disebut *ath-thiwâl* ialah surah-surah yang panjang seperti QS. Al-Baqarah [2], QS. Âli 'Imrân [3], QS. An-Nisâ' [4], QS. Al-Mâ'idah [5], QS. Al-An'âm [6], dan QS. Al-Isrâ' [17]. *Al-mî'ûn* ialah surah-surah yang memiliki lebih dari 100 ayat. *Al-matsânî* ialah surah-surah yang memiliki kurang dari 100 ayat. Adapun *al-mufashshal* ialah surah-surah pendek yang terdapat di bagian akhir Al-Qur'an. Surah-surah yang termasuk di dalam kelompok *al-mufashshal* diperselisihkan oleh para ulama. Sebagian mereka berpendapat bahwa yang termasuk kelompok *al-mufashshal* ialah mulai QS. Qâf [50] sampai dengan QS. An-Nâs [114], sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa yang termasuk *al-mufashshal* ialah mulai QS. Al-Hujurât [49) sampai dengan QS. An-Nâs [114).

Setiap surah memunyai nama sendiri-sendiri yang sesuai dengan isi, kandungan, dan masalah yang dibicarakan di dalamnya. Penamaan surah-surah ini pun berdasarkan petunjuk Rasulullah saw.

Para ulama berbeda pendapat tentang susunan surah-surah Al-Qur'an, apakah *tawqîfiy,* تَوْقِيْفِي (berdasarkan petunjuk Rasulullah) atau bukan. Menurut Az-Zarqani, terdapat tiga pendapat tentang hal ini. (1) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan surah-surah Al-Qur'an tidak didasarkan *tawqîfi* Nabi, tetapi berdasarkan ijtihad sahabat. (2) Pendapat yang mengatakan bahwa susunannya semuanya berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan Nabi. (3) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan sebagian dari surah-surah Al-Qur'an berdasarkan *tawqîfi.* sedangkan sebagian yang lainnya berdasarkan ijtihad para sahabat. Para ulama mengemukakan alasan mereka masing-masing. Namun, Az-Zarqani menegaskan bahwa susunan surah-surah yang ada sekarang ini harus dapat dipertahankan dan dijaga sesuai dengan urutan yang ada, apakah susunannya berdasarkan *tauqîfi* atau bukan.

Surah-surah di dalam Al-Qur'an, sesuai dengan ayat-ayat yang dikandungnya, dibagi dua, yaitu surah *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Surah *Makkiyah* ialah setiap surah yang di dalamnya terdapat (1) kata *sajdah* ( سَجْدَة ); (2) lafal *kallâ* ( كَلَّا ); (3) ungkapan *Yâ ayyuhan-nâs* ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ ), kecuali QS. Al-Hajj; (4) terdapat cerita para nabi dan umat-umat terdahulu, kecuali QS. Al-Baqarah; (5) cerita Adam dan Iblis, kecuali QS. Al-Baqarah; dan (6) setiap surah yang dimulai dengan huruf-huruf hijaiyyah, seperti *Alif lâm mîm* ( الم ), *alif lâm râ* ( الر ), kecuali QS. Al-Baqarah dan QS. Âli 'Imrân. Ciri-ciri lain dari surah-surah *Makkiyah* ialah (1) ayat-ayat dan surah-surahnya pendek, (2) ayat-ayatnya mengandung ajakan untuk beriman kepada Allah dan Hari Kiamat, (3) mengandung ajakan untuk berpegang kepada akhlak mulia, (4) mengandung bantahan dan perdebatan dengan kaum musyrikin, dan (5) mengandung banyak sumpah (*qasam*).

Surah-surah *Madaniyah* ialah setiap surah yang di dalamnya terdapat (1) izin untuk melakukan jihad, (2) rincian mengenai hukum-hukum dan peraturan-peraturan yang berhubungan dengan persoalan-persoalan sosial dan kenegaraan, dan (3) pembicaraan mengenai

orang-orang munafik. Ciri-ciri lainnya ialah bahwa ayat-ayatnya dan surah-surahnya panjang dan berisi uraian mengenai dalil-dalil yang menunjukkan kebenaran agama Islam.
❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## SYA'N ( شأن )

Kata *sya'n* ( شأن ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *syîn – hamzah – nûn*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung makna dasar 'tuntutan' dan 'harapan'. Dari situ lahir makna-makna seperti 'keadaan', 'urusan', dan 'perihal'. Begitu juga saluran atau tempat keluarnya air mata disebut *syu'ûn* ( شئون ) jamak dari *sya'n* ( شأن ) karena seolah-olah air mata membutuhkannya sebagai tempat mengalir.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang dipakai dari akar kata ini hanya satu, yaitu bentuk mufrad *sya'n* ( شأن ) yang terulang sebanyak 4 kali, yakni di dalam QS. Yûnus [10]: 61, QS. An-Nûr [24]: 62, QS. Ar-Rahmân [55]: 29, dan QS. 'Abasa [80]: 37.

Di dalam QS. Yûnus [10]: 61 kata *sya'n* ( شأن ) berkaitan dengan keadaan atau perihal semua orang yang senantiasa diawasi dan diketahui oleh Allah; bahkan, segala sesuatu, baik yang kecil maupun yang besar, yang tersembunyi maupun yang tampak, semuanya diketahui dan disaksikan oleh Allah swt. dan tercatat di dalam sebuah kitab yang nyata (*lauh mahfûzh*).

Penggunaan kata *sya'n* ( شأن ) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 62 berkaitan dengan adab bergaul dengan Rasulullah saw. Ditegaskan bahwa orang Mukmin yang sesungguhnya ialah orang yang benar-benar beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan apabila mereka bersama-sama Rasulullah di dalam sesuatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak meninggalkan Rasulullah sebelum mereka minta izin kepadanya dan apabila mereka minta izin untuk meninggalkan Rasul karena ada suatu urusan maka Rasul tetap diberi otoritas, apakah ia memberinya izin atau tidak.

Adapun kata *sya'n* ( شأن ) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 29 dinisbahkan kepada Allah swt. yang tidak butuh kepada siapa pun dan apa pun, sedangkan semua makhluk senantiasa butuh kepada-Nya, *kulla yaûmin huwa fî sya'nin* ( كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ = setiap waktu Dia di dalam kesibukan). Para mufasir mengemukakan bahwa maksud ungkapan itu ialah "Allah senantiasa di dalam keadaan menciptakan, menghidupkan, mematikan, memelihara, memberi rezki, dan lain-lain."

Adapun di dalam QS. 'Abasa [80]: 37, kata *sya'n* ( شأن ) berkaitan dengan keadaan manusia pada hari akhirat yang masing-masing sibuk dengan dirinya sendiri sehingga tidak ada lagi hal lain yang dipikirkan. Di dalam ayat lain digambarkan bahwa orang yang menyusui pun lupa terhadap anak yang disusuinya, dan orang yang hamil langsung melahirkan walaupun belum waktunya. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## SYADÎD ( شديد )

Kata *syadîd* ( شديد ) berarti 'yang kuat', 'yang berani', jamaknya *syidâd* ( شداد ) dan *asyiddâ'* ( أشدّاء ). Kata ini berasal dari akar kata *sy – d – d* ( ش د د ) yang arti pokoknya menunjuk pada 'kekuatan di dalam sesuatu yang sulit dipisah atau diurai'. Dari akar kata *sy – d – d* itu dibentuk kata *syiddah* ( شدّة ) yang berarti 'kekuatan yang dapat diindra', *syadd* ( شدّ ), 'kekuatan' dari yang sulit diurai. Bentuk-bentuk lain yang lahir dari kata *syadd*, yang berarti kekuatan atau teriknya siang hari, adalah kata *syadda* ( شدّ ) seperti di dalam kalimat *syaddan-nahâru* ( شدّ النّهار = teriknya matahari); verba *syadda – yasyuddu* ( شدّ – يشدّ ) yang berarti 'menguatkan', 'mengokohkan'; *mutasyaddid* ( متشدّد ) yang berarti 'bakhil, kikir'; *isytadda* ( اشتدّ ) yang berarti 'menguat, bergerak dengan cepat'; *asyaddu* ( أشدّ ) yang berarti 'lebih kuat, lebih keras'; dan *asyudd* ( أشدّ ) yang berarti 'masa remaja', 'akil balig', masa kesempurnaan akal, dapat membedakan baik dan salah.

Di dalam Al-Qur'an kata-kata yang berasal dari akar kata *sy – d – d* itu disebut 102 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 165, 196, 211, QS. Âli 'Imrân [3]: 11, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, 98, dan QS. Al-Anfâl [8]: 13, 25, 48, dan 52; kata *syidâd* ( شداد ) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf

[12]: 48, QS. At-Tahrîm [66]: 6, dan QS. An-Naba' [78]: 12; kata *asyiddâ'* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Fath [48]: 29; *asyadd* ( أَشَدّ ) disebut 31 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74; kata *syadadnâ* ( شَدَدْنَا ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 20 dan QS. Al-Insân [76]: 28; kata *nasyuddu* ( نَشُدُّ ) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qashash [28]: 35; kata *usydud* ( اُشْدُدْ ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 88, QS. Thâhâ [20]: 31; kata *syuddû* ( شُدُّوا ), disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Muhammad [47]: 4; dan kata *isytaddat* ( اشْتَدَّتْ ) disebut di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 18.

Al-Qur'an menggunakan akar kata *sy – d – d* dengan arti 'menguatkan dan mengokohkan' seperti pada QS. Shâd [38]: 20 *syadadnâ mulkah* ( شَدَدْنَا مُلْكَهُ = kami kuatkan kerajaannya), yang menurut Ath-Thabarsi, dikuatkan dengan pengawalan, tentara, kehebatan personil yang besar dan persenjataan yang banyak, atau menurut Muhammad Ismail Ibrahim dikuatkan dengan kemenangan dan kehebatan. Pada QS. Al-Qashash [28]: 35, *sanasyuddu 'adhudaka biakhîka* ( سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ = kami akan menguatkanmu dan menolongmu dengan mengangkat saudaramu [sebagai Rasul]); pada QS. Yûnus [10]: 88, *usydud 'alâ qulûbihim* ( اُشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ = kuatkan ikatan kekerasan pada hati mereka); pada QS. Ibrâhîm [14]: 18, *isytaddat bihir-rîh* ( اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ = angin bertiup dengan kuat dan cepat).

*Syadîd* ( شَدِيد ) di dalam penggunaan Al-Qur'an dapat berarti 'yang kuat', 'amat keras', 'amat hebat', 'yang berani', dan 'amat bakhil'. Penunjukan arti tersebut terlihat pada penggunaan *syadîd* untuk menerangkan (1) kuat dan kerasnya siksaan dan azab Tuhan di akhirat di dalam api neraka yang tak pernah padam dan bara apinya yang tak pernah habis, terus menerus membakar penghuni neraka (QS. Al-Baqarah [2]: 165, 196, dan 211, QS. Âli 'Imrân [3]: 11, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, 98, serta QS. Hûd [11]: 102); (2) *hisâb* (perhitungan yang keras dari Tuhan (QS. Ath-Thalâq [65]: 8); (3) Malaikat Jibril yang sangat kuat (QS. An-Najm [53]: 5); [4) manusia yang punya kekuatan dan keberanian yang besar (QS. Al-Isrâ' [17]: 5 dan QS. An-Najm [53]: 33); (5) permusuhan yang hebat (QS. Al-Hasyr [59]: 14); (6) Besi yang memunyai kekuatan hebat (QS. Al-Hadîd [57]: 25); (7) goncangan yang hebat (QS. Al-Ahzâb [33]: 11); (8) penjagaan, pengawalan yang kuat di langit (QS. Al-Jinn [72]: 8); (9) tempat perlindungan yang kuat (QS. Hûd [11]: 80 dan (10) *syadîd* dengan arti 'bakhil' karena terlalu mencintai harta benda (QS. Al-'Âdiyât [100]: 8).

Bentuk jamak *syadîd* adalah *asyiddâ'* (QS. Al-Fath [48]: 29). Kata itu digunakan di dalam Al-Qur'an untuk menunjuk pada 'keberanian', 'sikap tegas Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya dalam menghadapi orang-orang kafir'.

*Asyudd* yang di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali digunakan untuk menunjuk pada 'masa remaja', 'akil balig' atau 'kesempurnaan akal', yang menurut Ahmad Ibnu Faris bin Zakaria, dimulai pada usia 20 tahun dan ada pula yang berpendapat pada usia 40 tahun. Pendapat lain yang berbeda tentang makna *asyudd* disebutkan Ath-Thabarsi sebagai berikut. (a) Yang sudah akil balig atau sudah bermimpi. (b) Yang berusia 18 tahun. (c) Yang mencapai usia 30 tahun, lalu di-*nasakh* oleh ayat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6, *Idzâ balaghun-nikâha* ( إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ = bila cukup untuk kawin). (d) Bila telah berumur 25 Tahun, menurut Abu Hanifah. (e) Tidak ada pembatasan, hanya bila telah balig dan sempurna akalnya serta tampak kedewasaannya dan dapat mengurus dan mempertanggungjawabkan hartanya. Di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 15, *hattâ idzâ balagha asyuddahû wa balagha arba'îna sanah* ( حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً = kata *asyudd* dikaitkan dengan umur 40 tahun.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## SYAFAQ ( شَفَق )

*Syafaq* adalah bentuk kata benda yang tersusun dari huruf *syîn*, *fâ'*, dan *qâf* ( ش – ف – ق ) yang menunjukkan arti 'lemah lembut'. Dari makna dasar ini berkembang menjadi, antara lain 'belas kasih' karena sifat itu merupakan sifat lemah lembut yang dimiliki oleh seseorang; 'takut', 'waspada', 'khawatir', dan 'hati-hati' karena keadaannya yang lemah, antara yakin/percaya dan tidak; 'bakhil' karena takut hartanya habis.

Mega merah pada petang hari dinamakan *syafaq* karena warnanya lembut, perpaduan antara terang (siang) dan gelap (malam).

Kata *syafaq* ( شفق ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebelas kali dan *syafaq* sendiri disebutkan sekali, yaitu pada QS. Al-Insyiqâq [84]: 16. Pecahan lainnya berbentuk *ism fâ'il jama'* (bentuk pelaku jamak), *musyfiqûn/ musfiqîn* ( مُشْفِقُوْنَ/مُشْفِقِيْنَ = Orang-orang yang sangat khawatir), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 28 dan bentuk kata kerja, *asyfaqa* ( أَشْفَقَ = menghawatirkan) dinyatakan di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 13 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 72.

Kata *syafaq* di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 16 berarti 'mega merah di ufuk barat sesaat setelah matahari terbenam'. Pengertian yang didukung oleh jumhur ulama fiqih ini didasarkan pada hadits Nabi yang menerangkan tentang waktu shalat Maghrib, yaitu ketika muncul *syafaq* (mega merah) hingga hilang dengan datangnya gelap. Di samping itu, ada juga yang berpendapat yang dimaksud dengan *syafaq* adalah warna putih ketika matahari telah terbenam. Pendapat ini merupakan salah satu pendapat dari Abu Hanifah dan Al-Auza'i. Namun, yang paling kuat adalah pendapat pertama karena didukung para sahabat, tabi'in, dan jumhur ulama fiqih. Pakar bahasa Arab juga mendukung pendapat itu dengan mengemukakan syair Arab yang mengatakan, *wa ahmarul-launi ka ahmarisy-syafaqi* ( وَأَحْمَرُ اللَّوْنِ كَأَحْمَرِ الشَّفَقِ = Dan merahnya warna itu sama seperti merahnya *syafaq*).

Kata *syafaq* (mega merah) dalam ayat di atas digunakan sebagai sumpah Allah. Sumpah dengan kata *syafaq* itu diikuti dengan kata *al-lail* ( اللَّيْل = malam) dan *al-qamar* ( القَمَر = bulan) di dalam ayat selanjutnya. Di dalam hal ini, seperti halnya juga di dalam ayat selanjutnya, Allah hendak menunjukkan kepada manusia adanya proses kehidupan yang bertingkat-tingkat bagi dirinya, mulai dari saripati tanah, mani, dan seterusnya hingga kembali lagi kepada Allah.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## SYAHÂDAH ( شهادة )

Dari segi bahasa, kata *syahâdah* berasal dari akar kata *syahida* ( شَهِدَ ) yang pada mulanya berarti 'menghadiri atau menyaksikan sesuatu dengan mata kepala atau mata hati'. Arti tersebut kemudian berkembang, antara lain seperti 'bukti', 'sumpah', 'gugur di medan perang', 'alam nyata', 'pengakuan', dan 'surah keterangan'. Akan tetapi, kesemuanya tidak terlepas dari arti asalnya.

Al-Qur'an menggunakan kata *syahâdah* untuk bermacam-macam arti.

1. "Pemberitahuan (*al-i'lâm*, الإِعْلاَم ) dari Allah," seperti yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 140, *Wa man azhlamu mimman katama syahâdatan 'indahu minallâhi* ( وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ = siapakah yang lebih zhalim dari pada orang yang menyembunyikan *syahâdah* Allah yang ada padanya?). Yang dimaksud dengan *syahâdah* Allah di sini ialah pemberitahuan-Nya di dalam Taurat dan Injil bahwa Ibrahim bersama cucu-cucunya bukanlah penganut Yahudi dan Nasrani, serta Muhammad kelak akan diutus sebagai nabi dan rasul.
2. "Alam nyata sebagai lawan dari alam ghaib", misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 94 dan 105, QS. Ar-Ra'd [13]: 9, QS. Al-Mu'minûn [23]: 92, serta di dalam beberapa ayat lain yang umumnya menyebut dengan ungkapan *'Âlimul-ghaibi wasy-syahâdah* ( عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ = Allah yang Maha Mengetahui yang ghaib dan yang nyata).
3. "Kesaksian/persaksian dengan mata kepala," seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282, yang menerangkan pentingnya persaksian di dalam masalah muamalah, atau pada QS. An-Nûr [24]: 4, mengenai persaksian tuduhan berbuat serong terhadap wanita baik-baik.

Dari sisi lain, akar kata *syahida* ( شَهِدَ ), dengan berbagai bentuknya, digunakan Al-Qur'an untuk pengertian-pengertian sebagai berikut.

1. Pengertian teologis. *Syahâdah* ( شهادة ) secara teologis ialah pengakuan bahwa hanya Allah Tuhan yang wajar dan wajib disembah. Pengertian ini dipahami dari QS. Al-A'râf [7]:

172,

وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ

*(wa asyhadahum 'alâ anfusihim alastu bi rabbikum, qâlû balâ syahidnâ).*

*"dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka, 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul, kami menjadi saksi, Engkau Tuhan kami'.*

2. Pengertian *syar'i. Syahâdah* ( شَهَادَة ) di dalam arti 'kesaksian dengan mata kepala' oleh Al-Qur'an digunakan untuk hal-hal berikut:
   a. Jual beli, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 28.
   b. Penyerahan harta anak yatim setelah ia cerdas, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6.
   c. Tuduhan terhadap istri berbuat zina, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 15 .
   d. Berwasiat, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 106.
   e. Perceraian, seperti di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 2.

Dasar hukum kemestian saksi di dalam berbagai hal ialah QS. Al-Baqarah [2]: 282,

وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ

*(Wastasyhidû syahîdaini min rijâlikum fa'in lam yakûnâ rajulain farajulun wamra'atâni mimman tardhauna minasy-syuhadâ'i an tadhilla ihdâhumâ fatudzakkira ihdâhumal-ukhrâ).*

*"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang lelaki. Jika tidak ada dua orang lelaki maka seorang lelaki bersama dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu sukai supaya bila seorang lupa maka yang seorang lagi mengingatkannya."*

Kata *syuhadâ'* ( شُهَدَاء ) yang biasa diartikan dengan 'menjadi saksi-saksi' adalah jamak dari kata *syahîd* ( شَهِيد ). Kata itu terulang sebanyak 19 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 133, 134, dan 282, QS. Âli 'Imrân [3]: 99 dan 140, serta QS. An-Nisâ' [4]: 69 dan 135. Dari kandungan ayat-ayat tersebut dipahami bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *syuhadâ'* untuk dua pengertian, yaitu:

1. "Saksi-saksi peristiwa", seperti di dalam QS. An-Nûr [24]: 4, 6, dan 13. Saksi ialah orang yang menyampaikan berita sebagaimana yang didengarnya dan dilihat/ketahuinya.
2. "Muslim yang gugur di medan pertempuran membela kebenaran", seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 140, dan QS. An-Nisâ' [4]: 69.

Akan tetapi, arti yang lebih populer di kalangan umat Islam ialah arti Muslim yang wafat di medan peperangan membela agama Allah. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## SYAHÎD, ASY- ( الشَّهِيد )

Kata *syahîd* ( شَهِيد ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *syîn, hâ'*, dan *dâl*, yang makna dasarnya berkisar pada *kehadiran, pengetahuan, informasi*, dan *kesaksian.*

Dalam Al-Qur'an, kata *syahîd*, ditemukan sebanyak 35 kali. Kata tersebut di samping menunjuk kepada sifat Allah, juga para nabi, malaikat pemelihara, umat Nabi Muhammad saw., yang gugur di jalan Allah, yang menyaksikan kebenaran atas makhluk Allah, teladan dan sekutu.

Yang gugur dalam peperangan di jalan Allah dinamai *syahîd* karena para malaikat menghadiri kematiannya, atau karena dia gugur di bumi, sedang bumi juga dinamai *syâhidah* ( شَاهِدَة ), sehingga yang gugur dinamai *syahîd.*

Patron kata *syahîd* dapat berarti objek dan juga berarti subjek, sehingga *syahîd* dapat berarti *yang disaksikan* atau *yang menyaksikan. Syahîd* disaksikan oleh pihak lain, serta dijadikan saksi dalam arti *teladan*, dan pada saat yang sama ia pun menyaksikan kebenaran.

Allah *Syahîd* dalam arti *Dia hadir, tidak ghaib dari segala sesuatu* serta *menyaksikan segala sesuatu, "Dia Maha Menyaksikan segala sesuatu"* (QS. Sabâ' [34]: 47). Atau *disaksikan oleh segala sesuatu* melalui bukti-bukti kehadiran-Nya di alam raya, dan melalui potensi yang dianugerahkan-Nya kepada setiap makhluk.

Imam Al-Ghazali ketika menjelaskan makna sifat ini membandingkannya dengan sifat-sifat-Nya yang lain. Makna sifat ini menurutnya sejalan dengan sifat *'Alîm* ( عليم = Maha Mengetahui), dengan kekhususan tersendiri. Allah Maha Mengetahui yang ghaib dan yang nyata. Yang ghaib adalah yang tersembunyi sedang *syahadâh* adalah antonim yang *ghaib,* yakni *yang nyata.* Maka jika Allah dengan sifat *'Alîm* 'mengetahui yang ghaib dan nyata,' maka dengan sifat *Al-Khabîr* ( الخبير ) Dia mengetahui yang ghaib dan hal-hal yang bersifat batiniah. Sedang *Asy-Syahîd,* adalah pengetahuan-Nya menyangkut hal-hal nyata.

Nabi Muhammad saw. adalah *syahîd* dan umatnya adalah *syuhadâ'* ( شهداء ). Makna kedua kata tersebut dalam ayat ini adalah "teladan", dalam arti umat Islam harus menjadi *syuhadâ'* atau teladan-teladan kebajikan bagi umat lain, dan Nabi Muhammad saw. adalah teladan bagi umatnya. Jika Anda mampu menjadi teladan kebajikan atau mendekati sebagaimana yang diperankan oleh Nabi Muhammad saw., maka ketika itu Anda telah meneladani Allah dalam sifat-Nya sesuai kemampuan Anda sebagai makhluk, dan ketika itu juga Anda telah wajar menyandang sifat *syahîd,* dalam kapasitas Anda sebagai manusia. Demikian *wa Allâh a'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## SYAHR ( شهر )

Kata *syahr* ( شهر ) terdiri dari huruf-huruf *syîn, hâ,* dan *râ.* Akar kata tersebut menurut Ibnu Faris, menunjuk pada makna dasar 'jelas' dan 'bercahaya'. Dari situ terambil kata *syahr* ( شهر ) yang menunjuk makna 'bulan sabit' karena ia tampak bercahaya. Yang lebih populer di kalangan orang Arab, bulan disebut dengan *hilâl* ( هلال ); kemudian, setiap 30 hari dinamai dengan *hilâl* ( هلال ). Dikiaskan pada makna *hilâl* tersebut, maka kata *syahr* ( شهر ) juga dipakai dalam arti 'bulan yang menunjuk pada jangka waktu 30 hari'. Selanjutnya, kata *syuhrah* ( شهرة = kemasyhuran), *masyhûr* ( مشهور = terkenal), dan bentuk-bentuk derivasinya juga terambil dari akar kata tersebut. Dinamai demikian karena *masyhûr* itu berarti 'jelas dan terkenal bagi kebanyakan orang'.

Dalam Al-Qur'an, kata *syahr* dan segala bentuk derivasinya terulang sebanyak 21 kali dengan konteks pembicaraan antara lain:

1. Berkaitan dengan bulan Ramadhan. Pada bulan ini Al-Qur'an diturunkan dan diwajibkan berpuasa pada bulan ini (QS. Al-Baqarah [2]: 185). Kewajiban berpuasa pada bulan ini dinyatakan dengan, *fa man syahida minkumusy syahra fal-yashumhu* ( فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ = *Barangsiapa di antara kamu hadir [di negeri tempat tinggalnya] di bulan itu maka hendaklah ia berpuasa di bulan itu*). Ada yang mengartikan kata *syahr* dalam ungkapan tersebut dengan bulan dalam arti jangka waktu (30/29 hari), sebagaimana arti yang disebutkan; dan makna inilah yang lebih populer dalam kitab-kitab tafsir klasik. Ada juga yang mengartikannya dengan bulan dalam arti benda (*hilâl*) dan kata *syahida* diartikan secara majazi dengan "melihat" sehingga ungkapan itu diartikan dengan, *"Barangsiapa di antara kalian yang melihat bulan maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu."* Ini dijadikan rujukan oleh orang yang menjadikan *ru'yah* (bukan hisab) sebagai dasar untuk menetapkan masuknya bulan Ramadhan.
2. Berkaitan dengan bulan-bulan haram. Allah menciptakan 12 bulan, empat di antaranya adalah bulan haram (QS. At-Taubah [9]: 36). Keempat bulan haram itu adalah Muharam, Rajab, Zulqaidah, dan Zulhijah. Melakukan perang pada bulan-bulan haram adalah dosa besar (QS. Al-Baqarah [2]: 217). Namun, sekiranya orang kafir menyerang umat Islam pada bulan-bulan tersebut, maka orang Islam juga diperkenankan menyerang mereka (QS. Al-Baqarah [2]: 194).
3. Berkaitan dengan pelaksanaan haji yang tertentu waktunya yaitu hanya dapat dilakukan pada bulan-bulan tertentu (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Pelaksanaan ibadah haji hanya dapat dilakukan pada bulan Syawal, Zulqaidah, dan Zulhijah.
4. Berkaitan dengan orang yang meng-*îlâ'*

istrinya, ia diberi tempo empat bulan untuk memilih apakah ia kembali menyetubuhi istrinya lagi dengan membayar kafarat sumpah atau menceraikannya (QS. Al-Baqarah [2]: 226). Meng-*îlâ'* artinya bersumpah untuk tidak menggauli istri. Dengan sumpah ini seorang wanita menderita karena tidak disetubuhi dan tidak pula diceraikan. Masa empat bulan itu juga yang dijadikan Umar sebagai batas maksimum dalam pengiriman sebuah pasukan lalu digantikan oleh pasukan lain. Berdasarkan sebuah riwayat bahwa Umar bin Khaththab ra. suatu ketika (pada masa ia memerintah) berkeliling kampung pada malam hari untuk melihat situasi umat. Dalam perjalanannya itu ia mendengar seorang wanita yang membacakan puisi kerinduan terhadap suaminya dan mengatakan bahwa seandainya bukan karena malu dan takut kepada Allah maka pasti ia akan melampiaskan kerinduannya itu dengan cara yang tidak baik. Keesokan harinya, Umar pun memanggil wanita itu dan menanyainya, "Kemana suamimu?" Ia menjawab, "Tuan telah mengutusnya ke Irak". Umar bertanya lagi, "Sudah berapa lama kamu ditinggalkan?" Ia menjawab, "Sudah dua bulan". Setelah itu, Umar memanggil beberapa wanita dan bertanya tentang lamanya mereka bisa bersabar ditinggalkan suami. Mereka menjawab bahwa mereka mampu bersabar selama dua bulan, setelah tiga bulan maka kesabarannya sudah mulai berkurang, dan setelah empat bulan maka kesabarannya sudah habis. Dengan peristiwa itu, Umar pun mengambil kebijaksanaan di atas.

5. Berkaitan seruan untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya dan mengingatkan jerih payah ibu yang mengandung dan menyapih anaknya selama 30 bulan (QS. Al-Ahzâb [33]: 15). Ayat ini dijadikan dasar mengenai lamanya waktu minimal masa hamil dan masa menyusui. Ibnu Abbas menjelaskan bahwa jika perempuan mengandung selama 9 bulan, maka ia harus menyusui selama 21 bulan; dan jika ia mengandung 6 bulan, maka ia menyusui selama 24 bulan atau 2 tahun penuh. Dalam sebuah riwayat, Usman ra. pernah bermaksud meng-*hadd* (menghukum) seorang wanita karena mengandung hanya 6 bulan, tetapi Ali ra. mengingatkan firman Allah yang menegaskan bahwa sang ibu mengandung dan menyapih anaknya selama 30 bulan dan ayat yang menyatakan bahwa para ibu (hendaknya) menyusui anak-anaknya selama 2 tahun penuh (QS. Al-Baqarah [2]: 233). Itu artinya, berdasarkan kedua ayat tersebut, masa kehamilan bisa berlangsung selama 6 bulan, yakni 30 bulan dikurangi masa menyusui dua tahun (24 bulan). Berdasarkan penjelasan Ali tersebut, Usman kemudian membatalkan niatnya itu.
6. Berkaitan dengan salah satu mukjizat Nabi Sulaiman, yaitu angin dapat tunduk kepadanya sebagai kendaraan sehingga perjalanannya di waktu pagi sama dengan perjalanan sebulan. Demikian juga, perjalanannya di waktu sore sama dengan sebulan (QS. Sabâ' [34]: 12). Al-Hasan menyebutkan bahwa suatu ketika Sulaiman lalai melakukan shalat Ashar lantaran asyik mengurus kuda tunggangannya sehingga Sulaiman menyembelih binatang kesayangannya tersebut; maka, Allah mengganti kendaraan tersebut dengan yang lebih baik, yaitu angin yang tunduk kepadanya untuk dijadikan kendaraan.
7. Berkaitan dengan *kaffârat* (denda) bagi suami yang men-*zhihar* istrinya, yakni menyamakan istrinya dengan ibunya sehingga ia tidak mau mencampurinya dengan mengatakan *anti 'alayya kazhahri ummî* ( أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي = kamu bagi saya sama seperti punggung [posisi] ibuku). Orang yang demikian, sebelum mencampuri istrinya, diharuskan memerdekakan seorang budak beriman. Jika tidak mampu maka ia harus berpuasa 2 bulan berturut-turut, dan jika berpuasa pun tidak mampu maka ia harus memberi makan 60 orang miskin.

8. Berkaitan dengan *kaffârah* orang yang membunuh secara tidak sengaja, yaitu ia harus memerdekakan budak. Kalau ia tidak memperoleh budak maka ia harus berpuasa 2 bulan berturut-turut (QS. An-Nisâ' [4]: 92).

❖ *Muljono Damopoli* ❖

## SYAHWAH ( شَهْوَة )

Kata *syahwah* ( شَهْوَة ) bersama kata derivasinya disebut 13 kali dalam Al-Qur'an, dalam bentuk kata benda (*ism*) 5 kali, dan selebihnya dalam bentuk kata kerja (*fi'l*).

Dalam pengertian bahasa, *syahwah* berarti 'kesenangan'. Dalam bentuk kata kerja, kata itu berarti 'mencintai' atau 'menyenangi sesuatu'.

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *syahwah* (syahwat) pada dasarnya berarti nafsu terhadap sesuatu yang diingini. Ia membagi syahwat menjadi dua macam, yaitu (1) *syahwah shâdiqah* ( شَهْوَة صَادِقَة = syahwat yang benar), berupa keinginan yang jika tidak dipenuhi, dapat merusak badan, seperti nafsu makan ketika lapar; dan (2) *syahwah kâdzibah* ( شَهْوَة كَاذِبَة = syahwat yang tidak benar) yang jika tidak terpenuhi, tidak berakibat apa-apa bagi badan.

Pada umumnya, penggunaan kata syahwat dalam Al-Qur'an menunjuk pada arti 'menyenangi' atau 'menginginkan', seperti gambaran mengenai penghuni surga yang tidak mendengar sedikit pun suara api neraka dan mereka kekal dalam menikmati segala yang diinginkan (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 102, QS. Fushshilat [41]: 31, QS. Ath-Thûr [52]: 22, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 21, dan QS. Al-Mursalât [77]: 42). Sebaliknya, penghuni neraka, keinginan mereka tidak terpenuhi, sebagai balasan mereka ketika di dunia telah mengumbar keinginan mereka (QS. An-Nahl [16]: 57, QS. Sabâ' [34]: 54).

Dalam bentuk jamak, *syahawât* ( شَهَوَات ) digunakan untuk menunjuk hal-hal yang disenangi dan diinginkan oleh manusia, seperti wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda, binatang ternak, dan segala macam kekayaan dunia lainnya (QS. Âli 'Imrân [3]: 14). *Asy-Syahawât* ( الشَّهَوَات ) juga berarti 'keinginan-keinginan yang ada dalam diri manusia' (QS. An-Nisâ' [4]: 27 dan QS. Maryam [19]: 59).

Kata *syahwah* digunakan juga untuk menggambarkan manusia yang secara naluriah menyenangi kehidupan dunia (QS. Âli 'Imrân [3]: 14). Kesenangan tersebut dapat membawa manfaat apabila manusia mampu mempergunakannya untuk meraih kehidupan akhirat. Sebaliknya, manusia akan menemui kegagalan dalam hidupnya apabila ia hanya memperturutkan hawa nafsunya (QS. Maryam [19]: 59).

Kata *syahwah* digunakan dengan arti 'nafsu syahwat' atau 'birahi', seperti kaum Nabi Luth yang mendatangi atau melampiaskan nafsu birahinya kepada laki-laki, bukan kepada wanita (QS. Al-A'râf [7]: 81, QS. An-Naml [27]: 55). Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa kata syahwat dalam kedua surah tersebut adalah peringatan kepada kaum Nabi Luth. Perilaku mereka yang homoseks adalah tindakan yang melanggar fitrah karena manusia diciptakan berpasang-pasangan. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## SYAIKH ( شَيْخ )

Kata *syaikh* ( شَيْخ ) artinya 'tua' atau 'usia lanjut'. Kata ini terulang 3 kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Qashash [28]: 23, QS. Yûsuf [12]: 78, dan sekali di dalam bentuk *syuyûkhan* ( شُيُوخًا ), dalam QS. Ghâfir [40]: 67.

Secara etimologis, kata *syaikh* berasal dari *syâkha* ( شَاخَ ), yang berarti 'menjadi tua'. Dalam kamus-kamus bahasa Arab dan literatur keagamaan, kata *syaikh* kadang-kadang dipakai dalam pengertian biologis dan terkadang dalam pengertian sosial. Dalam arti biologis, menurut Muhammad Farid Wajdi, kata ini merujuk kepada 'usia tua' sebagai lawan dari 'usia muda'. Tentang 'tua', ada yang mengatakan dari umur 51 tahun ke atas. Ibnu Manzhur, seorang pakar bahasa Arab, dalam *Lisânul-'Arab,* menentukan arti *syaikh* dengan 'usia 50 tahun ke atas'. Muhammad Asy-Syaukani menetapkannya dengan 'usia 40 tahun ke atas', sedangkan Ibnu Faris, dalam karyanya, *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah,*

tidak mengukurnya dengan usia tertentu, tetapi disesuaikan dengan *'urf* (kebiasaan) setempat; batasan usia tua di tempat lain, bisa berbeda.

*Syaikh* ( شَيْخ ) dalam pengertian sosiologis menggambarkan kedudukan seseorang di tengah-tengah masyarakat. Pengertian 'tua' di sini tidak bergantung pada batas umur, tetapi kepada 'keterampilan, karisma, ketinggian ilmu pengetahuan dan sebagainya'.

*Syaikh* ( شَيْخ ) adalah nama kepala suku atau keluarga. Pada masa sebelum Islam, *sayyid* ( سَيِّد ) atau kepala suku, sering kali diberi julukan *syaikh* ( شَيْخ, yaitu usia yang penuh kematangan dan kekuatan mental. Kata *syaikh* dipakai untuk makna 'kepala suku' yang memiliki masa kepemimpinan yang panjang. Pengaruh moral mereka terhadap kaum Badui sangat kuat.

Pada masa Islam, istilah *syaikh* ( شَيْخ ) sering kali diberikan kepada orang-orang yang memegang kekuasaan. Ibnu Bathuthah, misalnya, menyebut seorang penguasa suatu kota dengan gelar ini. Berbeda dengan Ibnu Bathuthah, Al-Abyari mengatakan bahwa gelar *syaikh* ( شَيْخ ) diberikan kepada orang-orang yang luas ilmunya. Orang-orang yang memiliki kedudukan tinggi dalam bidang keagamaan dan orang-orang yang dihargai karena jabatannya atau karena budi pekertinya sering digelari *syaikh* ( شَيْخ ). Oleh karena itu, ada istilah *Syaikhul-Islâm* ( شَيْخُ الْاِسْلَام ), *Syaikhud-Dîn* ( شَيْخُ الدِّيْن ), *Syaikhul-Madînah* ( شَيْخُ الْمَدِيْنَة ), dan *Syaikhul-Balad* ( شَيْخُ الْبَلَد ). Imam Al-Bukhari dan Imam Muslim disebut dengan gelar *Syaikhân* ( شَيْخَان = dua syekh). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *syaikh* ( شَيْخ ) adalah orang tua tetapi matang, terdidik, dan tidak pikun sehingga menjadi gelar nabi-nabi dan ahli agama yang dihormati ilmunya, seperti *syaikh Al-Azhar* ( شَيْخُ الْاَزْهَر ).

Walaupun kata itu memunyai dua sisi pengertian—sosiologis dan biologis—Al-Qur'an agaknya hanya menggunakannya dalam pengertian biologis.

Misalnya QS. Hûd [11]: 72, menyebut kata *syaikh* dalam konteks keheranan istri Nabi Ibrahim mendengar berita gembira yang disampaikan Malaikat kepadanya, bahwa ia akan melahirkan anak. Ia heran karena usianya sudah lanjut dan suaminya juga lanjut usia.

QS. Yûsuf [12]: 78, mengangkat kisah Yusuf yang menahan Benyamin, adik kandungnya sendiri. Saudara-saudaranya meminta agar Benyamin dilepaskan karena dikhawatirkan diketahui oleh Ya'qub yang sudah lanjut usia sehingga berdampak pada kondisi fisiknya yang memburuk.

QS. Al-Qashash [28]: 23 menggambarkan nasib dua orang gadis yang ayahnya sudah lanjut usia sehingga tidak mampu lagi memberi minum ternaknya. Kedua gadis ini terpaksa dibantu Musa mengambilkan air minum ternak mereka.

Pada QS. Ghâfir [40]: 67, Allah menjelaskan penciptaan manusia dari tanah, kemudian dari setetes air mani, sesudah itu dari segumpal darah, yang kemudian dilahirkan dan menjadi seorang anak *thiflan* ( طِفْلًا ). Setelah itu, tumbuh menjadi manusia dewasa sampai mencapai usia tua *syuyûkhan* ( شُيُوْخًا ). Kata *syuyûkhan* ( شُيُوْخًا ) dalam ayat ini mengandung arti yang sama dengan ayat-ayat di atas. Bedanya, kata *syuyûkhan* ( شُيُوْخًا ) merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *syaikh* ( شَيْخ ). Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya, *Al-Kasysyâf* menjelaskan bahwa ada yang membaca kata *syuyûkhan* ( شُيُوْخًا ) dengan kasrah pada huruf *syin* ( ش ) *syîkhan* ( شِيْخًا ) menunjukkan arti tunggal, untuk menyesuaikan dengan kata *thiflan* ( طِفْلًا ) yang berbentuk tunggal. Artinya menjadi *kullu wâhidin minkum* ( كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ = setiap orang di antara kamu sekalian) karena tujuannya untuk menjelaskan jenis.

❖ *A. Rahman Ritonga dan Hanun Asrohah* ❖

## SYAKK ( شَكّ )

*Syakk* ( شَكّ ) atau *syakaka* ( شَكَكَ ) berasal dari akar kata *syakka – yasyukku – syakkan* ( شَكَّ – يَشُكُّ – شَكًّا ), jamaknya, *syukûk* ( شُكُوْك ) yang berarti 'ragu', 'bimbang', dan 'syak', lawan dari yakin.

*Syakk* dari segi bahasa memunyai banyak makna antara lain: 'curiga' seperti *syakka fir-rajuli* ( شَكَّ فِي الرَّجُلِ = curiga kepada laki-laki), dan *syakk*

juga dapat berarti 'menusuk' atau 'menikam' kalau ia beriringan dengan kata *ar-ramhu* ( الرُّمْحُ = lembing) dan *as-sahmu* ( السَّهْمُ = panah), kadangkala *syakk* dapat berarti 'lengkap', seperti *syakkus-silâh* ( شَكُّ السِّلاَحِ = senjata lengkap). Selain itu, *syakk* bisa berarti 'jalan' atau 'cara', 'sesuatu yang berkaitan dengan akhlak', 'kelompok atau golongan', 'jarak perjalanan', 'keras', 'baju besi', 'berhubungan', dan 'melekat atau menempel'.

*Syakaka* ( شَكَكَ ), jamaknya, *syukûk* ( شُكُوْك ) yang artinya berlawanan dengan yakin, dapat dilihat pada hadits Nabi yang menyatakan "Saya lebih pantas ragu dibandingkan dengan Nabi Ibrahim". Hadits tersebut diucapkan Nabi ketika QS. Al-Baqarah [2]: 260 diturunkan. Ayat tersebut berbunyi,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن

*(Wa'idz qâla ibrâhîmu rabbi 'arinî kaifa tuhyîl-mautâ qâla 'awalam tu'min).*
*Dan [ingatlah] ketika Ibrahim berkata: "Ya tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati". Allah berfirman: "Apakah kamu belum percaya?"....)*

Ketika ayat ini dibacakan, suatu kaum mengatakan bahwa Nabi Ibrahim as. ragu, sedangkan Nabi Muhammad saw. tidak, maka Nabi menjawab sebagai rasa tawadhu' dan menghormati Nabi Ibrahim. "Saya lebih pantas ragu daripada dia."

Kata *syakk* dengan segala bentuknya terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 15 kali, yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 157, QS. Yûnus [10]: 94 dan 104, QS. Hûd [11]: 62 dan 110, QS. Ibrâhîm [14]: 9, QS. An-Naml [27]: 66, QS. Sabâ' [34]: 21 dan 54, QS. Shâd [38]: 8, QS. Al-Mu'minûn [40]: 34, QS. Fushshilat [41]: 45, QS. Asy-Syu'arâ' [42]: 14, serta QS. Ad-Dukhân [44]: 9.

Meskipun secara etimologis kata *syakk* memunyai banyak arti, namun dalam Al-Qur'an hanya ditemukan satu arti saja yaitu 'ragu'. Makna tersebut dapat dilihat pada QS. An-Naml [27]: 66,

بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ

*(Bal ad-dâraka 'ilmuhum fil-akhirati bal hum fi syakkin minhâ bal hum minhâ 'amûn)*
*"Sebenarnya pengetahuan mereka tentang akhirat tidak mendalam, bahkan mereka ragu dengan akhirat itu, lebih-lebih lagi mereka buta daripadanya."*

Dalam ayat ini Allah menjelaskan keraguan orang kafir tentang akhirat. Makna ragu ini juga terdapat dalam QS. Ad-Dukhân [44]:9. Dalam ayat tersebut dijelaskan keraguan orang-orang musyrik tentang keesaan Allah. Pengakuan mereka bahwa Allah menciptakan langit dan bumi hanyalah berdasarkan atau ikut-ikutan kepada pendapat nenek moyang mereka tanpa pengetahuan mereka sendiri. QS. Hûd [11]: 110, menceritakan keraguan orang-orang kafir Mekah tentang Al-Qur'an, sedangkan QS. An-Nisâ' [4]: 157, menceritakan orang-orang yang berselisih paham tentang pembunuhan Nabi Isa as., mereka ragu apakah yang dibunuh Nabi Isa atau bukan.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa kata *syakk* dalam Al-Qur'an pada umumnya memunyai makna keraguan, keraguan tentang keesaan Allah, keraguan tentang Al-Qur'an, keraguan tentang hari kebangkitan. Demikian pula, keraguan yang terjadi akibat perselisihan di antara kaum pembunuh dan penyalib Nabi Isa as. ❖ *Nurnaningsih* ❖

## SYAKÛR, ASY- ( الشَّكُور )

Kata *syakûr* ( شَكُور ) terambil dari kata *syakara* ( شَكَرَ ) yang maknanya berkisar antara lain pada *pujian atas kebaikan*, serta *penuhnya sesuatu*. Dalam Al-Qur'an kata *syukûr* biasa dihadapkan dengan kata *kufûr*, seperti firman-Nya:

لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ

*(Lain syakartum la'azîdannakum wa la'in kafartum inna 'adzâbi lasyadîd)*
*"Kalau kamu bersyukur pasti akan Ku tambah untukmu (nikmat-Ku) dan kalau kufur, sesungguhnya siksa-Ku amat pedih."* (QS. Ibrâhîm [14]: 7).

Ini karena *syukûr* juga diartikan sebagai *menampakkan sesuatu ke permukaan*, sedang *kufûr* adalah *menutupinya*. Menampakkan nikmat Tuhan

antara lain dengan bentuk memberi sebagian dari nikmat itu kepada pihak lain, sedang menutupinya adalah dengan bersifat kikir.

Kata ini ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak sepuluh kali, tiga di antaranya merupakan sifat Allah dan sisanya menjadi sifat manusia.

Ahli bahasa Arab juga mengungkapkan bahwa tumbuhan yang tumbuh walau dengan sedikit air, atau binatang yang gemuk dengan sedikit rumput, keduanya dinamai *Syakûr.* Dari sini, kemudian mereka berkata bahwa Allah yang bersifat *Syakûr* berarti antara lain: *"Dia yang mengembangkan walau sedikit dari amalan hamba-Nya dan melipatgandakan ganjarannya."*

Pelipatgandaan itu dapat mencapai tujuh ratus kali, bahkan lebih dan tanpa batas sebagaimana firman-Nya:

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ

*"Perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya pada jalan Allah adalah seumpama sebuah biji yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada setiap tangkai itu berisi seratus biji. Allah melipatgandakan bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan Allah Mahaluas karunia-Nya lagi Maha Mengetahui"* (QS. Al-Baqarah [2]: 261).

Imam Al-Ghazali mengartikan *Syakûr* sebagai: "Dia yang memberi balasan banyak terhadap pelaku kebaikan/ketaatan yang sedikit. Dia menganugerahkan kenikmatan yang tidak terbatas waktunya untuk amalan-amalan yang terhitung dengan hari-hari tertentu yang terbatas." Siapa yang membalas kebajikan dengan berlipat ganda maka dia dinamai mensyukuri kebajikan itu, dan siapa yang memuji yang berbuat baik, dia pun dapat disebut mensyukurinya. Jika Anda melihat makna syukur dari pelipatgandaan balasan, maka yang paling wajar dinamai *Syakûr* hanya Allah, karena pelipatgandaan ganjaran-Nya tidak terbatas sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 261.

Syukur juga berarti *puji,* dan bila Anda melihat makna syukur dari segi pujian, maka kiranya dapat disadari bahwa pujian terhadap yang terpuji baru menjadi wajar bila yang terpuji melakukan sesuatu yang baik secara sadar dan tidak terpaksa.

Setiap pekerjaan atau setiap yang baik yang lahir di alam raya ini adalah atas izin dan perkenan Tuhan. Apa yang baik dari Anda dan orang lain pada hakikatnya adalah dari Allah semata. Jika demikian, pujian apa pun yang Anda sampaikan kepada pihak lain, akhirnya kembali kepada Allah jua. Itu sebabnya kita diajarkan oleh-Nya untuk mengucapkan *al-Ḫamdulillâh,* dalam arti *segala–sekali lagi–segala puji bagi/milik Allah.* Memang, Allah juga memuji nabi-nabi-Nya, memuji hamba-hamba-Nya yang taat, *"Inna Allâha Syâkirun 'Alîm* (sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri [hambanya yang berbuat kebaikan] lagi Maha Mengetahui) (QS. Al-Baqarah [2]: 158). Namun pujian-Nya kepada siapa pun ketika itu, pada hakikatnya adalah pujian yang kembali kepada diri-Nya juga. Bahkan setiap pekerjaan, atau setiap kebaikan yang lahir di alam raya ini adalah atas izin dan perkenan Allah jua.

Kata *syakûr* adalah bentuk superlatif. Allah *Syakûr.* Ada juga hamba-hamba-Nya yang *syakûr,* walau tidak banyak: ( وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ = *"Hanya sedikit dari hamba-hamba-Ku yang syakûr"* (QS. Saba' [34]: 13). Tentu saja berbeda makna dan kapasitas *syakûr* manusia dengan sifat yang disandang Allah. Manusia yang bersyukur kepada makhluk/manusia lain, adalah dia yang memuji kebaikan serta membalasnya dengan sesuatu yang lebih baik atau lebih banyak dari apa yang telah dilakukan oleh yang disyukurinya itu. Syukur yang demikian dapat juga merupakan bagian dari syukur kepada Allah. Karena: *"Tidak bersyukur kepada Allah siapa yang tidak bersyukur kepada manusia"* (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi). Hadits ini berarti bahwa siapa yang tidak pandai bersyukur atas kebaikan manusia, maka dia pun tidak pandai mensyukuri Allah. Ini juga berarti Allah tidak akan menerima syukur

seseorang kepada-Nya, sebelum dia mensyukuri kebaikan orang lain, karena kebaikan orang lain yang diterimanya itu, bersumber dari Allah juga. Itu pula sebabnya sehingga Allah merangkaikan perintah bersyukur kepada-Nya dengan perintah bersyukur kepada kedua orang tua: *anisykur lî wa liwâlidaika* ( أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ = *"Dan bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua ibu bapakmu"* (QS. Luqmân [31]: 14).

Syukur kepada Allah dimulai dengan menyadari dari lubuk hatinya yang terdalam, betapa besar nikmat dan anugerah-Nya disertai dengan ketundukan dan kekaguman yang melahirkan rasa cinta kepada-Nya dan dorongan untuk bersyukur dengan lidah dan perbuatan.

Manusia tidak dapat melakukan syukur dengan sempurna. Betapa tidak demikian, pujian-Nya kepada Allah—betapapun dia usahakan—tidak pernah sesuai dengan limpahan karunia-Nya: *"Subhânaka lâ nuhshi tsanâ'an 'alaika Anta kamâ astnaita 'alâ nafsika"* ( سُبْحَانَكَ لاَ نُحْصِي ثَنَاءً عَلَيكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ = Mahasuci Engkau ya Allah, Kami tidak mampu memuji-Mu, pujian terhadap-Mu adalah sebagaimana pujian-Mu terhadap diri-Mu]). Itu ucapan yang diajarkan Nabi Muhammad saw. kepada kita.

Perhatikan bagaimana redaksi yang diajarkan itu didahului oleh ucapan *subhânaka* (Mahasuci Engkau), bahkan dalam Al-Qur'an sekian banyak ayat yang menggunakan kata penyucian, ( وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ = *"Bertasbih gunung sambil memuji-Nya dan malaikat pun demikian karena takutnya (mereka)* (QS. Ar-Ra'd [13]: 13). Kita pun dalam rukuk dan sujud merangkaikan *subhâna* dengan pujian kita, *Subhâna Rabbiyal 'Azhîmi wa bihamdihi* ( سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ وَبِحَمْدِهِ ), dan *Subhâna Rabbiyal a'lâ wa bihamdihi* ( سُبْحَانَ رَبِّيَ الأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ ). Demikian *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## SYAMS ( شَمْس )

Kata *syams* dalam Al-Qur'an disebut 32 kali, semuanya dalam bentuk mufrad. Ada beberapa pengertian *syams* yang dikemukakan oleh para ahli. Ibnu Faris, seorang ahli ilmu bahasa, mengartikan *syams* sebagai *qillatustiqrâr* ( قِلَّة اسْتِقْرَار = kurang mapan). Ini karena matahari tidak tetap dan selalu bergerak. Jamaluddin bin Mahran mengartikan *syams* sebagai *'ainush-shubh* ( عَيْن الصُّبْح = mata pagi). *Syams* adalah sebuah mata di langit yang berjalan pada garis edarnya dan cahayanya memancar ke bumi. Akan tetapi, kadang-kadang *syams* diartikan secara majazi sesuai dengan konteks pembicaraan. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *syams* dengan 'pemotongan tipis'. Pada waktu pemotongan itu timbul cahaya.

Bila dilihat dari perspektif Al-Qur'an, terlihat ada beberapa pesan yang disampaikan. Ayat yang mengatakan bahwa Allah menundukkan matahari dapat dipahami dalam arti Dia memperlihatkan kekuasaan-Nya, bahwa Dialah yang menciptakan dan mengatur segala sesuatu. Bulan dan benda-benda langit lainnya itu merupakan salah satu yang diatur oleh Allah. Semuanya berjalan pada garis edarnya (QS. Ar-Ra'd [13]: 2).

Di sisi lain, Allah memperlihatkan nikmat-Nya melalui matahari. Matahari adalah sumber cahaya. Tanpa matahari bumi ini akan gelap terus-menerus. Pentingnya keberadaan matahari diketahui ketika Tuhan menyebutkan berbagai kepentingan manusia, seperti air hujan yang turun memerlukan cahaya matahari. Cahaya matahari yang terbit di pagi hari membuat manusia dapat mencari kehidupan. Bila matahari telah terbenam, manusia dapat beristirahat (QS. Ibrâhîm [14]: 33).

Menurut Hanafi Ahmad dalam bukunya *At-Tafsîr Al-'Ilmî lil-Âyâtil-Kauniyyah fil-Qur'ân*, keberadaan matahari memberi manfaat kepada semua makhluk bila posisinya berada pada jarak 93 juta mil dari bumi. Perubahan dari posisi itu mengakibatkan terjadinya bencana. Bila jaraknya lebih dekat dari ukuran tersebut, bumi akan terbakar oleh cahaya matahari. Bila jaraknya lebih jauh dari yang sekarang bumi akan ditimbuni salju. Pada dua posisi ini bumi menjadi tidak dapat didiami oleh makhluk.

Selain itu, *syams* ( شَمْس ) juga menjadi jalan

bagi Ibrahim untuk mengetahui Tuhan yang sebenarnya. Penelitiannya diawali dengan memerhatikan bintang, bulan dan matahari. Karena perubahan yang terjadi pada tiga benda langit tersebut, Ibrahim akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa semua itu bukan Tuhan (QS. Al-An'âm [6]: 78 dan 79). Setelah Ibrahim mengetahui bahwa Tuhan adalah pencipta segala sesuatu, matahari dijadikan-Nya sebagai bukti keberadaan dan kekuasaan-Nya. Orang kafir mendebat Ibrahim tentang Allah yang kuasa menghidupkan orang mati. Orang-orang itu mengatakan bahwa mereka bisa menghidupkan dan mematikan. Oleh sebab itu, Ibrahim menjelaskan bahwa Tuhan mengatur perjalanan matahari dari timur ke barat, lalu Ibrahim menyuruh mereka membalikkan perjalanan matahari dari barat ke timur (QS. Al-Baqarah [2]: 258).

Di sisi lain, matahari juga berfungsi sebagai pengukur waktu atau perjalanan masa. Perjalanan masa terkait dengan matahari karena dengan peredaran matahari itulah terjadinya malam dan siang (QS. Al-An'âm [6]: 96 dan QS. Yûnus [10]: 5). Perjalanan matahari juga menentukan waktu shalat. Salah satu perintah shalat ialah pada waktu matahari telah miring ke barat sampai ke penghujung malam dan waktu shubuh (QS. Al-Isrâ' [17]: 78 dan 79). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa seluruh waktu yang ada ini dapat dipergunakan untuk ibadah, tetapi ada masa-masa tertentu yang lebih baik untuk beribadah, yaitu di penghujung malam (QS. Al-Isrâ' [17]: 78). Di samping ibadah shalat, Tuhan juga menyuruh supaya Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya atau umatnya bertasbih sebelum terbit dan terbenamnya matahari serta bersabar. Maksudnya agar mengingat Tuhan setiap saat (QS. Thâhâ [20]: 30).

Perjalanan waktu itu kemudian diukur dan dipelajari sedemikian rupa sehingga timbullah perhitungan masa dari waktu yang pendek sampai pada waktu yang panjang.

Berbeda dengan uraian di atas, *syams* ada juga yang diartikan sebagai Tuhan karena ada orang yang menyembah matahari. Hal itu terjadi pada masa Nabi Sulaiman yang terungkap melalui percakapannya dengan burung hud-hud. Peristiwa ini terjadi di sebuah kerajaan yang bernama Saba' dengan yang diperintah oleh seorang ratu. Mereka menyembah matahari disebabkan setan telah menyesatkan sehingga negeri itu tertutup dari petunjuk Allah (QS. An-Naml [27]: 24). Menurut Al-Qur'an matahari, bulan dan benda-benda lainnya yang berjalan pada garis edarnya adalah kekuasaan Allah dan semua itu tidak boleh disembah. Yang patut disembah adalah Allah, pencipta semua benda itu (QS. Fushshilat [41]: 37).

Selain itu, matahari juga dijadikan tanda kedahsyatan peristiwa Hari Kiamat. Di sini Tuhan memperlihatkan bagaimana keadaan alam ini kalau matahari digulung, bintang-bintang berjatuhan, dan gunung-gunung dihancurkan (QS. At-Takwîr [81]: 1), atau matahari dikumpulkan (QS. Al-Qiyâmah [75]: 9).

❖ *Afraniati Affan* ❖

## SYÂNI' ( شَانِئ )

Kata *syâni'* ( شَانِئ ) dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu dalam QS. Al-Kautsar [108]: 3. Kata lain yang seasal dengan *syâni'* ( شَانِئ ) disebut 3 kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 8.

Kata *syâni'* ( شَانِئ ) terdiri atas huruf *syîn, nûn* dan *hamzah* ( ش ن ء ), berasal dari kata kerja *syana'a – yasyna'u – syana'ân, syan'ân* ( شَنَأَ – يَشْنَأُ – شَنَآنًا – شَنْآنًا ).

Kata *syana'a* ( شَنَأَ ) berarti 'membenci sesuatu karena permusuhan yang terjadi sebelumnya'. Rasa benci yang telah melekat pada hati seseorang terhadap orang lain, memicunya untuk mengemukakan kejelekan dan kekurangan lawannya. Oleh karena itu, kata *syâni'* ( شَانِئ ) bermakna 'ingin melumuri dan mengemukakan kelemahan lawan secara subjektif'. Ungkapan *ar-rajul al-masyna'* ( الرَّجُل المَشْنَأ ) berarti 'seorang laki-laki yang dibenci oleh semua orang'.

Allah melarang seseorang berlaku tidak

adil, tidak *fair* karena adanya permusuhan yang terjadi sebelumnya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 8). Di sisi lain, Allah memerintahkan agar faktor permusuhan yang telah terjadi tidak membuat seseorang bersikap aniaya terhadap yang dibenci (QS. Al-Mâ'idah [5]: 2). Dalam QS. Al-Kautsar [108]: 3 dikemukakan bahwa orang yang membenci Nabi Muhammad, menganggapnya bodoh, serta menjelekkan keturunan adalah disebabkan oleh kematian putranya sehingga beliau tidak akan memperoleh kebajikan. Mereka yang beranggapan demikian, karena kebencian mereka, adalah orang-orang yang terputus (asing) dari segala macam kebajikan.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

## SYARÂB ( شَرَاب )

Terdapat 38 ayat Al-Qur'an yang menyebut dan berkaitan dengan kata *syarâb*.

Kata *syarâb* berasal dari kata kerja *syariba – yasyrabu* ( شَرِبَ – يَشْرَبُ ), yang secara bahasa berarti 'minuman'. Kata ini juga dipakai dalam arti 'minuman yang memabukkan'. Secara terminologis, kata *syarâb* berarti 'sesuatu yang diminum', baik berupa air biasa maupun air yang sudah melalui proses pengolahan, yang sudah berubah warna dan rasanya.

Dalam Al-Qur'an, kata *syarâb* digunakan dengan makna yang sama, baik dalam konteks dunia maupun akhirat. Dalam kedua konteks ini dipahami bahwa pada dasarnya maksud *syarâb* atau minuman adalah makna *lafzhî* (makanan sebenarnya), yakni benar-benar minuman. Akan tetapi, di antara ayat-ayat di atas ada ayat yang memberikan arti lain, seperti kata *usyribû* ( أُشْرِبُوْا ) pada QS. Al-Baqarah [2]: 93, bukan berarti 'diminumkan, tetapi 'diresapkan' (ke dalam hati mereka).

Secara fisik, air merupakan salah satu kebutuhan vital bagi manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan (QS. An-Nahl [16]: 10). Bagi manusia Allah swt. secara tegas memerintahkan makan dan minum dari potensi alam yang dianugerahkan-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 60). Tentang sumber minuman dari susu, yang juga dipersiapkan untuk manusia, disebutkan-Nya, air ini tersimpan dalam perut binatang, yang letaknya di antara darah dan kotoran (QS. An-Nahl [16]: 66). Madu dengan berbagai jenisnya, adalah minuman yang mengandung *syifâ'* ( شِفَاء = obat) bagi kesembuhan manusia (QS. An-Nahl [16]: 69). Minuman jenis ini sangat steril untuk dikonsumsi langsung tanpa harus dipanaskan.

Berbeda dengan *syarâb* atau minuman dunia, pada minuman di akhirat terdapat dua jenis yang sangat kontras. *Pertama* adalah minuman dari surga. Minuman dari surga berarti minuman kenikmatan atau kelezatan, sebagai anugerah dari Allah swt. untuk manusia yang melakukan kebajikan ketika berada di alam dunia. Yang dapat meminum air ini adalah semua orang yang dekat dengan Allah swt. atau menjalankan syariat-Nya (QS. Shâd [38]: 51, QS. Ash-Shâffât [37]: 46, dan QS. Muhammad [47]: 15). Minuman yang bermacam-macam ini diperoleh manusia tanpa proses apa pun dan didapatinya setiap saat jika diinginkan. *Kedua* adalah *syarâb* atau minuman dari neraka. Minuman dari neraka adalah minuman kesengsaraan atau siksaan terhadap manusia karena amal perbuatan di dunia menyalahi syariat-Nya, seperti orang-orang kafir, zhalim, musyrik, munafik, dan murtad. Minuman-minuman yang disuguhkan di sini, disebutkan, berasal dari *al-hamîm* ( الْحَمِيْم ) atau air yang mendidih, yang dipanaskan (*al-mahmûm*, [الْمَحْمُوْم]) pada api neraka (QS. Al-An'âm [6]: 70, QS. Yûnus [10]: 4, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 54). Dalam percakapan bahasa Arab sehari-hari, kata *al-hamîm* ( الْحَمِيْم ) disinonimkan dengan *al-hârr*, yang menggambarkan keadaan atau situasi sangat panas. Minuman jenis ini pada ayat lain disebut dengan predikat *bi'sasy-syarâb* ( بِئْسَ الشَّرَاب ) atau sejelek-jeleknya minuman (QS. Al-Kahfi [18]: 29).

*Syarâb* atau minuman yang boleh diminum, sebagaimana makanan, adalah yang halal dan yang *thayyib* ( الطَّيِّب = baik). Yang halal, artinya yang dibolehkan menurut aturan syara', sedangkan yang *thayyib*, artinya yang suci, bersih, dan memenuhi persyaratan sesuai kebutuhan

fisik serta tidak membahayakan terhadap kesehatan badan. Mengenai batas-batas atau takaran yang harus diminum, Allah swt. tidak memberikan aturan yang terinci, kecuali dengan isyarat *wa lâ tusrifû* ( وَلَا تُسْرِفُوْا = dan janganlah berlebih-lebihan). Ungkapan ini dimaksudkan agar jangan melampaui batas yang dibutuhkan tubuh dan jangan melampaui batas-batas yang dihalalkan (QS. Al-A'râf [7]: 31). Dalam hal ini, Nabi saw. dalam sebuah hadits riwayat At-Turmudzi dan Ibnu Majah memberi penjelasan bahwa yang dibutuhkan fisik manusia adalah 1/3 berupa makanan, 1/3 berupa minuman, dan 1/3 udara. Komposisi ini menunjukkan perlunya keseimbangan antara makanan, minuman, dan udara. Dalam puasa, di samping batas-batas tersebut, juga terdapat pembatasan waktu (kapan seseorang boleh makan atau minum), seperti disebutkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187.

❖ *Utang Ranuwijaya* ❖

## SYARAH ( شَرَحَ )

*Syarah* ( شَرَحَ ) adalah *fi'il mâdhî* (verba lampau) yang tersusun dari huruf-huruf *syîn, râ',* dan *hâ*. Bentuk *mudhâri'* (kini dan lampau)-nya adalah *yasyrahu* ( يَشْرَحُ ); dan *mashdar*-nya adalah *syarh* ( شَرْحٌ ). Kata ini memunyai arti asal 'membentangkan' atau 'membeberkan', bisa pula berarti 'membuka'. Misalnya, *syaraha fulânun 'amrah* ( شَرَحَ فُلَانٌ أَمْرَهُ = Si Anu membeberkan masalahnya). Yang dimaksud membeberkan di sini ialah menjelaskan atau menerangkan agar dapat dipahami. Dengan demikian, *syaraha* ( شَرَحَ ) berarti *awdhaha* ( أَوْضَحَ = menjelaskan) atau *bayyana* ( بَيَّنَ = menerangkan); dan bisa pula berarti *fassara* ( فَسَّرَ = menafsirkan). Misalnya, *syarahtu al-ghâmidha* ( شَرَحْتُ الْغَامِضَ = saya menafsirkan sesuatu yang tidak jelas). Ibnu Al-Arabi, lebih jauh, mengatakan bahwa kata *syaraha* juga bisa berarti *hafizha* ( حَفِظَ = menghafal, menjaga), *fataha* ( فَتَحَ = membuka), dan *fahima* ( فَهِمَ = memahami).

Namun, kata *syaraha* yang banyak dipakai dalam Al-Qur'an memiliki arti 'melapangkan'. Dengan makna ini ditemukan beberapa ayat Al-Qur'an yang merangkaikan kata *syaraha* dengan *shadr* ( صَدْر = dada), misalnya, *syaraha Allâhu shadrahu* ( شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ ). Al-Ashfahani mengartikannya, Allah melapangkan dadanya untuk menerima cahaya ketuhanan serta ketenangan dan ruh dari-Nya. Adapun firman Allah yang menggunakan lafal *syarhush-shadr*, antara lain terdapat dalam QS. Asy-Syarh [94]: 1, *Alam nasyrah laka shadraka* ( أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ = Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?).

Para mufasir sepakat mengartikan *syarh* dalam ayat di atas dengan 'melapangkan', 'membeberkan', dan 'meluaskan'; namun, dalam perincian maknanya mereka menjelaskannya secara bervariasi. Ath-Thabari mengatakan, bahwa Allah melapangkannya untuk menerima petunjuk dan keimanan kepada-Nya, dan mengetahui kebenaran; untuk itu, Allah menjadikan dada Nabi Muhammad saw. sebagai wadah bagi kebijakan (*al-Hikmah*). Adapun Az-Zamakhsyari mengatakan, "Kami melapangkan dadamu dan meluaskannya sehingga dapat menampung semua ujian bagi kenabian, atau mampu menanggung kebencian yang dilontarkan oleh orang-orang kafir dari kaummu maupun kaum lain; atau Kami luaskan dadamu untuk menerima titipanku berupa ilmu dan hikmah, dan Kami hilangkan kesempitan dan kesulitan yang terjadi karena ketidaktahuan dan kebodohan."

Muhammad Abduh mengelaborasi lebih lanjut dengan mengatakan, bahwa Allah telah melapangkan dada Nabi-Nya dengan membebaskannya dari kebingungan dan ketidakpastian (tentang kenabiannya) yang membuat dadanya merasa sempit, karena mendapati kekerasan hati kaumnya dan perlawanan mereka.

Penjelasan di atas relevan dengan pendapat Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa QS. Asy-Syarh ini merupakan kelanjutan dan penyempurnaan dari QS. Adh-Dhuhâ yang turun sebelumnya. QS. Adh-Dhuhâ bercerita tentang kebingungan dan kegalauan hati Nabi Muhammad saw. karena terhentinya wahyu

beberapa saat lamanya, sehingga orang-orang kafir menuduh, bahwa Muhammad saw. telah dilupakan dan ditinggalkan oleh Tuhannya. Namun, dengan turunnya surah itu Nabi Muhammad saw. merasa senang dan lapang hatinya. Karena itulah, maka *syarẖ ash-shadr* (pelapangan dada) yang tersebut dalam surah Asy-Syarẖ diartikan sebagai kelapangan dada Nabi Muhammad saw. karena turunnya wahyu kembali, dan hal itu menunjukkan kepastian kenabian beliau.

Semua pendapat ulama tafsir di atas menunjuk pada makna immaterial dari lafal *syarẖ ash-shadr* yaitu pelapangan dada untuk menerima keimanan dan petunjuk. Antara satu penafsiran dan yang lainnya tidak terdapat perbedaan yang berarti. Tetapi, ada sebagian mufasir, seperti An-Naisaburi dan Abu H̱ayyan, mengutip pendapat Ibnu Abbas, menambahkan makna material pada penafsiran lafal di atas. Mereka membawa penafsiran lafal *syarẖ* tersebut ke dalam makna hakikinya yaitu 'membedah'. Hal itu mereka kaitkan dengan sebuah riwayat yang mengatakan, bahwa Malaikat Jibril pernah datang kepada Nabi Muhammad saw. ketika masih kecil (ketika diasuh di Bani Sa'd), kemudian membedah dadanya dan mengeluarkan hatinya untuk dicuci dan dibersihkan dari segala macam maksiat, lalu dikembalikan lagi ke tempat semula, setelah diisi dengan ilmu dan keimanan.

Namun, menurut Bint Asy-Syathi', *ta'wîl* semacam ini harus ditinjau lebih jauh dengan melihat ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan lafal *syarhush-shadr* agar bisa diketahui apakah penggunaan lafal tersebut khusus kepada Nabi Muhammad sehingga bisa dikaitkan dengan riwayat pembedahan dada beliau ketika masih kecil, ataukah juga digunakan untuk yang lain; sehingga membawanya ke makna immaterial, sebagaimana pendapat kebanyakan mufasir.

Al-Ashfahani lebih cenderung kepada pendapat kebanyakan mufasir. Hal itu terlihat pada upayanya untuk mengaitkan ayat dalam QS. Asy-Syarẖ [94], ayat 1 itu dengan QS. Thâha [20]: 25-26 yaitu: *qâla rabbisyraẖ lî shadrî wa yassir lî amrî* ( قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ) = Musa berkata, "Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan hilangkanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku"; QS. Az-Zumar [39]: 22:

أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ

*(Afaman syaraẖallâhu shadrahû lil islâm fa huaw 'alâ nûrin min rabbihî fa wailun lil qâsiyati qulûbuhum min dzikrillâhi ulâ'ika fî dhalâlin mubîn)*

*"Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk [menerima] agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya [sama dengan orang yang membatu hatinya]? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu di dalam kesesatan yang nyata".*

Dilihat dari makna yang dikandung oleh ayat-ayat di atas, semuanya menunjuk pada makna immaterial dan tidak ada sedikit pun petunjuk yang mengarah pada makna material.

Selain itu, masih ada dua ayat lain yang juga memperkuat argumentasi kebanyakan mufasir, yakni QS. An-Naẖl [16]: 106:

وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

*(Wa lâkin man syaraẖa bil kufri shadran fa 'alaihim ghadhabun minallâhi wa lahum 'adzâbun 'azhîm)*

*"Akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar";*

QS. Al-An'âm [6]: 125:

فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ

*(Fa man yuridillâhu an yahdiyahu yasyraẖ shadrahu lil islâm)*

*Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam.*

Bintu Syati' menjelaskan lebih lanjut bahwa kelima ayat Al-Qur'an yang menggunakan lafal *syarẖ* diturunkan di Mekah dan semuanya

digunakan dengan lafal *shadr* serta diartikan sebagai kelapangan dada. Dua ayat dalam QS. Az-Zumar [39] dan Al-An'âm [6] dikaitkan dengan terpilihnya Islam sebagai agama yang berarti diterimanya 'cahaya Tuhan'; dan dua lainnya dalam QS. Thâhâ [20] dan Asy-Syarh [94] dikaitkan dengan didapatkannya kemudahan. Kemudahan dalam QS. Thâhâ berupa hilangnya kekakuan lidah untuk berbicara, dan dalam QS. Asy-Syarh berupa hilangnya beban. Selain itu, lafal *syarh ash-shadr* di dalam QS. An-Nahl [16] dikontradiksikan pada kelalaian orang-orang yang hati, pendengaran, dan penglihatannya ditutup oleh Allah; dalam QS. Az-Zumar dengan mengerasnya hati dan kesesatan yang nyata; dan dalam QS. Al-An'âm dengan sesak dan sempitnya dada serta siksaan karena kufur. Rangkaian penjelasan seperti di atas menjadikan pendapat An-Naisaburi dan Abu Hayyan yang membawa makna material bagi *syarh ash-shadr* semakin jauh dari kebenaran. Sebaliknya, pendapat kebanyakan mufasir yang membawa kepada makna lapangnya dada untuk menerima petunjuk Allah berupa keimanan dan cahaya kebenaran dapat diterima sebagai pendapat yang lebih benar. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## SYARÎ'AH ( شَرِيْعَة )

Kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) merupakan salah satu bentukan dari kata *syara'a – yasyra'u – syir'an/ syarî'atan* ( شَرَعَ يَشْرَعُ شِرْعًا وَشَرِيْعَةً ). Sebuah kata kerja yang terdiri dari tiga huruf yakni *syin, ra'* dan *'ain*. Menurut Ibnu Faris, kata tersebut menunjukkan arti dasar 'sumber/mata air', sedangkan menurut Al-Ashfahani, kata tersebut berarti *ath-tharîqatul-wâdhihah* ( الطَّرِيْقَةُ الْوَاضِحَة = jalan yang jelas) sebagaimana dalam ungkapan *syara'tu lahû tharîqatan* ( شَرَعْتُ لَهُ طَرِيْقَةً = saya menjelaskan jalan untuknya).

Menurut Ali At-Tahanuwi dan Asy-Syatibi, kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) sama artinya dengan kata *ad-dîn* ( الدِّيْن ) dan *al-millah* ( الْمِلَّة ). Pendapat kedua tokoh tersebut lebih dekat dengan penggunaan kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) sebagaimana yang kita pahami. Menurut Ibnu Faris, penggunaan kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) dalam arti *ad-dîn* ( الدِّيْن ) dan *al-millah* ( الْمِلَّة ) atau 'agama' merupakan aplikasi dari *isti'ârah* (pinjaman), yakni penggunaan sebuah kata yang bukan pada tempatnya karena adanya keserupaan dan *qarînah*. Hal tersebut lebih jelas terlihat pada penjelasan yang diberikan oleh Al-Ashfahani bahwa perkembangan makna *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) dari 'sumber/mata air' menjadi *asy-syarî'ah* dengan arti 'agama' atau 'aturan-aturan Allah' disebabkan adanya keserupaan di antara keduanya. Agama dapat memberi kepuasan batin sekaligus menjaga kesucian penganutnya dari perbuatan-perbuatan yang merugikan dirinya dan orang lain sebagaimana air dapat memberi kepuasan bagi seseorang yang sedang kehausan sekaligus membersihkan pemakainya dari kotoran-kotoran yang bersifat lahiriah.

Dalam Al-Qur'an, penggunaan kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) dan kata yang seakar dengannya terulang sampai 5 kali, yakni dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, QS. Al-A'râf [7]: 163, QS. Asy-Syûrâ [42]: 13 dan 21, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 18. Penggunaan kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) dalam ayat-ayat tersebut pada umumnya mengacu pada makna yang disebut terakhir kecuali kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) yang terdapat dalam QS. Al-A'râf [7]: 163, *"Dan tanyakanlah kepada Bani Israil tentang negeri (eilah) yang terletak di dekat laut ketika melanggar di hari sabtu di waktu datangnya ikan-ikan kepada mereka. Ikan-ikan itu terapung-apung di atas air dan sama sekali tidak ada yang datang pada hari-hari yang lain."*

Secara literal, makna kata *syurra'an* dalam ayat tersebut sangat jauh dari makna *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ). Adh-Dhahhak mengartikan kata tersebut dengan makna 'terapung-apung di atas air', *zhâhiratun 'alal-mâ'* ( ظَاهِرَةٌ عَلَى الْمَاءِ ), sedangkan Al-Ûfî mengartikannya dengan 'datang dari berbagai arah atau tempat', *jâ'a min kulli makânin* ( جَاءَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ). Walaupun demikian, ayat tersebut menurut konteksnya, berkaitan dengan pelanggaran Bani Israil terhadap salah satu aturan Allah yang telah ditetapkan kepada mereka. Mereka melakukan penangkapan ikan pada hari Sabtu; padahal, hari tersebut ditetapkan oleh Allah sebagai hari khusus bagi mereka untuk melakukan ibadah.

Kemudian penggunaan kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) di tempat yang lain, memunyai dua arti yang diantarai oleh nuansa yang sangat tipis. Pertama, *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) berarti 'agama dalam pengertian totalitas'. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 13. Dalam ayat tersebut, Allah menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan antara agama yang diwasiatkan kepada Nabi Nuh as., Ibrahim as., Musa as., Isa as., dan Muhammad saw. Menurut Wahbah Az-Zuhaili, kata *syarî'ah* ( شَرِيْعَة ) dalam ayat tersebut berarti 'agama Islam dalam pengertian yang luas yakni ketauhidan dan ketaatan kepada Allah swt'. Kedua, 'aturan-aturan agama yang bersifat *far'iy*' (bersifat cabang, bukan pokok). Hal ini dapat dimengerti dari penggunaan kata tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, *"Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki noscaya Allah akan menjadikan kamu umat yang satu."*

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa pada dasarnya pokok agama hanya satu. Apa yang dibawa oleh Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa pada prinsipnya sama dengan yang dibawa oleh Muhammad saw. Prinsip itu adalah mengesakan Allah swt. dan mengabdi kepadanya. Hal tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Rasulullah dalam sabdanya, *"Kami semua para rasul adalah bersaudara dalam satu keluarga, agama kita sama yakni agama tauhid (mengesakan Allah)."* Adapun perbedaan misi yang mereka bawa, lanjut Ibnu Katsir, terletak pada aturan-aturan internal dalam tiap-tiap agama. Kadangkala satu hal dinyatakan terlarang dalam satu agama sesuai dengan aturan internal yang berlaku dalam agama tersebut, akan tetapi, hal yang sama justru dibolehkan berdasarkan aturan internal dalam agama yang lain dan demikian sebaliknya. Dalam terminologi agama yang kita kenal, aturan-aturan seperti itu disebut aturan *far'iy*. Harus diyakini bahwa di balik perbedaan itu tersimpan rahasia dan hikmah.

Mutawalli Asy-Sya'rawi menjelaskan bahwa perbedaan-perbedaan aturan tersebut terkait dengan perbedaan kondisi umat yang hidup di dalam fase dan tempat yang berbeda. Sebelum kedatangan Nabi Muhammad sebagai rasul terakhir, hubungan antara satu kaum dengan kaum yang lain, yang masing-masing tinggal di tempat yang berjauhan belum atau hampir tidak ada. Satu negeri terisolasi dari negeri yang lain. Apa yang terjadi di belahan bumi bagian barat tidak diketahui oleh kaum yang bermukim di belahan bumi bagian timur. Keadaan dunia yang isolatif itu menyebabkan masalah-masalah yang muncul, ada, dan berkembang cenderung bersifat lokal. Penyimpangan dan penyakit-penyakit masyarakat yang terjadi di setiap daerah beraneka ragam. Dalam hal ini aturan-aturan Allah (syariat) yang tujuan utamanya adalah demi kemaslahatan manusia, oleh Allah sendiri, dijadikannya bermacam-macam pula. Ibarat seorang dokter, Allah mengetahui persis obat yang dapat menawar segala penyakit yang menimpa berbagai kaum. Dengan demikian, pernah terjadi, Allah swt. mengutus dua orang rasul dalam kurun waktu yang sama dengan membawa aturan-aturan *far'iy* yang berbeda.

Hal itu berbeda dengan kondisi masyarakat dunia pada masa sekarang. Sarana transportasi dan komunikasi baik cetak maupun elektronik yang serba canggih telah menjadikan dunia semakin sempit. Masalah yang dihadapi tidak berbeda karena batasan-batasan geografis. Penyakit masyarakat dan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi relatif sama dan bersifat global. Apa yang menimpa manusia di belahan bumi bagian barat sama dengan yang menimpa manusia di belahan bumi bagian timur. Maka dari itu, Allah dengan sifat kemahatahuan-Nya menciptakan syariat terakhirnya yang diemban oleh Muhammad saw. sebagai syariat yang universal. Demikian secuil hikmah yang tersimpan di balik keragaman syariat, dalam arti aturan-aturan agama yang bersifat *far'î*, yang diturunkan oleh Allah kepada manusia. ❖ *Alimin* ❖

## SYARQIYYAH ( شَرْقِيَّة )

*Syarqiyyah* berasal dari *syaraqa, yasyruqu, syarqan*/

*syurûqan.* Akar katanya terdiri dari huruf *syîn – râ – qâf,* yang pada dasarnya mengandung arti 'sinar' dan 'terbuka'. Matahari terbit, dikatakan *syaraqatisy-syams* ( شَرَقَتِ الشَّمْس ) karena telah menyebarkan sinarnya dan seakan-akan alam ini terbuka setelah malam berlalu dan muncul terang. Kata itu dan turunannya dalam berbagai variasi terulang 17 kali dalam Al-Qur'an. Di antaranya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 115 dan 142, Al-Hijr [15]: 72, dan QS. Al-A'râf [7]: 137.

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa apabila kata *masyriq* dan *maghrib* (lawannya) disebut dalam bentuk *mufrad,* yang dimaksud adalah sisi Timur dan Barat (QS. Al-Baqarah [2]: 115). Apabila dalam bentuk *mutsannâ* maka yang dimaksud adalah tempat terbit dan terbenamnya matahari di dua musim, kemarau dan hujan (QS. Ar-Rahmân [55]: 17), sedangkan kalau berbentuk jamak, yang dimaksud adalah tempat terbit dan terbenamnya matahari pada setiap hari di setiap musim (QS. Al-Ma'ârij [70]: 40).

Kata *syarqiyyan* ( شَرْقِيًّا ) dalam QS. Maryam [19]: 16 berkaitan dengan kisah Maryam ketika ia menjauhkan diri dari pihak keluarganya ke arah Timur menjelang ia mengandung Isa as. Sementara itu, kata *syarqiyyah* ( شَرْقِيَّة ) yang dalam QS. An-Nûr [24]: 35 disebut beriringan dengan lawan katanya, *gharbiyyah* ( غَرْبِيَّة ), berkaitan dengan rangkaian perumpamaan yang dipaparkan Allah dalam ayat itu. Kedua kata tersebut berfungsi sebagai sifat dari kata *zaitûnah* (pohon zaitun) yang digambarkan sebagai pohon yang mengandung banyak berkah dan tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak pula di sebelah barat.

Apa maksud rangkaian kalimat *lâ syarqiyyah wa lâ gharbiyyah* ( لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ) dalam ayat tersebut? Para mufasir berbeda pendapat: 1) *Syarqiyyah* ialah yang diterpa cahaya matahari ketika terbit (pagi) dan tidak di waktu terbenam (sore); *gharbiyyah,* ialah yang diterpa cahaya matahari ketika terbenam (sore) dan tidak di waktu terbit (pagi). Ini dikatakan oleh 'Ikrimah dan Qatadah. Pohon Zaitun ini tumbuh di tengah padang sahara; tidak ada sesuatu yang melindunginya dari matahari, baik pada waktu pagi maupun sore hari. Pohon dalam posisi demikian, hasilnya sangat baik. Pendapat lain mengatakan bahwa pohon itu dikelilingi oleh pohon besar sehingga tidak terlihat dari arah timur dan barat. 2) Pohon yang disebut di dalam ayat itu bukan pohon di dunia, itu hanya sebagai perumpamaan, karena kalau pohon yang dimaksud ada di dunia maka pasti berada dalam salah satu dari dua sisi, timur atau barat. Ini pendapat Al-Hasan yang didukung oleh Ats-Tsa'labi. 3) Ibnu Zaid mengatakan bahwa pohon itu terdapat di Syam; letak Syam tidak di timur dan tidak pula di barat dan itu negeri yang memunyai banyak berkah.

❖ *Baharuddin HS.* ❖

## SYARR ( شَرّ )

*Syarr* ( شَرّ ) yang berasal dari kata, *syarra – yasyarru – syarran – syarâran – syararatan* ( شَرَّ – يَشَرُّ – شَرًّا – شَرَارًا – شَرَرَة ) berarti 'jahat' atau 'tidak baik', sedangkan kata *syarra – yasyurru – syarran – asyarra – syarrara* ( شَرَّ – يَشُرُّ – شَرًّا – أَشَرَّ – شَرَّرَ ) dapat berarti 'menjemur', seperti dikatakan *syarral-lahma* ( شَرَّ اللَّحْم = menjemur daging), dan kadang-kadang berarti 'menjelekkan' atau 'menghina', seperti *syarra fulânan* ( شَرَّ فُلَانًا = ia menghina si Fulan). Di dalam bentuk lain seperti *syararah – syarârah* ( شَرَرَة – شَرَارَة ) yang berarti 'percikan' atau 'bunga api'. Dikatakan demikian karena diyakini adanya unsur kejahatan yang terkandung di dalamnya. Sedangkan bentuk lain seperti: *syurra* ( شُرّ ) berarti 'aib', *syârra* ( شَارّ ) berarti 'memusuhi'. Selain makna di atas menurut Ibrahim Al-Abyari dalam bukunya, *al-Mausû'atul-qur'âniyah,* masih ada makna lain yaitu 'peperangan', 'menolak', 'menampakkan', 'iblis', 'dosa', 'kerusakan', 'naik darah', 'yang dibenci', 'merugikan', 'menyengsarakan' dan 'sepotong dendeng'.

Dari makna di atas dapat dipahami bahwa *syarr* memunyai banyak arti, namun makna yang umum dipakai adalah perbuatan jahat yang merupakan lawan dari kebaikan, dan kalau dilihat dari keseluruhan makna di atas semuanya menunjukkan makna yang tidak baik dan merugikan orang lain.

Kata *syarr* dengan segala bentuknya berulang sebanyak 31 kali dalam Al-Qur'an dengan makna yang berbeda sesuai dengan teks dan konteks, dapat dilihat sebagai berikut.

1. *Syarr* yang berarti sifat buruk manusia dapat ditemui antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 216 yang berbunyi,

   وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ...

   *(... wa 'asâ 'an takrahû syai'ân wa huwa khairun lakum wa 'asâ 'an tuhibbû syai'an wa huwa syarrun lakum...).*

   *"... boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu padahal ia amat buruk bagimu."*

   Makna di atas dapat dipahami dengan didahului oleh kata-kata *khair*. Makna buruk juga dapat dilihat pada beberapa surah seperti QS. Âlî 'Imrân [3]: 180; Al-Mâ'idah [5]: 60, demikian juga dalam QS. Yûsuf [12]: 77. seperti dijelaskan oleh An-Nawawi dalam tafsirnya, *Tafsîrul-Munîr,* yang menyebutkan keburukan sifat-sifat saudara Yusuf tentang pencurian sehingga Allah mengatakan *"Engkau jauh lebih buruk sampai mendustai bapakmu di dalam membuang Yusuf ke dalam sumur"*. Ibnu Abbas menjelaskan arti 'ujian dengan keburukan dan kebaikan' ialah kesempatan dan kelapangan, kesakitan dan kesehatan, kekayaan dan kefakiran, halal dan haram, taat dan durhaka, petunjuk dan kesesatan. Selanjutnya dikatakan *syarr* itu meliputi semua keburukan/kesukaran dunia, seperti miskin, sakit, dan susah. Sedangkan *khair* meliputi semua yang nikmat, seperti sehat, gembira, dan mencapai cita-cita.

2. *Syarr* yang berarti kejahatan seperti dalam QS. Yûnus [10]: 11 dan Al-Isrâ' [17]: 11. Di dalam ayat tersebut dikatakan sekiranya Allah menyegerakan kejahatan bagi manusia seperti permintaan mereka untuk menyegerakan kebaikan, tetapi Allah tidak segera memberikan kejahatan kepada mereka. Makna tersebut dapat dipahami oleh mufasir berdasarkan pada sebab-sebab turunnya ayat. Ayat ini turun karena seorang Badui yang mendoakan keluarganya, hartanya dan anaknya, celaka karena tidak disenanginya.

3. *Syarr* dengan makna bunga api terdapat dalam QS. Al-Mursalât [77]: 32, *innahâ tarmî bisyararin kal-qashr* ( إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ = Sesungguhnya neraka itu melemparkan bunga api sebesar dan setinggi istana). Diartikan dengan bunga api menurut An-Nawawi karena neraka itu memang melemparkan bunga api, dan bunga api itu beterbangan sebesar dan setinggi istana.

4. Selain dari ketiga makna di atas, *syarr* juga berarti malapetaka. Seperti terdapat dalam QS. Fushshilat [41]: 51, *...waidzâ massahusy-syarru fadzû du'â'in 'arîdh..* ( ...وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ... = ... apabila ia ditimpa malapetaka maka ia banyak-banyak berdoa ...).

Dengan memerhatikan makna *mufradat* dan makna yang terdapat dalam Al-Qur'an maka dapat disimpulkan bahwa makna *syarr* pada umumnya digunakan untuk hal-hal yang berhubungan dengan kejahatan atau sesuatu yang buruk, baik yang berkenaan dengan sifat manusia maupun tempat buruk yang disediakan untuk manusia nanti di akhirat. ❖ *Nurnaningsih* ❖

## SYAUKAH ( شَوْكَة )

Lafal *syaukah* terbentuk dari huruf *syîn – wâw – kâf* ( ش و ك ). Kata *syaukun* ( شَوْك ) artinya sesuatu menyerupai paku yang dapat memaku karena ujungnya keras. Lafal ini juga memunyai arti alat penyengat binatang penyengat. Dari ketiga huruf tersebut terbentuk banyak model-model kata dengan arti yang sejalan dengan sistem pembentukan atau *wazan*-nya, sehingga terbentuk menjadi kata kerja *(fi'il) syâka-yasyûku* ( شَاكَ – يَشُوكُ = menusuk dengan duri atau meruncing ujungnya). *Syawwaka* ( شَوَّكَ = tumbuh durinya), kemudian dari padanya terbentuklah lafal *syaukah* di atas dan dari arti duri berkembang menjadi makna yang lain, yaitu: 'keberanian', 'kekuatan' dan 'senjata'. Kata-kata: *"rajulun syâikus – silâh* ( رَجُلٌ شَائِكُ السِّلَاحِ = seorang laki-laki bersenjata tajam). Al-Qurthubi dalam

tafsirnya mencatat bahwa dari contoh yang terakhir ini terbentuk kalimat dengan balikan kata menjadi *syâkiy-silâh* ( شَاكِي السِّلَاحِ ) kemudian artinya menjadi: Orang yang senang memilih golongan yang tidak membawa senjata atau tidak memunyai rasa permusuhan. Dalam *Tafsîr Al-Manâr,* istilah tersebut menggambarkan orang yang malas berperang tetapi rakus harta. Maksud dari kalimat yang terakhir ini sangat dekat dengan makna kalimat dalam QS. Al-Anfâl [8] di bawah ini.

Dalam Al-Qur'an, hanya terdapat satu kata saja yaitu *asy-syaukah* yang terletak dalam QS. Al-Anfâl [8]: 7 dengan kandungan makna menurut tafsir *Al-Munîr* menjelaskan bahwa Rasulullah saw. beserta kaum Muhajirin berhijrah dari Mekah ke Madinah karena mendapat perintah Allah di samping sudah terlalu lama menanggung derita penindasan kaum kafir Quraisy, sehingga kaum Muslim meninggalkan tanah, rumah dan harta benda miliknya lalu diambil alih menjadi milik mereka (kaum musyrikin).

Pada suatu hari Rasulullah saw. mendengar bahwa ada dua kesatuan musuh kaum musyrikin Quraisy, yaitu satu kafilah terdiri dari 40 orang kafilah Quraisy yang datang dari Syam di bawah komandan Abu Sufyan dengan membawa perbekalan dan dagangan yang banyak sekali. Ketika Abu Sufyan mendengar tentara Islam telah menghadang rombongannya, lalu dia mengirim Damdam bin 'Amr ke Mekah untuk meminta pengiriman bantuan pasukan guna mengawal rombongannya menghadapi pasukan Islam. Maka, berangkatlah pasukan yang kuat dan Persenjataan lengkap di bawah komandan Abu Jahl. Gabungan dari kedua kesatuan dari dua pasukan ini berkekuatan 950 personel.

Rasulullah saw. dengan 313 personel lalu mengatur strategi bersama Abu Bakar dan 'Umar. Saat itu, Miqdad bin 'Amr berdiri sambil mengatakan, "Demi Allah kami tidak akan berbuat seperti kaum Bani Israil yang berkata kepada Nabi Musa, "Berangkatlah kamu bersama Tuhan-mu maju perang, kami duduk-duduk menunggu di sini (Miqdad berjanji)." Sungguh kami akan berperang bersama tuan sampai titik darah penghabisan bersama tuan-tuan."

Kata *asy-syaukah* dalam jalinan kalimat *"Ghaira dzâtisy-syaukah"* ( غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ ) dalam QS. Al-Anfâl [8]: 7 di sini—menurut Az-Zamakhsyari—mengandung makna 'kafilah yang sedikit jumlahnya'. Kata *syaukah* (bentuk plural dari *syukun*) dalam ayat tersebut karena anggota kafilah kaum musyrikin yang bersenjata sedikit jumlahnya, yakni hanya sekitar 40 pasukan berkuda (pembawa duri atau senjata). Secara lengkap rangkaian kalimat tersebut maksudnya ialah sebagian kaum Muslim cenderung memilih berperang melawan kafilah pedagang dengan barang dagangan yang banyak dan tidak memunyai kekuatan senjata dan perebutan harta rampasan dengan sangat mudah. ❖ *Mukhlas* ❖

## SYÎ'AH ( شِيْعَة )

Kata *syî'ah* ( شِيْعَة ) dalam bahasa Arab berasal dari *sy–y–'a* ( شيع ) berarti 'menolong', 'membantu', 'menyiarkan', 'menebarkan', 'menjadi banyak', 'kuat', dan 'menyala'. *Syâ'al-qaum* ( شَاعَ الْقَوْمُ ) artinya 'kelompok itu bertebaran', *syâ'al-khabar* ( شَاعَ الْخَبَرُ ) artinya 'berita itu tersebar luas'. *Syâ'atin-nâru bil-hatab* ( شَاعَتِ النَّارُ بِالْحَطَبِ ) artinya, 'api itu menyala dengan kayu bakar'. Kata *syî'ah* ( شِيْعَة ) berarti 'kelompok yang saling membantu dalam memecahkan suatu problem'. Al-Ashfahani mengartikan kata tersebut sebagai 'kelompok yang memperkokoh manusia lain dan mereka berkembang biak'.

Dalam Al-Qur'an, kata *syî'ah* disebut 4 kali, tersebar di dalam tiga surah (QS. Maryam [19]: 69, QS. Al-Qashash [28]: 15, dan QS. Ash-Shaffât [37]: 83) dan digunakan untuk beberapa pengertian. **Pertama,** untuk menunjukkan suatu kelompok yang saling menolong dalam memecahkan suatu masalah, seperti dalam arti kebahasaan di atas. Pengertian semacam ini dipahami dari kata *syî'ah* yang terdapat dalam QS. Maryam [19]: 69. Menurut Al-Maraghi, kata tersebut menunjukkan suatu kelompok yang

saling membantu dalam urusan kebatilan dan satu sama lain saling mendukung.

**Kedua,** untuk menerangkan orang yang menganut suatu agama dan berusaha membantu mengembangkannya. Mereka itu antara lain terdiri dari kaum Bani Israil. (QS. Al-Qashash [28]: 15).

**Ketiga**, untuk menerangkan suatu kelompok yang mematuhi pimpinannya. Dari pengertian inilah orang menyebut para pengikut Ali bin Abi Thalib sebagai kaum *syî'ah*. Menurut riwayat Abu Bashir dari Abu Ja'far, bahwa sebutan *syî'ah* untuk kelompok Ali tersebut dipinjam dari istilah yang ada dalam Al-Qur'an itu, walaupun kata *syî'ah* yang ada dalam Al-Qur'an itu tidak ada hubungannya dengan istilah *syî'ah* dalam arti pengikut Ali bin Abi Thalib. ❖ *Abuddin Nata* ❖

## SYIQÂQ ( شِقَاق )

Di dalam Al-Qur'an kata *syiqâq* disebut 7 kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 137 dan 176, QS. An-Nisâ' [4]: 35, QS. Hûd [11]: 89, QS. Al-Hajj [22]: 53, QS. Shâd [38]: 2, serta QS. Fushshilat [41]: 52. Adapun kata yang seakar dengan kata *syiqâq* dengan kelas kata yang berlainan, semuanya berjumlah 22, tersebar dalam beberapa surah. Dari jumlah itu, yang terdekat kelas katanya adalah *syaqqa – yasyuqqu* ( شَقَّ – يَشُقُّ ). Dua kata ini disebut 7 kali dalam Al-Qur'an. Dengan kedekatan konjugasinya, makna ketiga kata itu memunyai makna yang hampir sama.

Menurut bahasa, *syiqâq* berarti *al-khilâf wal-mukhâlafah wal-'adâwah* ( الْخِلاَف وَ الْمُخَالَفَة وَالْعَدَاوَة = pertentangan, penyimpangan, persengketaan, atau permusuhan). Sebenarnya, kata tersebut berasal dari kata *syiqq* ( شِقّ ) dan berarti 'sisi'. Kemudian kata *syiqâq* mendapat beberapa arti lain, tetapi pada dasarnya tidak terlepas dari kerangka makna dasar itu. Hal tersebut disebabkan pertentangan, permusuhan, penyimpangan, dan persengketaan, senantiasa melibatkan dua pihak atau lebih yang masing-masing berada pada sisi yang berbeda atau berlawanan dengan sisi yang ditempati oleh pihak lainnya. Dalam Al-Qur'an, kata *syiqâq* senantiasa mengandung konotasi negatif yang menjurus kepada penentangan, penyimpangan, dan pengingkaran terhadap kebenaran, keadilan, petunjuk Allah dan rasul-Nya, serta kebaikan. Oleh karena itu, *syiqâq* senantiasa menjadi ciri orang musyrik, orang kafir, orang munafik, orang zalim, dan orang-orang yang bersengketa karena sikap, keyakinan, dan aktivitas mereka cenderung mencerminkan hal-hal tersebut.

*Syiqâq* ( شِقَاق ) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 137 merupakan gambaran permusuhan orang-orang Nasrani, Yahudi, dan lainnya terhadap Nabi Muhammad saw. karena mereka berpaling dari iman yang benar. Kata yang sama dalam QS. Al-Baqarah [2]: 176 merefleksikan sikap orang-orang yang memperselisihkan kebenaran Al-Qur'an. Kemudian dalam QS. Hûd [11]: 89 kata itu mencerminkan sikap kaum Madyan yang tidak memedulikan peringatan Nabi Syuaib as. akan kejahatan mereka dan seruannya untuk menyembah Allah serta kembali ke jalan yang benar dan berlaku adil. Selanjutnya dalam QS. Al-Hajj [22]: 53 kata tersebut dinyatakan sebagai cerminan sikap orang-orang zalim yang terpengaruh oleh godaan setan sehingga mereka tidak dapat menangkap kebenaran dan tidak dapat memahami petunjuk yang disampaikan oleh Rasulullah, sedangkan dalam QS. Shâd [38]: 2, *syiqâq* merupakan cerminan permusuhan yang ditampilkan oleh orang-orang kafir yang menolak untuk menerima kebenaran. Adapun *syiqâq* dalam QS. Fushshilat [41]: 52 dinyatakan sebagai ciri orang yang mengingkari kedatangan Al-Qur'an dari sisi Allah swt.

Terakhir, kata *syiqâq* yang terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 35 merujuk kepada persengketaan yang terjadi dalam rumah tangga antara suami istri. *Syiqâq* muncul karena ada hak dan kewajiban yang tidak terpenuhi, atau tidak terjalinnya hubungan yang harmonis (*husnul-mu'âsyarah*, [ حُسْنُ الْمُعَاشَرَة ]) antara suami-istri sehingga menimbulkan pertikaian yang akhirnya dapat menyebabkan retak dan hancurnya rumah tangga jika tidak ada jalan untuk men-

damaikan mereka. Al-Qur'an menawarkan penunjukan dua orang *hakam* ( حَكَم ), arbitrator, juru damai. Seorang berasal dari pihak suami dan seorang lagi berasal dari pihak istri. Namun, itu tidak menutup kemungkinan penunjukan *hakam* yang tidak berasal dari keluarga mereka.

Pada dasarnya tugas *hakam* adalah berusaha mendamaikan dan mengembalikan mereka ke dalam kehidupan rumah tangga yang harmonis. Namun, jika pertikaian telah sedemikian parah dan tidak ada celah untuk mendamaikan mereka, kemudian *hakam* memandang perceraian sebagai jalan terbaik maka mereka dapat merekomendasikan dan menyarankan agar suami-istri itu mengajukan permohonan perceraian di pengadilan. Persoalannya, apakah *hakam* berwenang untuk menceraikan suami-istri itu atau tidak? Ternyata, ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ali, Ibnu Abbas, Malik, dan Asy-Syafi'i satu pendapat, sementara kalangan Syi'ah berpendapat bahwa *hakam* berwenang menceraikan mereka, jika itu merupakan hal yang terbaik bagi mereka. Adapun Al-Hasan, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i dalam satu riwayat berpendapat bahwa *hakam* hanya berwenang untuk mendamaikan, tidak untuk menceraikan.

❖ *Ahmad Qorib* ❖

## SYIQWAH ( شِقْوَة )

Lafal di atas merupakan *mashdar* dari kata kerja *syaqiya* ( شَقِيَ ) – *yasyqâ* ( يَشْقَى ) – *syaqan* ( شَقًى ), *syaqâ'* ( شَقَاء ), *syaqâwah* ( شَقَاوَة ), *syaqwah* ( شَقْوَة ), *wa syiqwah* ( وَ شِقْوَة ) yang artinya 'celaka' atau 'tidak bahagia' (jelek keadaannya karena sebab-sebab materi atau immateri); dan sebagai lawan dari *sa'âdah* ( سَعَادَة ) yang artinya 'kebahagiaan'. Kata tersebut berakar kata *sy* ( ش ) – *q* ( ق ) – *w* ( و ).

Ar-Raghib mengartikan *syaqâwah* sebagai lawan dari *sa'âdah*. *Sa'âdah* ada dua macam, yaitu *sa'âdah dunyawiyyah* ( سَعَادَة دُنْيَوِيَّة = kebahagiaan dunia) dan *sa'âdah ukhrawiyyah* ( سَعَادَة أُخْرَوِيَّة = kebahagiaan di akhirat). *Syaqâwah* pun demikian pula, yaitu *syaqâwah dunyawiyyah* ( شَقَاوَة دُنْيَوِيَّة ) yang berupa *sû'ul hâl* ( سُوْءُ الْحَال = keburukan yang terjadi sekarang [di dunia]) dan *syaqâwah ukhrawiyyah* ( شَقَاوَة أُخْرَوِيَّة ) berupa *sû'ul ma'âl* ( سُوْءُ الْمَآل = keburukan yang terjadi nanti [di akhirat]).

Sebagian ahli bahasa mengatakan bahwa lafal *syaqâ'* ( شَقَاء ) bisa digunakan untuk arti *ta'ab* ( تَعَب = payah, letih, lelah), misalnya: *"syaqaitu fî kadzâ"* ( شَقَيْتُ فِي كَذَا = Aku merasa letih dalam masalah ini). Akan tetapi, mereka menjelaskan lebih lanjut bahwa setiap *syaqâ'* adalah *ta'ab* dan tidak sebaliknya; jadi, lafal *ta'ab* maknanya lebih umum dari pada *syaqâ'*.

Bentuk *ism fâ'il* (partisip aktif) dan kata sifat dari *syaqiya* ( شَقِيَ ) ialah *asy-syaqiyyu* ( الشَّقِيُّ ) yang artinya 'yang tidak bahagia atau mendapat kesulitan', dan jamaknya adalah *al-asyqiyâ'* ( الأَشْقِيَاء ). Misalnya, dalam sebuah hadits dikatakan *"asy-syaqiyyu man syaqiya fî bathni ummih"* ( الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ) yang menurut Ibnu Manzhur, maksudnya ialah barangsiapa ditetapkan Allah pada awal ciptaannya sebagai orang yang tidak bahagia, maka ia benar-benar menjadi orang yang tidak bahagia di akhirat dan di dunia ini. Adapun bentuk komparatif dan superlatifnya ialah *al-asyqâ* ( الأَشْقَى ).

Dari bentuk kata kerja intransitif, lafal *syaqiya* ( شَقِيَ ) bisa dijadikan kata kerja transitif ( الفِعْلُ الْمُتَعَدِّي ) dengan menambahkan prefiks berupa *hamzah* ( أ ) sehingga menjadi *asyqâ* ( أَشْقَى = membuat tidak bahagia), dan bentuk kata kerja imperfektum/sekarangnya ialah *yusyqî* ( يُشْقِي ).

Al-Qur'an menggunakan lafal *syaqiya* ( شَقِيَ ) dalam berbagai perubahan bentuknya. Yang di dalam bentuk kata kerja lampau, dalam pola intransitif terdapat hanya dalam satu ayat, yaitu dalam QS. Hûd [11]: 106. Dalam ayat ini, Allah menjelaskan penderitaan orang-orang yang celaka, yaitu mereka yang merusak akidahnya, mengikuti orang-orang yang sesat perbuatannya, dan sepanjang masa selalu bergelimang dosa. Mereka dimasukkan ke dalam neraka dan merasakan siksaan yang amat dahsyat, hingga merintih-rintih, seperti halnya seekor keledai yang mengembus dan mengisap napasnya disertai rintihan yang keras.

Ayat ini merupakan kelanjutan dari Ayat 105 dalam surah yang sama, di mana Allah akan membagi manusia di akhirat kelak menjadi dua kelompok, yaitu mereka yang celaka dan mereka yang bahagia. Al-Mawardi mengutip pendapat beberapa ulama tafsir yang menjelaskan tentang dua kelompok manusia tersebut. Menurut Ibnu Bahr, mereka adalah orang-orang yang tidak mendapat rezeki dan mereka yang mendapatkannya, sedang menurut Labid, mereka adalah orang-orang yang disiksa dan orang yang mendapat kehormatan.

Yang dalam bentuk kata kerja sekarang terdapat dalam tiga ayat dan semuanya dalam QS. Thâhâ [20]. Pada Ayat 2 Allah berfirman, *"Mâ anzalnâ 'alaikal-qur'âna li tasyqâ"* ( مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ = Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu agar kamu menjadi susah). Ayat ini diturunkan Allah sebagai jawaban kepada orang-orang musyrik yang berkata kepada Rasulullah saw. tatkala mereka melihat beliau begitu tekun dan bersungguh-sungguh dalam beribadah, "Hai Muhammad, sesungguhnya Al-Qur'an ini diturunkan kepadamu hanya untuk menyulitkanmu." Dengan turunnya ayat di atas, jelas bahwa Al-Qur'an diturunkan bukan untuk menyulitkan beliau sama sekali. Makna ayat di atas sejalan dengan ayat lain dalam QS. Al-A'râf [7]: 2.

Dalam menafsirkan lafal *"li tasyqâ"* ( لِتَشْقَىٰ ) yang terdapat dalam ayat tersebut, para ulama dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu:

1. Menurut Mujahid, maksudnya bersusah-payah dengan begadang/bangun tengah malam untuk melaksanakan shalat malam ( قِيَامُ اللَّيْلِ ).
2. Menurut Al-Hasan, ia merupakan jawaban bagi orang-orang musyrik ketika mereka berkata kepada Rasulullah saw. bahwa beliau akan merasa kesulitan dengan turunnya Al-Qur'an.
3. Menurut Al-Bahr, Allah melarang Muhammad saw. agar tidak menyulitkan dirinya dengan bersedih hati dan merasa kasihan atas kekufuran kaumnya.

Sementara dalam ayat 123, menurut Ibnu 'Abbas, berisi jaminan dari Allah swt. bagi siapa saja yang membaca Al-Qur'an dan mengamalkan isinya, niscaya ia tidak akan tersesat di dunia dan tidak pula celaka di akhirat kelak. Adapun kata *syaqâ* pada ayat 117, menurut Al-Farra', ialah kesulitan hidup, sebab dengan turun ke dunia Adam harus bekerja keras menguras keringat untuk menghidupi keluarganya. Menurut As-Suddi, maksudnya ialah pekerjaan bertani, bercocok tanam, memanen, menumbuk biji-bijian, dan membuat roti. Karena kesulitan tersebut berkenaan dengan memberi nafkah keluarga, maka ucapan Allah tersebut hanya ditujukan kepada Adam seorang, sebab ia sebagai kepala keluarga yang harus bertanggung jawab dalam hal ini.

Selain dalam bentuk kata kerja, ditemukan pula beberapa ayat Al-Qur'an yang menggunakan lafal *syaqâ'* dalam bentuk aktif dan kata sifat *"syaqiy"* ( شَقِيّ ). Misalnya, dalam QS. Maryam [19]: 4, Nabi Zakaria as. sangat berharap agar doanya dikabulkan Allah, sebab usianya sudah semakin tua dan perlu lebih dikasihi dan disayangi; apalagi sejak muda tidak pernah doanya ditolak. Dan dengan terkabulnya doa tersebut, Nabi Zakaria as. merasa yakin bahwa hal itu akan membawa banyak kebaikan bagi agama dan masyarakat.

Demikian halnya dengan ayat 48 dari surah yang sama. Dalam ayat ini, Nabi Ibrahim memohon agar doa-doanya dikabulkan dan ibadahnya kepada Allah diterima sehingga ia tidak merasa kecewa, seperti kecewanya orang-orang musyrik dengan ibadah mereka kepada patung-patung yang ternyata apa yang mereka sembah tidak dapat berbuat apa pun apalagi mengabulkan doa mereka.

Adapun yang berbentuk sifat komparatif dan superlatif terdapat pada 3 ayat, yaitu dalam QS. Al-A'lâ [87]: 11. Menurut Al-Mawardi, peringatan itu dijauhi oleh orang kafir yang dengan kekufurannya itu akan mendapat celaka; menurut Al-Farra', *"al-asyqâ"* dalam ayat di atas maksudnya orang yang tidak beruntung untuk

mengenal Allah. *Al-asyqâ* dalam arti yang sama juga terdapat dalam QS. Al-Lail [92]: 15.

Ada satu kata lagi yang terdapat dalam QS. Asy-Syams [91]: 12, *"Idzinba'atsa asyqâhâ"* ( إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا = Ketika bangkit orang yang paling calaka di antara mereka). Yang disebut-sebut sebagai orang yang paling celaka di dalam ayat di atas ialah Qadar bin Salif, orang yang mulia di kalangan kaumnya dan seorang bangsawan yang menjadi pemimpin yang ditaati. Hal itu dijelaskan oleh sebuah hadits yang diriwayatkan dari Abdullah bin Zam'ah, ia berkata: *"Rasulullah* saw. *berpidato, kemudian menyebut unta betina dan menyebut orang yang menyembelihnya, maka Beliau berkata:* "Idzinba'atsa asyqâhâ", *segera bangkit untuk itu seorang yang kuat, mulia, dan kokoh di antara kaumnya seperti Abu Zam'ah"* (HR. Bukhârî, Muslim, Tirmidzi, dan Nasâ'î).

Satu lagi yang dalam bentuk *mashdar "syiqwah"* ( شِقْوَةٌ ), terdapat pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 106. Menurut Al-Mawardi, lafal *syiqwah* dalam ayat di atas bisa berarti hawa nafsu, atau prasangka baik terhadap akal dan prasangka buruk terhadap nurani, hal yang mendorong dan menjadikan mereka selalu berbuat jahat. Menurut Al-Qurthubi, artinya kenikmatan dan hawa nafsu. Dikatakan demikian karena keduanya bisa menyebabkan ketidakbahagiaan, yaitu orang yang tidak mampu mengendalikannya akan masuk neraka dan hidup menderita di dalamnya.

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## SYIRK ( شِرْكٌ )

Kata *syirk* dengan berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an disebut 227 kali, empat di antaranya disebut dalam bentuk tunggal (*mufrad*), misalnya pada QS. Luqmân [31]: 13 dan dalam bentuk jamak disebut 58 kali, seperti dalam QS. An-Nisâ' [4]: 12, disebut 17 kali dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja masa lalu), seperti dalam QS. Al-A'râf [7]: 173, dua kali dalam bentuk perintah, seperti pada QS. Al-Isrâ' [17]: 64. Dalam bentuk kata kerja yang sedang berlangsung atau mendatang (*mudhâri'*) kata itu disebut 51 kali, seperti QS. Al-An'âm [6]: 19, dan dalam bentuk *ism fâ'il* (kata sifat pelaku) disebut 95 kali seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 163.

Kata *syirk* ( شِرْكٌ ) berasal dari *syarika* ( شَرِكَ ) yang berarti 'berserikat', 'bersama', atau 'berkongsi'. Arti bahasa ini memberi kesan bahwa kata itu memiliki makna 'dua atau lebih yang bersama-sama dalam satu urusan atau keadaan' (*musyarâkah*, [ مُشَارَكَة ]). Dalam dunia perdagangan, kata *syirkah* ( شِرْكَة ) diartikan 'perkongsian' atau 'perseroan' karena di dalam jual-beli ini terdapat beberapa orang yang terlibat.

Dari sejumlah ayat Al-Qur'an yang menyebut kata *syirk* dengan segala bentuknya itu diperoleh keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti berserikat atau bersekutu antara unsur-unsur sebagai berikut:

a. Muslim dengan sesama Muslim, seperti diterangkan dalam QS. An-Nisâ' [4]: 42.
b. Manusia dengan setan, seperti dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 64.
c. Allah dengan jin ciptaan Tuhan sendiri, seperti dalam QS. Al-An'âm [6]: 100.
d. Allah dengan berhala-berhala atau makhluk-makhluk lain ciptaan Allah, seperti pada QS. Yûsuf [12]: 106 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 36.

Dari ayat-ayat tersebut, dapat pula diketahui bahwa yang diperserikatkan atau dipersekutukan di antara unsur-unsur tersebut adalah:

a. Tentang kekuasaan atau penciptaan, misalnya dalam QS. Al-A'râf [7]: 190.
b. Tentang pemilikan harta peninggalan si mayat, misalnya dalam QS. An-Nisâ' [4]: 12.
c. Di dalam merasakan azab di akhirat, seperti QS. Az-Zukhruf [43]: 39.

Dari ayat-ayat tersebut, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, dapat dipahami bahwa dari segi hukum, syirik terbagi menjadi dua, yakni syirik besar dan syirik kecil. Yang dimaksud dengan syirik besar ialah syirik di dalam bidang keyakinan, yaitu meyakini bahwa ada tuhan selain Allah atau menyekutukan Allah dengan makhluk ciptaan-Nya dalam hal ketuhanan, seperti yang disebut pada

beberapa surah, antara lain QS. Yûsuf [12]: 106. Adapun yang dimaksud dengan syirik kecil ialah mempersekutukan Allah dalam tujuan suatu perbuatan; misalnya *riyâ'* ( رِيَاء ) yakni 'berbuat kebaikan karena ingin dipuji orang lain', seperti yang diterangkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264.

Menurut Al-Qur'an, syirik dalam hal keyakinan (syirik besar) mengakibatkan sanksi-sanksi yang besar, baik di dunia maupun di akhirat. Sanksi-sanksi tersebut ialah sebagai berikut.

a. Dosa yang disebabkan oleh syirik tidak akan diampuni Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 48). Ini berlaku bagi yang tidak bertaubat atau meninggal dalam dosa itu.
b. Tidak boleh melakukan perkawinan dengan wanita atau laki-laki Muslim (QS. Al-Baqarah [2]: 221).
c. Syirik dipandang sebagai najis yang mesti dijauhi (QS. At-Taubah [9]: 28).
d. Di akhirat mereka akan merasakan azab yang berat (QS. Al-Fath [48]: 6). Mereka dimasukkan ke dalam neraka (QS. Al-Bayyinah [98]: 6), dan diharamkan bagi mereka surga (QS. Al-Mâ'idah [5]: 72).
e. Yang wafat di antara mereka tidak boleh didoakan untuk mendapat pengampunan (QS. At-Taubah [9]: 113).
f. Mereka dipandang sebagai orang-orang yang sangat sesat (QS. An-Nisâ' [4]: 116).

❖ *Fauzi Damrah* ❖

## SYIRKAH ( شِرْكَة )

Kata *syirkah* ( شِرْكَة ) adalah kata tunggal, semakna dengan *syarikah* ( شَرِكَة ). Bersama dengan kata derivasinya, kata itu dalam Al-Qur'an disebut 168 kali.

Secara bahasa, *syirkah* atau *syarikah* berarti 'jalinan erat dua pihak'. Jika dikatakan *isytarakar-rajulâni* ( اشْتَرَكَ الرَّجُلاَنِ ), berarti 'dua orang laki-laki berteman erat'. Menurut Al-Ashfahani, kata *asy-syirkah* ( الشِّرْكَة ) atau *al-musyârakah* ( الْمُشَارَكَة ) berarti 'bercampurnya sesuatu yang menjadi milik dua orang' (QS. Thâhâ [20]: 32 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 39). Dalam bentuk *syarîk* ( شَرِيْك ), bentuk jamaknya *syurakâ'* ( شُرَكَاء ), berarti 'teman atau sekutu'. Kata *syirk* ( شِرْك ) berarti 'perbuatan syirik' atau 'menyekutukan Tuhan'. Orang yang menyekutukan Tuhan disebut *musyrik, musyrikûn – musyrikîn* ( مُشْرِك، مُشْرِكُوْن أو مُشْرِكِيْن ).

Kata itu digunakan dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk. Dalam bentuk kata kerja *asyraka* ( أَشْرَكَ ) berarti 'mempersekutukan Tuhan' (QS. Al-A'râf [7]: 173). Ayat ini menggambarkan pengakuan orang-orang musyrik bahwa perbuatan mereka menyekutukan Tuhan adalah semata-mata mengikuti kebiasaan nenek moyang mereka (QS. Al-An'âm [6], QS. Yûnus [10]: 28). Dalam bentuk kata kerja perintah, *syârik* ( شَارِك ) berarti 'perintah untuk bersekutu'. Perintah ini ditujukan kepada Iblis agar bergabung bersama manusia dengan segala kemampuan yang ada padanya. Akan tetapi, segala tipu daya setan itu tidak akan mampu menghadapi orang-orang yang benar-benar beriman (QS. Al-Isrâ' [17]: 64). Sebaliknya, dalam bentuk kata kerja *yusyriku, usyriku* atau *nusyriku* ( يُشْرِكُ، أُشْرِكُ، نُشْرِكُ ) yang artinya 'mempersekutukan', dimaksudkan bahwa orang-orang yang beriman—misalnya, seruan kepada Nabi Musa as. dan Nabi Muhammad saw.—hanya diperintahkan untuk menyembah Allah dan tidak mempersekutukan sesuatu pun dengan Dia (QS. Al-Mu'min [40]: 42, QS. Al-Jinn [72]: 20, QS. Al-Hajj [22]: 26, QS. Al-'Ankabût [29]: 8, QS. Luqmân [31]: 13 dan 15, QS. Yûsuf [12]: 38, QS. At-Taubah [9]: 31, serta QS. An-Nahl [16]: 1, 3, dan 54).

Bentuk *syirk* menunjuk perbuatan menyekutukan Allah, dan disebut sebagai suatu kezaliman yang amat besar, (QS. Luqmân [31]: 13, QS. Sabâ' [34]: 22, QS. Fâthir [35]: 14 dan 40, serta QS. Al-Ahqâf [46]: 4). Karena itu, perbuatan *syirk* diklasifikasikan sebagai dosa terbesar yang tidak akan diampuni oleh Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116).

Menurut Al-Ashfahani, *syirk* ada dua macam. **Pertama,** *asy-syirkul-'azhîm* ( الشِّرْكُ الْعَظِيْم = syirik besar) atau *asy-syirkul-jaliy* ( الشِّرْكُ الْجَلِيّ =

syirik yang jelas), yaitu keyakinan tentang adanya sekutu bagi Allah. Inilah yang dimaksud dengan kezaliman yang amat besar (QS. An-Nisâ' [4]: 48). **Kedua**, *asy-syirkul-ashghar* ( الشِّرْكُ الأصْغَر = syirik kecil) atau *asy-syirkul-khafiy* ( الشِّرْكُ الخَفِيّ = syirik tersembunyi), yaitu memelihara sikap/ keyakinan terhadap sesuatu bersama Allah, seperti perbuatan *riyâ'* ( رِيَاء ) atau *nifâq* ( نِفَاق ), kemunafikan (QS. Al-A'râf [7]: 190).

Kata *syarîk* ( شَرِيْك ) artinya 'sekutu', digunakan dalam dua konteks. **Pertama**, sekutu bagi Allah yang dinyatakan dalam bentuk negatif, maksudnya tidak ada sekutu bagi-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 163 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 111). **Kedua**, konteksnya sekutu bagi manusia, artinya mereka bergabung, seperti kedudukan saudara seibu, jika tidak terhalang, apabila seorang menerima bagian 1/6, dan apabila bergabung dua orang atau lebih, mereka menerima 1/3. Demikian juga anak perempuan apabila seorang menerima 1/2, dan apabila mereka bergabung dua orang atau lebih menerima bagian 2/3 (QS. An-Nisâ' [4]: 12).

Dalam bentuk *ism fâ'il*, kata *musyrik* ( مُشْرِك ) itu berarti 'orang yang menyekutukan Tuhan' (QS. Al-Baqarah [2]: 221). Adapun dalam bentuk *musytarikûn* ( مُشْتَرِكُوْن ) berarti 'bersama-sama' menggambarkan keadaan orang-orang musyrik di akhirat. Mereka akan menerima azab dari Allah bersama-sama (QS. Ash-Shâffât [37]: 33 dan QS. Az-Zukhrûf [43]: 39). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## SYU'AIB ( شُعَيْب )

Syu'aib adalah nabi dan rasul Allah swt. yang diutus untuk kaum Madyan. Kata *syu'aib* dalam Al-Qur'an disebut 11 kali dan tersebar di dalam enam surah. Kisah Syu'aib diungkap dalam konteks pembicaraan tentang kesempurnaan takaran dan timbangan di dalam jual beli. Pernyataan diutusnya Syu'aib sebagai nabi dan rasul untuk penduduk Madyan dikemukakan tiga kali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. Hûd [11]: 84, QS. Al-A'râf [7]: 85, dan QS. Al-'Ankabût [29]: 36.

Dalam buku *Qishashul-Anbiyâ'* dijelaskan bahwa Madyan adalah kaum yang mendiami wilayah Ma'an, suatu daerah yang berbatasan dengan Syam (Suriah). Kaum ini mendiami Aikah, sebidang tanah padang pasir yang ditumbuhi pepohonan. Masyarakatnya dikenal zalim dan curang, terutama dalam hal timbangan dan sukatan.

Syu'aib diutus sebagai nabi dan rasul sesudah berlalu masa Nuh as., Hud as., Shaleh as., dan Luth as. atau sebelum masa Nabi Musa as., berdasarkan penjelasan QS. Al-A'râf [7]: 59–84.

Pokok-pokok ajaran yang disampaikan Syu'aib kepada penduduk Madyan sebagai berikut. **Pertama**, perintah menyembah Allah swt. karena tiada Tuhan yang patut disembah selain Allah (QS. Al-A'râf [7]: 85 dan QS. Hûd [11]: 84). **Kedua**, perintah menyempurnakan takaran dan timbangan, (QS. Al-A'râf [7]: 85). **Ketiga**, larangan berbuat kerusakan di muka bumi (QS. Al-A'râf [7]: 85 dan QS. Hûd [11]: 85). **Keempat**, larangan menakut-nakuti serta memberi ancaman kepada orang-orang yang beriman dengan maksud agar mereka berpaling dari jalan Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 86).

Sebagai nabi dan rasul Allah swt., Syu'aib juga tidak habis-habisnya mendapat ejekan dan tantangan dari kaumnya yang membangkang, antara lain beliau dituduh terkena sihir dan termasuk golongan pendusta (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 189–190). Syu'aib dan pengikut-pengikutnya yang beriman diancam oleh orang-orang kafir akan diusir jika tidak menghentikan dakwahnya dan kembali kepada agama nenek moyang mereka. Bahkan, Syu'aib diancam akan dilempari batu oleh orang-orang kafir di kalangan mereka (QS. Hûd [11]: 91).

Karena perilaku umat Syu'aib telah melampaui batas, Allah swt. menimpakan azab atas diri mereka berupa gempa yang dahsyat yang membinasakan mereka semuanya, kecuali orang-orang yang beriman (QS. Al-A'râf [7]: 90–92). Dalam *Qishashul-Anbiyâ'* karya Ibnu Katsir dijelaskan bahwa azab yang menimpa kaum Syu'aib berupa panas terik selama tujuh hari sehingga mereka merasa kepanasan dan kekurangan air. Kemudian, datanglah awan gelap

yang mereka duga hujan. Akan tetapi dugaan tersebut salah sebab yang turun ternyata hujan api yang menyebabkan mereka semua mati terbakar di dalam rumah mereka masing-masing, kecuali orang-orang yang beriman.

Al-Qur'an menjelaskan bahwa azab yang ditimpakan pada umat Syu'aib sama dengan azab yang pernah ditimpakan pada umat nabi-nabi sebelumnya, seperti umat Nabi Nuh as., umat Nabi Hud as., umat Nabi Shaleh as. dan umat Nabi Luth as. (QS. Al-A'râf [7]: 89).

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## SYU'ARÂ' ( شُعَرَاء )

*Syu'arâ'* merupakan kata benda pelaku aktif (pria) dalam bentuk jamak dari kata benda pelaku tunggal *syâ'ir* ( شَاعِر ), sedangkan jenis perempuan dari kata pelaku tunggal adalah *syâ'irah* ( شَاعِرَة ) dengan bentuk jamaknya *syawâ'ir* ( شَوَاعِر ) atau *syâ'irât* ( شَاعِرَات ). Kata ini diambil dari kata kerja *sya'ara* ( شَعَرَ ) *yasy'uru* ( يَشْعُرُ ) dengan bentuk *mashdar*nya *syi'ran* ( شِعْرًا ) atau *sya'ran* ( شَعْرًا ) yang berarti *"qâilusy syi'r"* ( قَائِلُ الشِّعْر = orang yang berbicara [dengan menggunakan] syair). *Syi'r*— di dalam bahasa Indonesia sama dengan syair— adalah ungkapan-ungkapan yang dimaksud dengan mengunakan *al-wazn* (pakem) dan *at-taqfiyah* (sajak).

Dari sudut bahasa, menurut Ibnu Faris, huruf *syin, 'ain* dan *ra'* menunjukkan arti *"tsabât"* ( ثَبَات = tetap) dan *"'ilm wa 'alima"* ( عِلْم وَ عَلِم = ilmu pengetahuan serta mengetahui), seperti dalam ungkapan kalimat *"laita syi'rî fulânan mâ shana'a"* ( لَيْتَ شِعْرِى فُلَانًا مَا صَنَعَ = semoga saya merasakan, artinya mengetahui apa yang ia perbuat). Dinamakan ahli syair sebagai penyair, menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, adalah karena kepintarannya dan kedalaman pengetahuannya. Pada asalnya, menurut mereka, *asy-syi'r* merupakan suatu nama ilmu yang membutuhkan kedalaman pengetahuan, sesuai dengan contoh ungkapan di atas. Dan dalam perkembangan selanjutnya, ia menjadi suatu pengantar ilmu yang didasarkan kepada *al-wazn* dan *at-taqfiyah* dalam kalimat.

Dalam Al-Qur'an, di samping nama dari sebuah surah, *asy-syu'arâ'* dan kata yang seasal dengannya terdapat dalam 36 tempat dengan perinciannya. Empat ayat dalam bentuk *fi'l mudhâri'* untuk orang kedua banyak *tasy'urûn* ( تَشْعُرُون ) yang berarti 'engkau sekalian mengetahui'. Duapuluh satu ayat dalam bentuk *fi'l mudhâri'* untuk orang ketiga banyak *yasy'urûn* ( يَشْعُرُون ) yang berarti 'mereka semua merasakan atau mengetahui'. Satu ayat dalam bentuk jamak *asy'âri* ( أَشْعَارِ ) yang berarti 'bulu kambing', sebagaimana termaktub dalam QS. An-Nahl [16]: 80. Satu ayat dalam bentuk kata benda tunggal *asy- syi'r* ( الشِّعْر ) terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 69. Empat ayat dalam bentuk kata benda pelaku tunggal *syâ'ir* ( شَاعِر ) yang keseluruhannya ditujukan dan diarahkan kepada Nabi Muhammad saw. termaktub di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5, QS. Ash-Shâffât [37]: 36, QS. Ath-Thûr [52]: 30 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 41. Satu ayat dalam bentuk pelaku banyak *asy-syu'arâ'*( الشُّعَرَاء ) tertulis di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 224. Satu ayat di dalam bentuk kata *asy- syi'râ* ( الشِّعْرَى ), yaitu nama suatu planet atau bintang yang terbit dengan mengeluarkan sinar yang sangat panas. Empat ayat dalam bentuk jamak *sya'â'ir* ( شَعَائِر ) yang berarti syiar, tanda atau tempat ibadah, tercantum di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, QS. Al-Hajj [22]: 32 dan 36. Serta satu ayat lainnya dalam bentuk kata tempat *al-masy'ar* ( الْمَشْعَر ) yang berarti tempat manasik haji, termaktub di dalam QS. Al-Baqarah 2: 198.

Sebagai nama dari sebuah surah dalam Al-Qur'an, Asy-Syu'arâ' termasuk pada golongan surah *Makkiyah* yang terdiri dari 227 ayat, kecuali ayat 197 dan 224 sampai akhir surah, turun setelah Nabi Muhammad saw. hijrah ke Madinah (madaniyah). Surah ini diturunkan sesudah QS. Al-Wâqi'ah.

Surah ini dinamakan dengan Asy-Syu'ara karena bagian akhir surah ini mengemukakan perbandingan antara *"asy-syu'arâ' adh-dhâllûn"* ( الشُّعَرَاءُ الضَّالُّون = penyair-penyair yang sesat) dengan *asy-syu'arâ' al-mu'minûn* ( الشُّعَرَاءُ الْمُؤْمِنُون =

penyair-penyair yang beriman). Penyair-penyair yang pertama memunyai sifat-sifat yang jauh berbeda dari penyair-penyair yang terakhir. Mereka diikuti oleh orang-orang yang sesat dan mereka suka memutarbalikkan lidah dan mereka tidak memunyai pendirian, serta perbuatan mereka tidak sesuai dengan apa yang mereka ucapkan. Sifat-sifat yang demikian tidaklah terdapat pada rasul-rasul dan penyair yang beriman. Oleh karena itu, surah ini dimaksudkan untuk menolak anggapan kaum musyrik yang secara nyata mengakui Nabi Muhammad sebagai seorang penyair dan Al-Qur'an yang dibawanya sebagai kumpulan syair ciptaan manusia.

Seperti halnya surah-surah *Makkiyah* yang lainnya, surah ini mengandung pembicaraan tentang dasar-dasar keyakinan dan keimanan, seperti tauhid, kerasulan dan kenabian, serta hari kebangkitan. Dengan demikian, ayat-ayatnya pendek untuk teguran dan hardikan, namun sangat membekas dan berpengaruh. Ia dimulai dengan pembicaraan tentang Al-Qur'an dan penjelasan tentang sasaran hidayah, kegembiraan orang-orang beriman dan saleh dengan surga dan peringatan bagi orang-orang kafir yang tidak memercayai akhirat dengan azab yang pedih, ketetapan Al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, hiburan baginya dari ketiadaan keimanan kaumnya terhadap kerasulannya, serta argumentasi "ada" Allah dan esa-Nya dengan terciptanya berbagai tumbuhan. Ia juga mengemukakan berbagai kisah para nabi dengan kaum yang mendustakan mereka, seperti kisah Nabi Musa dengan mukjizatnya, perdebatannya dengan Firaun dan kaumnya di dalam masalah keesaan Allah. Kemudian diteruskan dengan kisah Nabi Ibrahim dengan bapak dan kaumnya yang menyembah berhala dan ketetapannya di dalam keesaan Allah, kisah Nabi Nuh, Hud, Shaleh, Luth dan Syu'aib, yang berhubungan dengan peribadatan dan kerusakan akhlak sosial kemasyarakatan, serta penjelasan akibat-akibat pendustaan mereka terhadap para rasul.

Sebagai sebuah ayat, kata *syu'arâ* terdapat dalam ayat 224 surah ini merupakan penjelasan langsung dari Allah tentang perbedaan antara penyair-penyair dengan Nabi Muhammad saw. Ayat ini juga merupakan bantahan terhadap orang kafir yang berkata: "Kenapa tidak boleh dikatakan bahwa setan juga menurunkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, sebagaimana mereka memberikan mantera-mantera kepada para dukun dan syair-syair kepada para penyair?

Perbedaan pengikut Nabi Muhammad saw. dengan pengikut penyair adalah bagi penyair, mereka diikuti oleh orang-orang yang sesat, baik dari jenis manusia maupun jin, yang selalu lari dari kebenaran dan *istiqâmah* (pendirian). Mereka suka mempermainkan kata-kata, memuji sesuatu setelah menghinanya serta suka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak mengerjakannya.

Sedangkan Nabi Muhammad saw. diikuti oleh orang-orang yang mendapatkan hidayah, berpendirian dan selalu berdiri di atas kebenaran, keimanan dan pengabdian hanya kepada Allah serta menjalankan perintah-Nya. Bahkan, Allah memuji dan memuliakan penyair-penyair yang memunyai empat sifat; yaitu *al-îmân* ( الإِيْمَان = keimanan), *al-'amalush shâlih* ( العَمَلُ الصَّالِح = mengejakan amal kebajikan), *dzikrullâh wa tauhîduhu* ( ذِكْرُ اللهِ وَتَوْحِيْدُهُ = zikir dan mengesakan Allah), serta sifat *nushratul haqqi wa ahlihî* ( نُصْرَةُ الحَقِّ وَأَهْلِهِ = penegak kebenaran).

Adapun sebab turun ayat ini diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dan Al-Hakim dari Abi Hasan Al-Barrad, bahwa, "Ketika turun ayat Asy-Syu'arâ', datanglah Abdullah bin Rawahah, Ka'ab bin Malik, dan Hasan bin Sabit kepada Nabi Muhammad saw. Mereka berujar, "Wahai Rasulullah! Demi Allah, sesungguh Dia telah menurunkan ayat ini, dan Dia mengetahui bahwa sesungguhnya kami adalah para penyair, binasalah kami! Maka Allah menurunkan ayat *"Illa alladzîna âmanû"* ( إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا = kecuali orang-orang yang beriman). Maka Rasulullah menyeru dan membacakan ayat itu kepada mereka. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## SYU'ÛB ( شُعُوب )

Kata *syu'ûb* merupakan kata benda bentuk jamak (banyak) dari kata tunggal *sya'b* ( شَعْب ). Kata benda ini diambil dari kata kerja *sya'aba* ( شَعَبَ ) *yasy'abu* ( يَشْعَبُ ) *sya'bun* ( شَعْبٌ ) yang berarti *"tafarraqa"* ( تَفَرَّقَ = berpisah/bercerai-berai), *"Ijtama'a"* ( اِجْتَمَعَ = bersatu), *"afsada"* ( أَفْسَدَ = merusak), *"ashlaha"* ( أَصْلَحَ = memperbaiki).

Ditinjau dari segi bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *syin, 'ain* dan *ba',* memunyai arti yang berlawanan; *al-iftirâq* ( الإِفْتِرَاق = berpisah) dan *al-ijtimâ'* ( الإِجْتِمَاع = berkumpul/bersatu), *al-ishlâh* ( الإِصْلاَح = memperbaiki), *al-ifsâd* ( الإِفْسَاد = merusak). Dalam ilmu bahasa Arab, para pakar bahasa berbeda pendapat dalam masalah ini. Sebagian ulama, seperti Al-Khalil, menyatakan bahwa kata ini termasuk ke dalam *bâb al-adhdâd* ( بَابُ الأَضْدَادِ ) yaitu bab yang membahas satu kata yang memiliki dua arti yang saling berlawanan. Sementara itu, sebagian lain, seperti Ibnu Duraid, melihat masalah ini bukan termasuk ke dalam bab *al-adhdâd,* melainkan hanya perbedaan logat.

Dari segi terminologi, *Majma'ul-Lughatul-'Arabiyah* mendefinisikan *sya'b* ( شَعْب ) dengan

الجَمَاعَةُ الْكَبِيْرَةُ مِنَ النَّاسِ تَرْجِعُ لِأَبٍ وَاحِدٍ وَتَخْضَعُ لِنِظَامٍ اِجْتِمَاعِيٍّ وَاحِدٍ وَتَتَكَلَّمُ لِسَانًا وَاحِدًا

*(Al-jama'atul-kabirah minan-nâs tarji'u li abin wâhidin, wa takhdha'u li nizhâmin ijtimâ'iyyin wâhidin, wa tatakallamu lisânan wâhidan).*

*"Kelompok besar manusia yang berasal dari satu bapak, mematuhi satu pranata sosial, serta menggunakan satu bahasa."*

Menurut Al-Maraghi dan Az-Zuhaili bahwa kata *sya'b* berarti

الحَيُّ الْعَظِيْمُ الْمُنْتَسِبُ إِلَى اَصْلٍ وَاحِدٍ لَهُمْ وَطَنٌ خَاصٌّ وَيَجْمَعُ الْقَبَائِلَ وَ أَعَمَّ مِنْهَا

*(Al-hayyul-'azhîmul-muntasibu ilâ ashlin wâhidin lahum wathanun khâshshun wa yujma'ul-qabâ'ila wa a'amma minhâ).*

*"Kelompok besar masyarakat yang berasal dari satu asal-usul, memiliki negeri khusus dan menghimpun berbagai kabilah dan yang lebih umum darinya."*

Abu Ubaidah menceritakan bahwa sesungguhnya tingkatan keturunan/nasab yang dijadikan pegangan oleh bangsa Arab ada tujuh, yaitu *al-sya'b* ( الشَّعْب = bangsa), *al-qabîlah* ( القَبِيْلَة = suku bangsa), *al-'imârah* ( العِمَارَة = suku/marga), *al-bathn* ( البَطْن = seperut), *al-fakhdzu* ( الفَخْذ = sepaha), *al-fashîlah* ( الفَصِيْلَة = kerabat), *al-'asyîrah* ( العَشِيْرَة = keluarga). Setiap kelompok masuk ke dalam kelompok sebelumnya. Maka, *al-qabîlah* masuk ke dalam rumpun *al-sya'b, al-'imârah* masuk ke dalam tingkatan rumpun *al-qabîlah, al-bathn* masuk ke dalam tingkatan rumpun *al-'imârah, al-fakhdz* masuk ke dalam tingkatan rumpun *al-bathn, al-fashîlah* masuk ke dalam rumpun *al-fakhdz, al-'asyîrah* masuk ke dalam rumpun *al-fashîlah.*

Dalam Al-Qur'an, kata *syu'ûb* dan yang seasal dengannya terdapat dalam 13 ayat. Satu ayat menggunakan bentuk jamak *syu'ûb* ( شُعُوْب ) terdapat dalam QS. Al-Hujarât [49]: 13, satu ayat lain menggunakan kata dalam bentuk *jamak syu'ab* ( شُعَب ) terdapat dalam QS. Al-Mursalât [77]: 30 dan 11 ayat mengunakan bentuk *tashghîr* ( تَصْغِيْر )dari kata ini, yakni *syu'aib* ( شُعَيْب ), di dalam hal ini adalah nama Nabi Syu'aib as. yang diutus kepada kaum Madyan.

Pakar-pakar Al-Qur'an, seperti Al-Maraghi dan Az-Zuhaili, sepakat menafsirkan kata *syu'ûb* dengan "bangsa atau umat" karena di dalamnya telah tercakup berbagai suku bangsa.

Penciptaan berbagai bangsa dan suku oleh Allah, sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Hujurât 49: 13:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟

*(Ya ayyuhan-nâs innâ khalaqnâkum min dzakarin wa untsâ wa ja'alnâkum syu'ûban wa qabâ'ila lita'ârafû).*

*"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal,"*

adalah sarana untuk mencapai sasaran saling berkenalan dan berkasih sayang antar sesama, bukan untuk saling bertengkar dan berselisih.

Menurut Mujahid, tujuannya adalah agar setiap manusia mengenal dan mengetahui garis keturunannya, sehingga diketahui si Fulan bin Fulan berasal dari suku bangsa ini atau itu.

Adapun hikmah dari perbedaan bangsa dan suku, menurut Syekh Zadah, adalah agar sebagian manusia saling mengenal garis keturunan dengan sebagian lainnya, sehingga tidak ada yang menasabkan dirinya kepada bukan bapaknya serta tidak pula untuk berbangga-banggaan dengan keturunan bapak atau kakeknya. Dan keturunan ini dapat diketahui melalui *'urf* ( عُرْف = adat kebiasan) dan *syara'*.

Di samping itu, menurut Az-Zuhaili, ada tiga pokok kandungan dari ayat *syu'ûb* di atas. **Pertama**, dasar-dasar kesamaan atau *al-musâwah* ( المُسَاوَاة ), **kedua**, komunikasi sosial kemanusiaan atau *ta'âruful-mujtama'il-insâniy* ( تَعَارُفُ الْمُجْتَمَعِ الْإِنْسَانِي ), dan **ketiga**, kehormatan atas dasar ketakwaan dan perbuatan baik atau *al-fadhlu 'alat-taqwâ wal-'amalish-shâlih* ( الفَضْلُ عَلَى التَّقْوَى وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ ). Dari prinsip dasar kesamaan manusia sama, bagaikan gerigi sisir. Mereka berasal dari satu bapak dan ibu serta memunyai hak dan kewajiban yang sama dalam hukum syariat. Inilah dasar-dasar dari hakikat demokrasi dalam Islam. Dari sudut komunikasi sosial kemanusiaan, penciptaan berbagai bangsa dan suku yang berbeda dan berlainan adalah dimaksudkan untuk terjadi saling kenal, komunikasi dan tolong menolong, bukan untuk berbangga-banggaan dan sombong terhadap keturunan seseorang. Adapun takwa merupakan neraca kehormatan diri manusia. Posisi dan kedudukan yang paling mulia dan tinggi derajatnya adalah mereka yang paling baik, baik bagi dirinya maupun masyarakatnya.

Takwa merupakan unsur kebanggaan bagi manusia, sekaligus pembeda antar manusia di sisi Allah, dan bukanlah kebanggaan itu terletak pada keturunan dan asal-usul seseorang. Bagi seorang yang ingin mendapatkan kemuliaan dan kehormatan di dunia dan memperoleh posisi yang baik di akhirat ditentukan oleh ketakwaannya, seperti sabda Rasulullah: *"Man sarrahû an yakûna akraman-nâs falyattaqillâh"* ( مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُوْنَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ الله = Siapa yang suka menjadi manusia paling mulia, ia harus bertakwa kepada Allah), dan hadits Nabi:

النَّاسُ رَجُلَانِ: رَجُلٌ بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيْمٌ عَلَى اللهِ وَرَجُلٌ فَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيِّنٌ عَلَى الله

*(An-nâsu rajulâni: rajulun barrun taqiyun karîmun 'alallâhi, wa rajulun fâjirun syaqiyyun hayyinun 'alallâh)*

*"Ada dua orang laki-laki: laki-laki yang baik, bertakwa, dan mulia di sisi Allah, dan laki-laki jahat, hina, dan lemah di sisi-Nya."*

Sebab turun QS. Al-Hujurât [49]: 13, diinformasikan oleh Ibnu Abi Hatim dari Ibnu Abi Mulaikah, bahwa: "Ketika terjadi peristiwa Penaklukan kota Mekah (*Yaumul-fath*), naiklah Bilal bin Rabah ke atap puncak Ka'bah mengumandangkan azan". Sebagian orang berujar: "Kenapa seorang budak hitam legam ini mengumandangkan azan di atap puncak Ka'bah? Semoga Allah memurka dan menggantinya". Maka, turunlah ayat ini untuk membantah pernyataan orang tersebut. Ath-Thabari berkata: *"Rasulullah menyampaikan khutbahnya dari atas mimbar pada hari Tasyriq di kota Mina". Beliau bersabda: "Wahai manusia! Ingatlah bahwa sesungguhnya tuhanmu Esa, dan sesungguhnya bapakmu satu. Ingatlah! Tiada keistimewaan bagi bangsa Arab melebihi bangsa asing ('ajam) dan tiada pula bangsa 'Ajam melebihi keistimewaan dari bangsa Arab. Dan tidak pula bangsa berkulit hitam melebihi bangsa kulit merah dan bangsa kulit merah melebihi bangsa kulit hitam, kecuali hanya dengan Taqwa. Ingatlah! Apakah aku telah menyampaikannya?". Mereka menjawab: "Benar Ya Rasulullah". Rasulullah bersabda: "Hendaknya orang yang menyaksikan hal ini menyampaikannya kepada yang tidak hadir."* (HR. Thabari). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## SYUBHAH ( شُبْهَة )

Kata *syubhah* ( شُبْهَة ) dan kata lain yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut dua belas kali, tersebar dalam enam surah. Kata itu berasal dari *syabiha* ( شَبِهَ ). Ibnu Faris mengatakan bahwa

kata itu memunyai arti 'kesamaan' atau 'keserupaan', baik dari segi warna maupun sifatnya. Di samping itu Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *syabiha* itu berarti 'kesamaan dari segi warna, rasa, keadilan, dan kelaliman'. Kemudian, kata ini berkembang artinya, di antaranya 'keragu-raguan karena ada dua unsur atau lebih yang sulit dibedakan karena kesamaannya'. Dari *syabiha* itu muncul beberapa bentuk lain, seperti *tasyabbuh, syubhât, mutasyâbihât, musyabbih*. Kata *syubhât* memunyai berbagai arti. Dalam Al-Qur'an disebut kata *syubbiha* ( شُبِّهَ ) yang berarti 'diserupakan', (QS. An-Nisâ' [4]: 157). Ayat ini isinya berkaitan dengan kisah orang-orang Yahudi yang tidak mau mengakui kerasulan Nabi Isa as. Bahkan, berusaha membunuhnya. Mereka juga menuduh Maryam (ibu Nabi Isa) dengan tuduhan yang tidak benar. Allah menjelaskan bahwa sebenarnya orang-orang Yahudi itu tidak membunuh dan tidak menyalib Nabi Isa, tetapi membunuh dan menyalib orang yang diserupakan dengan dia, (QS. An-Nisâ' [4]: 157). Orang-orang Yahudi memercayai keberadaan sebagian nabi dan mendustakan sebagian.

Menurut Ath-Thabathabai, Nabi Isa mungkin saja disalib, tetapi belum tentu dia mati. Salib merupakan siksaan bagi orang-orang berdosa dan perlakuan ini sering terjadi pada masyarakat Yahudi. Mungkin juga pada saat itu ada seseorang yang diserupakan persoalannya dengan persoalan Nabi Isa sehingga orang tersebut dianggap Nabi Isa as. Akan tetapi, bagaimana pun orang Yahudi masih menganggap bahwa Nabi Isa yang disalib.

Jadi, yang diserupakan itu adalah orang lain yang dibunuh dan disalib, atau yang diserupakan itu adalah Nabi Isa sendiri yang dijadikan pingsan seperti mati. Orang Yahudi sendiri telah ragu-ragu dan tidak dapat memastikan siapa sebenarnya yang mereka bunuh. Tentang pembunuhan terhadap Nabi Isa itu mereka hanya mengikuti prasangka saja.

Selain itu kata *tasyâbaha* ( تَشَابَهَ ) disebut empat kali dalam tiga surah. Salah satu pengertiannya adalah 'samar-samar' atau 'serupa' (QS. Al-Baqarah [2]: 70). Di dalam konteks ini Allah bermaksud memperlihatkan kekuasaan-Nya kepada Nabi Musa beserta umatnya dan juga kepada umat-umat sesudahnya, termasuk umat Nabi Muhammad saw. tentang cara menghidupkan orang mati. Kisah ini diungkapkan melalui penyembelihan seekor sapi betina. Sewaktu Nabi Musa menyuruh kaumnya menyembelih sapi itu, mereka tidak langsung mengikuti perintah Nabi Musa, tetapi berkali-kali bertanya dan memohon penjelasan tentang ciri-ciri sapi yang dimaksudkan. Dari QS. Al-Baqarah [2]: 67–71 kelihatan bahwa setiap pertanyaan yang diajukan selalu mempersulit mereka untuk mendapatkan sapi dan akhirnya mereka terpaksa membelinya dengan harga yang mahal. Kata *tasyâbaha* ( تَشَابَهَ ) diungkapkan di sini karena ada beberapa sapi yang sama atau serupa. Oleh sebab itu, pengertian kata tersebut adalah 'serupa' yang membuat mereka ragu-ragu mana yang harus dipilih.

Di tempat lain kata *tasyâbaha* ditujukan kepada orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa Allah memunyai anak (QS. Al-Baqarah [2]: 118). Ayat ini merupakan penjelasan terhadap sifat orang kafir, walaupun Allah mengabulkan permintaaan mereka, mereka tetap kafir. Peristiwa ini dahulu telah terjadi pada masa Nabi Musa as. Dari sini dapat dikatakan bahwa *tasyâbbaha* berarti 'sama saja'. Tidak ada pengaruh ajaran Islam terhadap kemusyrikan orang-orang kafir walaupun tanda-tanda kekuasaan-Nya telah jelas. Di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya itu dijumpai dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 16. Ini menunjukkan kekerasan hati orang-orang Yahudi.

Kata *mutasyâbihât* ( مُتَشَابِهَات ) menurut Ibnu Faris berarti 'keserupaan' dan 'kesulitan'. Ar-Raghib mengatakan bahwa *mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an disebabkan oleh sulitnya menafsirkan ayat karena kesamaannya dengan yang lain, baik dari segi lafal maupun dari segi makna. Menurut ahli fiqih dan Ath-Thabathabai *mutasyabihât* itu ialah sesuatu yang tidak diketahui maksudnya secara jelas oleh pendengar kalau hanya me-

ngandalkan pendengaran saja. Bahkan, makna itu diragu-ragukan karena banyaknya makna yang memungkinkan untuk itu. Di sisi lain, dikatakan bahwa *mutasyabihât* itu adalah *furû'* (cabang), sedangkan yang asal (pokok) adalah yang *muhkamât*.

Di dalam Al-Qur'an pembicaraan tentang *mutasyâbihât* terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7. Di sini Allah berbicara tentang sikap manusia dalam memahami dan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an. Ada orang yang berpegang pada ayat-ayat yang *muhkamât* dan beriman kepada ayat-ayat *mutasyâbihât* dan ada yang lebih cenderung menggunakan ayat-ayat *mutasyâbihât* untuk menimbulkan fitnah. Kecenderungan ini lebih banyak terdapat pada orang-orang sesat dan terlepas dari konteks Al-Qur'an. Orang itu lebih banyak mengutamakan takwil. Akan tetapi, tidak selamanya *mutasyâbihât* itu dilarang untuk ditakwilkan dan tidak selamanya membawa fitnah. Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa ayat *mutasyâbihât* boleh ditakwilkan bila tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah kebahasaan.

Yang mengetahui maksud *mutasyâbihât* itu adalah Allah dan orang-orang yang ilmunya mendalam, tetapi orang-orang yang ilmunya mendalam cenderung beriman dan tidak menakwilkan ayat *mutasyâbihât*. Mereka hanya meyakini bahwa ayat itu datang dari Allah. Ada Ayat *mutasyâbihât* yang tidak ada petunjuk Allah untuk mengetahuinya, seperti waktu terjadinya Hari Kiamat, dan ada yang dapat diketahui manusia, seperti kata-kata yang metaforis.

Dalam QS. Az-Zumar [39]: 23 Allah berbicara tentang ayat-ayat Al-Qur'an sebagai petunjuk Allah dan orang-orang yang mengikuti petunjuk itu dilapangkan hatinya untuk Islam. Ayat-ayat yang disebut berulang-ulang itu membuat sekujur tubuhnya gemetar dan kemudian jadi tenang sewaktu mengingat Allah. Sikap orang yang dalam ilmunya berlawanan dengan sikap orang yang keras hati. Yang disebut terakhir berada dalam kesesatan.

Hal yang termasuk kategori *mutasyâbihât* banyak sekali. Para mufasir berbeda pendapat tentang itu. Ath-Thabathabai memasukkan ke situ huruf potong di awal surah seperti *alif, lam, mim*. Awal pendapat ini muncul karena orang Yahudi yang memberikan takwil terhadap huruf potong itu. Mereka menakwilkan ayat-ayat itu untuk mengetahui berapa lama umat ini bertahan hidup. Ada pula yang mengatakan huruf potong itu bukan *mutasyâbihât*. Kalimat sesudah itu yang *mutasyâbihât*, termasuk juga yang *mujmal* (ungkapan yang mencakup berbagai makna) dan *mansûkh*. Ayat itu harus diimani, bukan diamalkan. Subhi Shalih mengatakan bahwa ayat-ayat yang berkenaan dengan sifat Allah termasuk *mutasyâbihât*.

Kata *mutasyâbihât* juga digunakan untuk menjelaskan nikmat Allah, terutama tentang rezeki. Allah berbicara tentang nikmat yang banyak yang akan diterima hamba-Nya di akhirat (QS. Al-Baqarah [2]: 25). Buah-buahan itu adalah salah satu contoh nikmat di surga. Karena di surga itu serba lengkap tentu ada pula nikmat Allah yang belum diketahui manusia seperti di dunia ini. Kalau ayat sebelumnya berbicara tentang siksaan di neraka yang amat pedih, ayat ini mendorong manusia beriman dan mematuhi semua perintah-Nya dan itulah orang yang mendapat nikmat yang banyak di akhirat.

Dalam QS. Al-An'âm [6]: 99 dan 141 Allah berbicara tentang kekuasaan-Nya bagi orang-orang beriman. Kata *mutasyâbih* di sini diikuti oleh kata *ghairu mutasyâbih* yang artinya banyak. Allah telah berbicara tentang penciptaan alam semesta, seperti penciptaan tumbuh-tumbuhan, penciptaan matahari yang membawa pergantian malam dan siang, sampai kepada penciptaan manusia dari satu menjadi banyak. Semua itu merupakan jawaban untuk orang yang mendustakan Allah. Dengan demikian, nikmat yang diberikan Allah itu juga menjadi salah satu tanda kekuasaan Allah. ❖ *Afrijal* ❖

## SYUHÛD ( شُهُوْد )

Kata *syuhûd* ( شُهُوْد ) terambil dari kata *syahida – yasyhadu – syahîdan* ( شَهِدَ – يَشْهَدُ – شَهِيْدًا ). Dari segi pemakaian bahasa, kata *syahida* ( شَهِدَ ) berarti

'menghadiri' atau 'menyaksikan sesuatu dengan mata kepala atau mata hati'. Atas dasar itu, kata *syahâdah* ( شَهَادَة ) dalam istilah agama adalah 'persaksian dengan mata hati, pengetahuan atau keyakinan tentang keesaan Allah swt. dan kenabian Muhammad saw.

Kata *syuhûd* ( شُهُوْد ) ditemukan 3 kali dalam Al-Qur'an, yakni kata *syuhûd* ( شُهُوْد ) sendiri hanya sekali, dalam QS. Al-Burûj [85]: 7, sedangkan dua lainnya adalah kata *syuhûdân/syuhûdâ* ( شُهُوْدًا ), yang terdapat dalam QS. Yûnus [10]: 61 dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 13.

Kata *syuhûd* yang terdapat pada QS. Al-Burûj [85] mengandung arti 'menyaksikan'. Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Maraghi berpendapat bahwa kaum kafir yang digelari sebagai *ashhâbul-ukhdûd* ( أَصْحَابُ الأُخْدُوْد ), adalah mereka yang menyalakan api dengan kayu bakar sehingga nyala apinya besar sekali; mereka ditumpas dan dilaknat ketika membakar hidup-hidup kaum Mukmin dengan nyala api yang besar, sedangkan mereka menyaksikan penyiksaan tersebut dengan hati dingin. Orang-orang bengis yang memerintahkan pembakaran hidup-hidup kaum Mukmin seluruhnya hadir di tempat penyiksaan dan menyaksikan apa yang dilakukan oleh para pengikut mereka. Di dalam ayat ini, di samping terkandung isyarat yang menyatakan tentang betapa kerasnya hati kaum kafir terhadap kekufuran mereka, juga sebagai isyarat yang membuktikan tentang kesabaran, keteguhan, serta ketabahan hati kaum Mukmin yang tetap berpegang teguh pada agama mereka.

Adapun kata *syuhûdân* ( شُهُوْدًا ) yang terdapat dalam QS. Yûnus [10]: 61, mengandung arti 'menjadi saksi', yaitu Allah menjadi saksi atas seluruh makhluk di saat mereka melakukan pekerjaan. Menurut Ibnu Katsir, Allah swt. memberitahukan kepada Nabi Muhammad saw. bahwa Dia mengetahui segala keadaan dirinya, keadaan umatnya dan seluruh makhluk-Nya di setiap saat. Tidak ada yang tersembunyi dari pengetahuan dan penglihatan Allah, meskipun sebesar dzarrah dari apa yang ada di langit dan di bumi. Tidak ada pula yang lebih kecil atau lebih besar daripada *dzarrah* melainkan ditetapkan di dalam Kitab yang terang. Hal ini senada dengan firman-Nya di dalam QS. Al-An'âm [6]: 59.

Kata *syuhûdâ* ( شُهُوْدًا ) berikutnya terdapat pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 13. M. Quraish Shihab merumuskan dua arti dari kata *syuhûdâ* di dalam ayat ini. **Pertama**, selalu hadir dan disaksikan oleh orang tua serta keluarga putra-putra Al-Walid. Redaksi ini adalah ungkapan tentang kekayaan atau kecukupan yang mereka nikmati sehingga putra-putra mereka tidak perlu bersusah payah meninggalkan kampung halaman untuk memperoleh nafkah. **Kedua**, putra-putra Al-Walid selalu menyaksikan atau menghadiri upacara-upacara penting karena mereka adalah orang-orang terpandang di tengah masyarakat. Tampaknya, pakar tafsir Al-Qur'an ini mengakui kecenderungannya memahami arti kata *syuhûdâ* ( شُهُوْدًا ) di dalam pengertian kedua.

Dalam kaitan itu, perlu dikemukakan bahwa Al-Walid dikaruniai oleh Allah keturunan yang banyak, konon putranya berjumlah 10 orang, bahkan ada yang menyebutkan 11 orang. Salah seorang putranya yang bernama Imarah bin Al-Walid sangat terkenal dan dikagumi oleh masyarakatnya sehingga ia pernah ditawarkan oleh kaum musyrik kepada paman Nabi, Abu Thalib agar ia dipertukarkan dengan Nabi Muhammad saw. Mereka berkata, "Imarah adalah pemuda yang gagah dan pemberani, ambillah ia sebagai putramu, dan serahkan kepada kami Muhammad yang telah menyimpang dari ajaran agamamu dan agama nenek moyang kita". Abu Thalib menjawab, "Alangkah jeleknya penawaran kalian, aku harus memberi makan putra kalian, dan menyerahkan putraku untuk kalian bunuh. Tidak mungkin!" Selain Imarah, putra Al-Walid lainnya yang sangat terkenal adalah Khalid bin Al-Walid. Ia merupakan salah seorang di antara ketiga putra Al-Walid yang memeluk Islam. Sebelum memeluk Islam, Khalid adalah seorang pemuda yang telah menjadi pemimpin pasukan berkuda kaum

musyrik dan yang berhasil di dalam Perangan Uhud—mengubah jalannya pertempuran sehingga berakhir dengan kemenangan kaum musyrik. Setelah memeluk Islam, jasa Khalid tidak dapat dimungkiri sehingga Nabi saw. menggelarinya dengan *"saifullâh"* ( سَيْفُ اللهِ = pedang Allah). Tidak satu peperangan pun yang dipimpinnya kecuali dimenangkan olehnya.

Dengan demikian, dapat ditegaskan —atas dasar kecenderungan pemahaman M. Quraish Shihab—bahwa arti kata *syuhûdâ* ( شُهُودًا ) di dalam ayat yang dikaji terakhir ini adalah 'putra-putra terpandang di tengah masyarakatnya (Al-Walid) sehingga mereka selalu menghadiri upacara-upacara penting'. Penegasan ini relevan dengan pendapat Al-Maraghi dan Hamka bahwa semua putra Al-Walid selalu hadir bersama bapaknya di Mekah; tidak ada yang berpindah ke tempat lain sehingga mereka tidak pernah berpisah guna mencari penghidupan atau mendapatkan rezeki. Mereka kaya dan Al-Walid pun menyukai serta senang melihat "kehadiran" mereka. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## SYUKÛR ( شُكُوْر )

Kata *syukûr* ( شُكُوْر ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *syakara – yasykuru – syukran – wa syukûran – wa syukrânan* ( شَكَرَ - يَشْكُرُ - شُكْرًا - وَشُكُوْرًا – وَشُكْرَانًا ). Kata kerja ini berakar huruf *syîn, kâf,* dan *râ'*, yang mengandung makna antara lain 'pujian atas kebaikan' dan 'penuhnya sesuatu'. Menurut Ibnu Faris bahwa kata *syukûr* memiliki empat makna dasar. **Pertama**, pujian karena adanya kebaikan yang diperoleh, yakni merasa ridha dan puas sekalipun hanya sedikit. Dalam hal ini para pakar bahasa menggunakan kata *syukûr* untuk kuda yang gemuk namun hanya membutuhkan sedikit rumput. **Kedua**, kepenuhan dan ketabahan, seperti pohon yang tumbuh subur dilukiskan dengan kalimat شَكَرَةُ الشَّجَرَةِ (*syakaratusy-syajarah*). **Ketiga**, sesuatu yang tumbuh di tangkai pohon (parasit). **Keempat**, pernikahan atau alat kelamin. Dari keempat makna ini, M. Quraish Shihab menganalisis bahwa kedua makna terakhir dapat dikembalikan dasar pengertiannya kepada kedua makna terdahulu. Yakni, makna ketiga sejalan dengan makna pertama yang menggambarkan kepuasan dengan yang sedikit sekali pun, sedangkan makna keempat sejalan dengan makna kedua karena dengan pernikahan atau alat kelamin dapat melahirkan anak. Dengan demikian, makna-makna dasar tersebut dapat diartikan sebagai penyebab dan dampaknya sehingga kata *syukûr* ( شُكُوْر ) mengisyaratkan, "Siapa yang merasa puas dengan yang sedikit maka ia akan memperoleh banyak, lebat, dan subur".

Al-Ashfahani menyatakan bahwa kata *syukûr* mengandung arti 'gambaran di dalam benak tentang nikmat dan menampakkannya ke permukaan'. Pengertian ini diambil dari asal kata *syukûr* ( شُكُوْر )—seperti dikemukakan di atas—yakni kata *syakara* ( شَكَرَ ), yang berarti 'membuka' sehingga ia merupakan lawan dari kata *kafara/kufûr* ( كَفَرَ\كُفُوْر ), yang berarti 'menutup', atau 'melupakan nikmat dan menutup-nutupinya'. Jadi, membuka atau menampakkan nikmat Allah antara lain dalam bentuk memberi sebagian dari nikmat itu kepada orang lain, sedangkan menutupinya adalah dengan bersifat kikir.

Kata *syukûr* ( شُكُوْر ) di dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 75 kali tersebar dalam berbagai ayat dan surah dalam Al-Qur'an. Kata *syukûran* ( شُكُوْرًا ) sendiri disebutakan hanya dua kali, yakni dalam QS. Al-Furqân [25]: 62 dan QS. Al-Insân [76]: 9.

Kata *syukûran* ( شُكُوْرًا ) yang pertama digunakan ketika Allah swt. menggambarkan bahwa Allah yang telah menciptakan malam dan siang silih berganti. Keadaan silih berganti itu menjadi pelajaran bagi orang-orang yang hendak mengambil pelajaran dan ingin bersyukur atas nikmat yang diberikan Allah. Di dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Katsir berpendapat bahwa Allah Yang Mahasuci menjadikan malam dan siang silih berganti dan kejar-mengejar, yang kesemuanya itu adalah tanda-tanda kekuasaan Allah yang hedaknya direnungkan dan diperhatikan oleh orang-orang yang ingat kepada-Nya atau yang hendak bersyukur kepada-Nya.

Kata *syukûran* ( شُكُوْرًا ) kedua yang terdapat dalam QS. Al-Insân [76]: 9 digunakan oleh Al-Qur'an ketika Allah menggambarkan pernyataan orang-orang yang berbuat kebajikan serta telah memberi makan kepada orang-orang fakir dan miskin yang tiada lain yang mereka harapkan kecuali keridhaan Allah swt.; dan mereka tidak akan pernah mengharapkan dari mereka yang diberi itu balasan serta ucapan terima kasih atas pemberian itu. M. Quraish Shihab menukil bahwa adalah Ali bin Abi Thalib dan istrinya, Fathimah, putri Rasulullah saw. memberikan makanan yang mereka rencanakan menjadi makanan berbuka puasa kepada tiga orang yang membutuhkan, dan ketika itu mereka membaca ayat di atas. Karena itu, dari sini dipahami bahwa manusia yang meneladani Allah dalam sifat-sifat-Nya dan mencapai peringkat terpuji adalah yang memberi tanpa menanti syukur; dalam arti, balasan dari yang diberi, atau ucapan terimakasih.

Kalau kata *syakara* ( شَكَرَ ) merupakan antonim dari kata *kafara* ( كَفَرَ ), maka bentukan dari kedua kata ini pun sering diperhadapkan di dalam Al-Qur'an, antara lain dalam QS. Ibrâhim [14]: 7. Jadi, hakikat syukur adalah "menampakkan nikmat", sedangkan hakikat kufur adalah "menyembunyikan nikmat". Menampakkan nikmat antara lain berarti menggunakannya pada tempatnya dan sesuai dengan yang dikehendaki oleh pemberinya. Di samping itu, berarti juga menyebut-nyebut nikmat serta pemberinya dengan lidah (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 11), demikian pula dalam QS. Al-Baqarah [2]: 152. Para mufasir menjelaskan bahwa ayat yang disebut terakhir ini mengandung perintah untuk mengingat Allah tanpa melupakannya, patuh kepada-Nya tanpa menodainya dengan kedurhakaan. Syukur yang demikian lahir dari keikhlasan kepada-Nya. Dalam kaitan ini, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa syukur mencakup tiga sisi. **Pertama**, syukur dengan hati, yakni kepuasaan batin atas anugerah. **Kedua**, syukur dengan lidah, yakni dengan mengakui anugerah dan memuji pemberinya. **Ketiga**, syukur dengan perbuatan, yakni dengan memanfaatkan anugerah yang diperoleh sesuai dengan tujuan penganugerahannya.

Kata *syukûr* ( شُكُوْر ) juga berarti 'puji'; dan bila dicermati makna syukur dari segi pujian, kiranya dapat disadari bahwa pujian terhadap yang terpuji baru menjadi wajar bila yang terpuji melakukan sesuatu yang baik secara sadar dan tidak terpaksa. Dengan begitu, setiap yang baik dan lahir di alam raya ini adalah atas izin dan perkenan Allah. Apa yang baik dari kita, pada hakikatnya adalah dari Allah semata; jika demikian, pujian apapun yang kita sampaikan kepada pihak lain, akhirnya kembali kepada Allah jua. Jadi, pada prinsipnya segala bentuk pujian (kesyukuran) harus ditujukan kepada Allah swt. Di dalam hal ini, Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk bersyukur setelah menyebut beberapa nikmat-Nya (QS. Al-Baqarah [2]:152 dan QS. Luqmân [31]: 12. Itu sebabnya kita diajarkan oleh Allah untuk mengucapkan *"Alhamdulillâh"* ( الحَمْدُ لله ) dalam arti 'segala puji (hanya) tertuju kepada Allah'. Namun, ini bukan berarti bahwa kita dilarang bersyukur kepada mereka yang menjadi perantara kehadiran nikmat Allah. Misalnya, Al-Qur'an secara tegas memerintahkan agar mensyukuri Allah dan mensyukuri kedua orang, yang menjadi perantara kehadiran kita di pentas dunia ini (QS. Luqmân [31]: 14).

Pada sisi lain, Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa manfaat syukur kembali kepada orang yang bersyukur, sedangkan Allah sama sekali tidak memperoleh, bahkan tidak membutuhkan sedikit pun dari syukur makhluk-Nya (QS. An-Naml [27]: 40). Akan tetapi, karena kemurahan Allah, Dia menyatakan diri-Nya sebagai *Syâkirun 'Alîm* ( شَاكِرٌ عَلِيْم ) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158 dan *Syâkiran 'Alîmâ* ( شَاكِرًا عَلِيْمًا ) dalam QS. An-Nisâ' [4]: 147, yang keduanya berarti 'Maha Bersyukur lagi Maha Mengetahui'; dalam arti, Allah akan menganugerahkan tambahan nikmat berlipat ganda kepada makhluk yang bersyukur. Demikian M. Quraish Shihab.

Dalam Al-Qur'an, selain kata *syukûr* ( شُكُوْر ) ditemukan juga kata *syakûr* ( شَكُوْر ). Kata yang disebut terakhir ini berulang sebanyak 10 kali, tiga di antaranya merupakan sifat Allah dan sisanya menjadi manusia. Al-Ghazali mengartikan *syakûr* sebagai sifat Allah adalah bahwa Dia yang memberi balasan banyak terhadap pelaku kebaikan atau ketaatan yang sedikit; Dia yang menganugerahkan kenikmatan yang tidak terbatas waktunya untuk amalan-amalan yang terhitung dengan hari-hari tertentu yang terbatas. Dalam hal itu, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa ada juga hamba-hamba Allah yang *syakûr*, walau tidak banyak, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Saba' [34]: 13. Dari sini, tentu saja makna dan kapasitas *syakûr* hamba (manusia) berbeda dengan sifat yang disandang Allah. Manusia yang bersyukur kepada manusia/makhluk lain adalah dia yang memuji kebaikan serta membalasnya dengan sesuatu yang lebih baik atau lebih banyak dari apa yang telah dilakukan oleh yang disyukurinya itu. Syukur yang demikian dapat juga merupakan bagian dari syukur kepada Allah. Sebab, berdasarkan hadits Nabi saw., *"Wa-man lam yasykur an-nâs lam yasykur Allâh"* ( وَمَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ الله = Siapa yang tidak mensyukuri manusia maka dia tidak mensyukuri Allah). (HR. Abu Daud dan At-Turmudzi). Hadits ini antara lain berarti bahwa siapa yang tidak pandai berterima kasih (bersyukur) atas kebaikan manusia maka dia pun tidak akan pandai mensyukuri Allah karena kebaikan orang lain yang diterimanya itu bersumber dari Allah juga. Jadi, syukur manusia kepada Allah dimulai dengan menyadari dari lubuk hatinya yang terdalam betapa besar nikmat dan anugerah-Nya, disertai dengan ketundukan dan kekaguman yang melahirkan rasa cinta kepada-Nya serta dorongan untuk bersyukur dengan lidah dan perbuatan.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *syukûr* ( شُكُوْر ) dan kata-kata yang seakar dengannya dalam Al-Qur'an meliputi makna 'pujian atas kebaikan', 'ucapan terima kasih', atau 'menampakkan nikmat Allah ke permukaan', yang mencakup syukur dengan hati, syukur dengan lidah, dan syukur dengan perbuatan. Dalam hal ini, *syukûr* juga diartikan sebagai 'menggunakan anugerah Ilahi sesuai dengan tujuan penganugerahannya'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## SYÛRÂ ( شُوْرَى )

Kata *syûrâ* ( شُوْرَى ) berasal dari *syâwara – yusyâwiru* ( شَاوَرَ يُشَاوِرُ ) yang artinya 'menjelaskan, menyatakan, atau mengambil sesuatu'. Dari kata *syâwara* ( شَاوَرَ ) ini terbentuk sekian banyak kata lainnya, seperti *tasyâwur* ( تَشَاوُر = perundingan), *asyâra* ( أَشَارَ = memberi isyarat), *syâwir* ( شَاوِر = meminta pendapat), *tasyâwara* ( تَشَاوَرَ = saling bertukar pikiran), *al-masyûrah* ( اَلْمَشُوْرَة = nasehat/saran), dan *musytasyîr* ( مُسْتَشِيْر = meminta pendapat orang lain). Semua kata tersebut pada dasarnya berasal dari *syâra – yasyûru – syaur* ( شَارَ يَشُوْرُ شَوْرًا ) yang berarti 'mengeluarkan' dan 'mengambil madu dari sarang lebah'.

Dalam Al-Qur'an, kata *syûrâ* ( شُوْرَى ) hanya tampil dengan tiga bentuk dan tersebar dalam tiga ayat; **pertama**, dalam bentuk *syûrâ* ( شُوْرَى ), terletak dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 38; **kedua**, di dalam bentuk *tasyâwur* ( تَشَاوُر ) terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233; dan **ketiga**, dalam bentuk kata *syâwir* ( شَاوِر ) terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 159.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, bentuk *at-tasyâwur* ( التَّشَاوُر ), *al-masyûrah* ( الْمَشُوْرَة ), dan *al-*

*Melalui musyawarah* (Syûrâ) *segala permasalahan akan terpecahkan*

*musyâwarah* ( المشاورة ) berasal dari kata *syaur* ( شور ) yang secara leksikal berarti 'sesuatu yang tampak jelas'. Ketiga kata tersebut mengandung pengertian 'menyimpulkan pendapat berdasarkan pandangan antarkelompok'.

Kata *syûrâ* ( شورى ) dalam Al-Qur'an diungkap dalam berbagai konteks. **Pertama**, di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 38 dengan konteks pembicaraan mengenai ciri-ciri orang beriman. Ciri-ciri yang dimaksud adalah 1) taat dan patuh kepada Allah, 2) menunaikan shalat, 3) menghidupkan musyawarah, dan 4) berjiwa dermawan.

Ar-Razi (penulis *At-Tafsîr Al-Kabîr*) menjelaskan bahwa kalimat *wa amruhum syurâ bainahum* dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 38 mengandung pengertian bahwa praktik musyawarah merupakan suatu tradisi yang telah berlangsung lama di kalangan umat beriman bangsa Arab.

**Kedua**, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 kata itu diungkap dengan konteks pembicaraan tentang menyapih anak yang masih menyusu sebelum anak itu berumur dua tahun. Menyapih anak yang usianya belum sampai dua tahun boleh dilakukan dengan syarat ada kerelaan dan telah dimusyawarahkan di antara suami dan istri. Di dalam *Tafsîr Al-Manâr* dijelaskan bahwa ayat di atas mengandung ajaran bahwa orang tua memiliki tanggung jawab bersama dalam menentukan apakah penyusuan anak dilangsungkan terus sampai sempurna masa penyusuan, yakni dua tahun, atau dihentikan sebelumnya.

Menurut Al-Qurthubi, ungkapan *fa in arâda fishâlan* ( فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا ) dan *wa tasyâwurin* ( وَتَشَاوُرٍ ) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 menunjukkan bahwa suatu persoalan keluarga yang tidak diatur dengan dalil yang pasti, termasuk di dalam lapangan ijtihad. Dalam hal ini musyawarah di antara suami-istri jelas termasuk dalam kategori ijtihad.

Sementara itu, Rasyid Ridha menjelaskan bahwa ajaran musyawarah dalam ayat ini mengandung nilai pendidikan. Artinya, Tuhan bermaksud menanamkan suatu pola interaksi bagi hubungan suami-istri yang sehat, yang tercermin dari sikap keduanya dalam mengambil keputusan. Oleh karena itu, kebiasaan bermusyawarah yang dimulai dari keluarga sebagai unit sosial terkecil di masyarakat akan menjadi landasan bagi terbinanya kebiasaan bermusyawarah dalam unit sosial yang lebih besar dan rumit, yaitu negara.

**Ketiga**, dalam konteks perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. agar berlaku lemah lembut dan senantiasa bermusyawarah dengan sahabat-sahabatnya (QS. Âli 'Imrân [3]: 159). Ayat ini diturunkan setelah Perang Uhud. Ketika itu, Nabi saw. kecewa atas tindakan tidak disiplin sebagian sahabat dalam pertempuran yang mengakibatkan kekalahan di pihak Nabi. Melalui ayat ini Allah swt. mengingatkan Nabi bahwa dalam posisinya sebagai pemimpin umat, ia harus tetap bersikap lemah lembut terhadap para sahabatnya, memaafkan kekeliruan mereka, dan bermusyawarah dengan mereka dalam urusan-urusan mereka.

Sehubungan dengan ayat di atas, Ath-Thabari menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah swt. memerintahkan Nabi saw. agar bermusyawarah dengan umatnya tentang urusan yang akan dijalankan supaya mereka tahu hakikat urusan tersebut dan agar mereka mengikuti jejak Nabi. Kewajiban melaksanakan musyawarah bukan hanya ditujukan kepada Nabi, melainkan juga diperintahkan kepada setiap Mukmin. Dengan kata lain, perintah yang terkandung dalam ayat tersebut berlaku umum.

❖ *Musda Mulia* ❖

**TA'AFFUF ( تَعَفُّف )**

Kata *ta'affuf* merupakan *ism mashdar* dari *ta'affafa – yata'affafu – ta'affufan* ( تَعَفَّفَ – يَتَعَفَّفُ – تَعَفُّفًا ). Arti aslinya ialah 'minum sisa susu yang sedikit', lalu dari arti itu berkembang maknanya menjadi 'rela mendapat bagian minuman yang hanya sedikit saja' kemudian berkembang lagi dari pengertian itu menjadi 'menjaga diri dari perbuatan yang tercela yang tidak halal dan yang tidak baik'. Di dalam bentuk *tsulâtsî mujarrad* berbunyi: *'affa – ya'iffu – 'affan – 'iffatan – 'afâfan – 'afâfatan* ( عَفَّ – يَعِفُّ – عَفًّا – عِفَّةً – عَفَافًا – عَفَافَةً ). Dari lafal tersebut terbentuk kata-kata lain yang banyak dan masing-masing memunyai arti sendiri-sendiri, antara lain yaitu:

1) *Al-'iffah* ( العِفَّة ) artinya ialah: meninggalkan nafsu syahwat yang hina.
2) *Al-'uffah* ( العُفَّة ) dan *al-'ufâfah* ( العُفَافَة ) artinya ialah: Sisa susu di kantong susu setelah diperas, sehingga juga berarti sedikit.
3) *Al-'ifaf* ( العِفَف ) artinya obat.
4) *Al-'afif* ( العَفِف ) artinya orang yang menjauhkan diri dari perbuatan yang tidak halal atau yang hina.

Dalam Al-Qur'an, terdapat tiga lafal yang berasal dari kata-kata tersebut di atas, yaitu: *At-ta'affuf, yasta'fif* dan *yasta'fifna* ( التَّعَفُّف – يَسْتَعْفِف – يَسْتَعْفِفْنَ ). Kata *at-ta'affuf* yang tercantum di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273 mengandung makna, bahwa orang yang sangat ketat menjaga kehormatannya tidak mau menampakkan keadaan dirinya yang melarat, hingga orang lain tidak mengetahuinya, bahkan ada yang mengiranya cukup kaya.

Kata *yasta'fif* ( يَسْتَعْفِف ) terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6, memunyai makna, bahwa seseorang yang menjadi wali atas anak yatim hendaklah menjaga kehormatan diri; jangan sampai memakan harta anak yatim yang ada di bawah perwaliannya.

Dalam QS. An-Nûr [24]: 33, lafal *yasta'fif* mengandung makna, bahwa untuk mereka yang belum mendapatkan jodoh dalam membangun rumah tangga hendaknya menjaga diri dengan ketat; jangan sampai jatuh ke lembah nista, melanggar hukum Allah, melanggar tata susila atau melakukan perbuatan yang tercela; sambil menunggu dengan sabar, kapan Allah akan memberikan anugerah jodoh yang diridhai-Nya.

Terakhir, kata *yasta'fifna* ( يَسْتَعْفِفْنَ ) yang terdapat dalam QS. An-Nûr [24]: 60, mengandung makna, bahwa para wanita muslimah yang sudah berumur senja tidak dituntut untuk menutup tubuhnya dengan cara berlebih-lebihan, akan tetapi jika mereka tetap ketat menjaga dirinya maka hal ini sangat terpuji.

❖ *Mukhlas* ❖

**TA'TADÛ ( تَعْتَدُوا )**

Kata *ta'tadû* adalah *fi'l mudhâri'* dari *i'tadâ* ( إِعْتَدَى ), sedangkan *i'tadâ* berasal dari kata *adâ* ( عَدَا ) yang mendapatkan imbuhan huruf *alif* di awalnya dan *tâ'* di tengahnya (antara huruf *'ain* dan *dâl*). Dalam ilmu *sharaf* (morfologi) bentuk ini dikenal dengan bab *ifti'âl* ( إِفْتِعَال ).

Musa Al-Ahmadi menjelaskan dalam

*Mu'jam*-nya bahwa kata *'adâ* ( عَدَا ), *'âdin* ( عَادٍ ), *ma'duww* ( مَعْدُوٌّ ), dan *ma'diyy* ( مَعْدِيٌّ ) yang dirangkaikan dengan *'alaîh* ( عَلَيْهِ ) berarti *zhulm* ( ظُلْم = zalim), menzalimi atau melewati batas di dalam kezaliman ( جَاوَزَ الْقَدْرَ فِى ظُلْمِهِ ). Jika kata *i'tadâ* ( اِعْتَدَى ) dirangkaikan dengan kata *fî* ( فِى ) dapat pula mengandung makna *kharaja 'an* ( خَرَجَ عَنْ = keluar dari/menyalahi).

Menurut Ibnu Faris, semua kata yang terambil dari akar kata *'ain, dâl* dan *waw* ( عدو ) menunjuk pada makna dasar *tajâwaza fisy syaî'* ( تَجَاوَزَ فِى الشَّيْءِ = berlebihan dalam suatu hal). Sementara itu, Ar-Razi dalam *Mukhtârush Shihâh* mengemukakan pula bahwa kata *'adwan* ( عَدْوًا ) berarti *tajâwuzan* ( تَجَاوُزًا = berlebihan) atau *dzulm* ( ظُلْم = zalim). Demikian pula dengan kata *i'tadâ* ( اِعْتَدَى ) dan *ta'addâ* ( تَعَدَّى ).

Kata *ta'tadû* itu sendiri dalam Al-Qur'an terdapat 5 kali, yaitu: (1) QS. Al-Baqarah [2]: 190, (2) QS. Al-Baqarah [2]: 229, (3) QS. Al-Baqarah [2]: 231, (4) QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, dan (5) ) QS. Al-Mâ'idah [5]: 87. Timbangan kata yang sama, tetapi di dalam bentuk yang berbeda ditemukan pula sebanyak 15 kali yang terdiri dari: tiga kali di dalam bentuk *ya'tadûna* ( يَعْتَدُوْنَ ); enam kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî, i'tadâ* ( اِعْتَدَى ); dan satu kali di dalam bentuk *fi'l amr, i'tadû* ( اِعْتَدُوْا ). Pada umumnya kata-kata itu mengandung makna yang sama. Menurut Imam Fakhruddin Ar-Razi, kata *walâ ta'tadû* ( وَلَا تَعْتَدُوْا ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 190 misalnya, mengandung makna "jangan melampaui batas-batas yang sudah ditentukan" seperti membunuh atau memerangi orang-orang yang tidak memerangimu. Ayat ini adalah ayat yang pertama turun mengenai peperangan.

Tafsiran serupa diungkapkan oleh Imam Rasyid Ridha di dalam *Al-Manâr*. menurut beliau, kata *walâ ta'tadû* itu maksudnya ialah jangan melampaui batas di dalam berperang, seperti membunuh perempuan, orang tua, orang sakit atau orang-orang yang sudah menyatakan ingin berdamai. Makna yang sama juga dikandung oleh kata *ta'tadû* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 229 yang berbicara tentang larangan berlaku zalim terhadap perempuan-perempuan yang ditalak. Demikian pula dengan kata *ta'tadû* di dalam ayat 231 dari surah yang sama.

Di dalam QS. Al-Mâidah [5]: 87, kata *ta'tadû* juga berarti *tajâwuz* dan *'udwân* ( عُدْوَان = agresi). Demikian pula dengan kata *ta'tadû* di dalam ayat 2 QS. Al-Mâidah, berkenaan dengan larangan berlaku zalim terhadap orang-orang yang menghalangi kaum Muslim untuk mengunjungi Masjidil Haram di dalam kaitannya dengan ibadah haji.

Makna yang sama juga ditemukan ketika kata tersebut berbentuk *fi'l mâdhî, i'tadâ* ( اِعْتَدَى )/ ( اِعْتَدَوْا ) seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 65 dan 17; QS. Al-Mâ'idah [5]: 94, dan *fi'l amr,* seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 194. Hanya saja, pada ayat ini kata *fa'tadû* ( فَاعْتَدُوْا ) itu terbatas maknanya pada pembalasan yang seimbang terhadap kezaliman seseorang, bukan berlebihan atau bermaksud zalim.

Setelah memerhatikan kata *ta'tadû* dengan berbagai derivasinya —baik dari segi kebahasaan (*lughawî*) maupun di dalam berbagai konteks pembicaraan Al-Qur'an— ternyata kata tersebut mengandung beberapa makna yang sedikit bervariasi, tetapi masih di dalam substansi yang sama. Pada umumnya, kata *ta'tadû* dan pecahannya menunjuk pada makna zalim, melampaui batas, melanggar aturan atau agresi.

❖ *Ahmad Kosasih* ❖

## TABARRUJ ( تَبَرُّج )

Kata *tabarruj* merupakan turunan dari kata *baraja – yabraju – baraj – burj* ( بَرَجَ – يَبْرَجُ – بَرَج – بُرْج ) tersusun dari kata *bâ', râ',* dan *jîm* yang memunyai dua makna dasar. **Pertama**, *al-burûz wazh-zhuhûr* ( الْبُرُوْز وَ الظُّهُوْر = muncul dan tampak). Makna inilah yang digunakan untuk menyatakan bola mata yang indah karena warna putihnya sangat putih dan warna hitamnya sangat hitam, sehingga tampak jelas sekali. Juga sering digunakan untuk rasi-rasi bintang di langit atau *burûjus-samâ'* ( بُرُوْجُ السَّمَاء = rasi-rasi bintang langit) karena tempatnya yang tinggi dan cahayanya tetap jelas. Makna ini pulalah yang berlaku untuk

kata *tabarruj* ( تَبَرُّج = wanita yang sengaja menampakkan kecantikan dan perhiasannya kepada laki-laki lain); **kedua**, *al-wazar wal malja'* ( الوَزَر وَالمَلْجَأ = tempat berlindung). Dengan demikian, mudah dipahami bahwa jika "benteng" dan "peti" masing-masing disebut *al-burj* dan *al-burûj*, mengingat keduanya sama-sama melindungi. Selanjutnya di samping makna denotatif di atas, kata *burj* juga memunyai makna konotatif. Namun, apapun makna konotatifnya, tetap mengacu pada makna denotatifnya.

Kata *tabarruj* ( تَبَرُّج ) dan yang seturunan dengannya disebutkan sebanyak tujuh kali di dalam Al-Qur'an; dalam bentuk tabarruj ( تَبَرُّج ) sekali (QS. Al-Ahzâb [33]: 33), dalam bentuk *burûj* ( بُرُوج ) empat kali (QS. An-Nisâ [4]: 78, QS. Al-Hijr [15]: 16, QS. Al-Furqân [25]: 61, QS. Al-Burûj [85]: 1, dalam bentuk *mutabarrijât* ( مُتَبَرِّجَات ) sekali (QS. An-Nûr [24]: 60), dalam bentuk *tabarrajnâ* ( تَبَرَّجْنَ ) sekali (QS. Al-Ahzâb [33]: 33).

Penggunaan kata *tabarruj* ( تَبَرُّج ) dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33 berkaitan dengan perintah Allah swt. kepada para istri Nabi Muhammad saw. Tepatnya ketika Allah swt. mengingatkan bahwa kedudukan mereka —para istri Nabi saw.— tidak sama dengan wanita Muslim lainnya. Oleh sebab itu, Allah swt. mengajari mereka sejumlah hal yang harus diindahkan demi mempertahankan kemuliaan martabat mereka. Di antaranya melarang mereka menggunakan pakaian/perhiasan yang dapat memancing orang lain berbuat tidak senonoh, sebaliknya harus lebih banyak tinggal di rumah, kecuali ada kepentingan yang benar-benar mendesak. Di antara larangan yang dimaksudkan seperti disinggung di atas ialah apa yang oleh Al-Qur'an disebut *tabarrujal-jâhiliyyah,* yakni menampakkan perhiasaan apalagi kemolekan tubuh yang lazim diperbuat oleh wanita-wanita Jahiliyah.

Menurut riwayat Mujahid dan Qatadah, yang dimaksud dengan *tabarruj jâhiliyyah* adalah wanita Jahiliyah yang selalu keluar rumah dan bergaul dengan laki-laki yang bukan mahramnya dengan menampakkan perhiasannya kepada mereka agar tertarik kepadanya. Ibnu Abbas menafsirkan ayat ini dengan mengemukakan kisah yang intinya menunjukkan suatu pesta yang merupakan ajang pertemuan pria dan wanita. Di dalam pesta ini, para wanita bersolek agar pria yang melihatnya tertarikdan akhirnya terjadi perbuatan mesum dan maksiat. Jadi, *tabarruj* adalah perbuatan wanita yang sengaja dilakukannya untuk memancing dan merangsang birahi laki-laki yang melihatnya, baik melalui perhiasan yang dipakainya maupun tingkah lakunya.

Dalam ayat tersebut, meskipun yang dilarang mengikuti *tabarruj* ala wanita-wanita jahiliyah adalah istri-istri Nabi, tidak berarti wanita-wanita Muslimah lainnya tidak dilarang. Hal ini karena dalam hukum Islam dikenal kaidah *al-'ibrah bi 'umûmil-lafzhi lâ bikhushûshis-sabab* (yang menjadi pertimbangan adalah makna umum lafal bukan sebab [latar belakang] khususnya).

Adapun kata *tabarruj* ( تَبَرُّج ) dalam QS. An-Nûr [24]: 60 berkenaan dengan wanita-wanita yang tidak lagi memunyai nafsu birahi, sehingga tidak memiliki keinginan untuk menikah atau karena berbagai alasan lain, seperti sudah tua, sakit, lumpuh, menopouse, tidaklah berdosa jika mereka menanggalkan pakain luarnya, tetapi auratnya tetap tertutup. Hal seperti itu boleh ia lakukan, tetapi tidak dengan maksud sengaja ber-*tabarruj* yang mengundang orang lain tertarik kepadanya. Meskipun hal itu bukan dosa di sisi Allah swt., yang terbaik bagi mereka adalah tetap menahan diri dan tidak melakukan hal tersebut. Sebaiknya ia tetap mengenakan pakaian yang laik dan sopan.

Sehubungan dengan perhiasan di atas, Aisyah ra. pernah ditanya mengenai hal tersebut dan ia menjawab bahwa Allah menghalalkan segala macam bentuk perhiasan untuk dipakai, asalkan motivasinya bukan untuk ditonjolkan kepada orang lain, apalagi kepada laki-laki asing yang dapat merangsang mereka untuk melakukan hal-hal yang tidak wajar.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## TABTÎLÂ ( تَبْتِيلًا )

Kata *tabtîlâ* adalah *mashdar* (infinitif) dari kata *tabattala* ( تَبَتَّلَ ). Kata tersebut berakar pada kata *batala* ( بَتَلَ ) yang berarti *"memutus"* atau *"memisah"*. Maryam Al-Adzrâ' disebut Al-Batul, karena memutuskan diri dari bersuami. Memutuskan perhatian dan menuluskan niat untuk beribadah kepada Allah disebut *tabattul* karena si pelaku memutuskan perhatiannya dari segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan ibadah.

Kata *tabtîlâ* dengan arti demikian dijumpai dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 8, dan kata yang seakar dengannya, yakni kata yang berbentuk kata kerja perintah *tabattal* ( تَبَتَّلْ = beribadahlah) mendahului kata *tabtîlâ* itu.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani dalam kitabnya, *Mufradât gharib Al-Qurân,* kata *tabattul* yang tersebut dalam ayat terdahulu senada dengan firman Allah dalam QS. Al-An'âm [6]: 91, *qulillâh tsumma dzarhum* ( قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ = Katakanlah, "Allahlah [yang menurunkannya], kemudian [sesudah itu kamu menyampaikan Al-Qur'an kepada mereka] biarkanlah mereka)." Potongan ayat ini sebelumnya menjelaskan bahwa orang-orang kafir tidak menghormati Allah dengan penghormatan yang semestinya dilakukan. Mereka mencemooh Nabi Muhammad saw. dengan mengatakan, "Allah tidak menurunkan sesuatu pun kepada manusia." Sehubungan dengan sikap orang-orang kafir tersebut, Nabi saw. diperintahkan untuk ikhlas di samping banyak berzikir kepada Allah swt.

Pada bagian lain, Al-Ashfahani menguraikan bahwa kata *tabattul* di dalam hadits Nabi saw. *lâ rahbâniyyata wa lâ tabattula fil-Islâm* ( لَا رَهْبَانِيَّةَ وَلَا تَبَتُّلَ فِي الْإِسْلَامِ = tidak ada [sistem] kependetaan dan selibat di dalam Islam) bukanlah yang dimaksudkan di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 8 tersebut di atas. Yang dimaksudkan di dalam hadits Nabi saw. itu adalah penegasian terhadap keputusan dari orang yang enggan menikah. Sikap seperti ini, selain tidak sejalan dengan sunnah Nabi saw., bertentangan pula dengan perintah Allah Yang Maha Mulia dan Maha Agung sebagaimana tersebut dalam firman-Nya pada QS. An-Nûr [24]: 32, *wa ankihul-ayâmâ minkum* ( وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ = Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu).

Selain diartikan dengan 'ikhlas', kata *tabattul* tersebut —oleh sebagian ulama seperti Ibnu Abbas,— juga diartikan dengan 'berdoa dengan kerendahan hati sambil mengangkat kedua belah tangan' dan 'bertawakkal kepada Allah swt.' Oleh karena itu, meskipun perintah ber-*tabattul* itu ditujukan kepada Nabi saw., tetapi tidak menghalangi lafal tersebut untuk berlaku umum, demikian pendapat para ahli fiqih, sebagaimana dikutip oleh Audah Khalil Abu Audah. Pengarang kitab *At-Tathawwur Ad-Dalâlî baina Lughatisy-Syi'ri wa Lughati Al-Qur'ân* ini menjelaskan lebih lanjut bahwa sikap *at-tabattul* itu adalah suatu derajat yang tinggi, tidak dapat dicapai kecuali oleh setiap orang yang telah menyucikan hatinya dari noda dan kotoran dunia dan oleh orang yang telah menempuh hidupnya dengan cara yang mulia dengan harapan memperoleh keridhaan Tuhannya serta hidup dalam kesenangan yang lestari.

❖ *Mujahid* ❖

## TÂBÛT ( تَابُوْت )

Kata *tâbût* ( تَابُوْت ) yang berasal dari *tabata – tâbût* ( تَبَتَ – تَابُوْت ), pada mulanya berarti 'tulang-tulang rusuk' (*al-adhlâ'* [ الْأَضْلَاع ] ). Tulang rusuk, baik yang ada pada manusia maupun pada hewan, selalu berada pada bagian kanan dan kiri lambung perut, berbentuk pegas yang tersusun secara teratur dan rapat, serta berpangkal pada tulang punggung. Pengertian ini memberi kesan bahwa tulang rusuk itu memunyai posisi yang kuat sehingga dapat melindungi semua isi perut dari kemungkinan gangguan yang datang dari luar. Dari sini pengertian kata *tâbût* berkembang. Peti mayat disebut *tâbût* karena ia melindungi mayat yang ada di dalamnya. *Tâbût* juga dapat diartikan 'peti' atau 'koper' yang dijadikan tempat menyimpan barang-barang berharga.

Kata *tâbût* dijumpai dua kali di dalam Al-Qur'an. **Pertama**, disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 248, yakni,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ

*("Wa qâla lahum nabiyyuhum inna âyata mulkihî an ta'tiyakumut-tâbûtu fîhi sakînatum mir-rabbikum wa baqiyyatum mimmâ taraka âlu Mûsâ wa âlu Hârûna tahmiluhul-malâ'ikah")*
*"Dan Nabi mereka mengatakan kepada mereka, 'Sesungguhnya tanda ia akan menjadi raja, ialah kembalinya tabut kepadamu, di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari peninggalan keluarga Musa dan keluarga Harun; tabut itu dibawa oleh Malaikat',";*

*dan **kedua**, di dalam QS. Thâhâ [20]: 39,*

أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ

*("Aniqdzifîhi fit-tâbûti faqdzifîhi fil-yammi fal-yulqihil-yammu bis-sâhili ya'khudzhu 'aduwwun lî wa 'aduwwun lahû")*
*"Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil) maka pasti sungai itu membawanya ke tepi supaya diambil oleh (Firaun) musuh-Ku dan musuhnya."*

Pada surah yang pertama, kata itu disebut di dalam konteks pembuktian bahwa Thalut benar-benar diangkat Allah sebagai raja Bani Israil, sedangkan pada surah kedua, kata itu disebut di dalam konteks usaha menyelamatkan bayi (Musa) dari kekejaman Firaun. Walaupun disebut di dalam konteks yang berbeda, kata *tâbût* yang disebut pada QS. Al-Baqarah adalah juga *tâbût* yang disebut pada QS. Thâhâ juga, yaitu - peti.

Kata *tâbût* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk pengertian 'sebuah benda berbentuk peti peninggalan keluarga Nabi Musa yang digunakan sebagai tempat penyimpanan naskah-naskah perjanjian Bani Israil dengan Allah dan naskah asli Taurat'.

Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa tabut itu merupakan sebuah ukiran dari kayu yang penuh hikmah. Orang yang memandangnya akan mendapatkan hikmah yang banyak, seperti ketenangan dan optimisme. Akan tetapi, sebagian yang lain mengatakan bahwa tabut itu merupakan lambang sesuatu yang mengandung ilmu pengetahuan, seperti hati *(qalb)*.

Di dalam kitab *Mu'jamul-Alfâdzi wal-A'lâmil-Qur'âniyyah* dijelaskan bahwa *tâbût* merupakan benda kramat yang memunyai nilai sakral di dalam kepercayaan Bani Israil. Jika Bani Israil menghadapi perang dahsyat atau keadaan genting, mereka segera mendatangkan atau mendatangi *tâbût* tersebut. Demikian juga apabila di kalangan mereka terjadi perselisihan dan perpecahan. Dengan tabut itu mereka dapat bertahan selama berabad-abad.

Setelah Nabi Musa wafat, secara pelan-pelan dan berangsur-angsur mereka meninggalkan ajaran yang dibawa oleh Musa sehingga mereka terjajah dan mundur. Sedikit demi sedikit tanah air mereka hilang dikuasai musuh. Akhirnya Allah mengutus Nabi Samuel kepada mereka untuk mempersatukan mereka kembali. Tidak lama kemudian Samuel menunjuk Thalut sebagai raja dan panglima perang untuk menghadapi lawan-lawan mereka. Karena Thâlut dianggap tidak pantas menjadi pemimpin perang sebab selama ini ia termasuk orang yang tidak dikenal, maka Bani Israil ragu-ragu menerimanya sebagai pemimpin (QS. Al-Baqarah [2]: 237).

Untuk membuktikan kebenaran pengangkatan Thalut, Samuel menegaskan kepada Bani Israil bahwa tanda kelayakannya untuk menjadi raja ialah sebuah peti (*tâbût*) yang didatangkan kepada mereka, di dalamnya terdapat ketenangan hati; peti itu peninggalan keluarga Nabi Musa dan Harun. Peti tersebut akan dibawa langsung oleh malaikat. Itulah tanda-tanda kebenarannya, jika kamu orang-orang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 248).

Demikian *tâbût* di dalam Al-Qur'an diartikan sebagai 'sebuah peti peninggalan keluarga Musa dan Harun yang dapat melahirkan ketenangan'.

Tabut tempat penyimpanan naskah-naskah perjanjian Bani israil dengan Allah serta

naskah asli Taurat telah habis terbakar ketika Nabukadnezar, Raja Babilonia, menguasai Yerusalem dan membakar Haikal, rumah suci yang didirikan oleh Nabi Sulaiman.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## TADZHAL ( تَذْهَلُ )

Kata *tadzhal* ( تَذْهَلُ ) adalah *fi'l mudhâri'* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *dzâl – hâ' – lâm*. Makna dasar akar kata tersebut adalah 'meninggalkan sesuatu karena sengaja atau melupakannya karena kesibukan yang disebabkan oleh kepanikan, ketakutan dan semacamnya'.

Bentuk kata yang digunakan di dalam Al-Qur'an dari akar kata ini hanya bentuk *mudhâri'*-nya *tadzhalu* ( تَذْهَلُ ) dan hanya ditemukan satu kali, yaitu pada QS. Al-Hajj [22]: 2.

Penggunaan kata *tadzhal* ( تَذْهَلُ ) di situ menunjuk pada wanita yang menyusui anaknya lalu melupakannya. Ayat tersebut berkaitan dengan peristiwa besar yang akan terjadi yaitu peristiwa *zalzalatis-sâ'ah* ( زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ = goncangan Hari Kiamat). Digambarkan mengenai kedahsyatan peristiwa itu yang membuat semua orang merasa takut dan ngeri sehingga orang yang punya anak yang disusuinya akan meninggalkannya, begitu pula orang yang hamil semuanya melahirkan kandungannya meskipun belum waktunya untuk melahirkan.

Cinta yang paling sejati di dunia ini antara sesama makhluk adalah cinta dan kasih ibu terhadap anaknya, terlebih-lebih anak yang masih disusuinya. Al-Qur'an menggambarkan bahwa pada hari itu orang yang menyusui anaknya akan mengabaikan anak tersebut, itu menunjukkan betapa dahsyatnya peristiwa tersebut.

Perbuatan menyusui, mengandung, dan melahirkan adalah perbuatan yang terjadi di dunia, hal ini membuat sebagian ulama menafsirkan bahwa yang dimaksud hari di mana orang yang menyusui anaknya akan melupakan dan mengabaikan orang yang paling dicintainya itu adalah peristiwa dahsyat yang akan terjadi di dunia ini, sebelum tiupan sangkakala pertama. Ada juga yang berpendapat, bahwa yang dimaksud di situ adalah saat ditiupnya sangkakala pertama itu. Akan tetapi, sebagian besar mufasir berpendapat, bahwa yang dimaksud di situ adalah hari kebangkitan atau hari akhirat karena didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dan Tirmidzi yang menjelaskan mengenai hari yang dimaksud, di mana di dalam hadits itu disebutkan dialog Tuhan dengan Nabi Adam mengenai perbandingan jumlah penghuni surga dengan penghuni neraka yaitu satu banding sembilanratus sembilan puluh sembilan, atau di antara 1000 orang hanya satu orang yang akan dimasukkan surga. Mengenai terjadinya peristiwa melahirkan dan orang menyusui melupakan anaknya, itu bisa saja terjadi karena dapat dikatakan bahwa orang yang mati di dalam keadaan hamil juga akan dibangkitkan di dalam keadaan hamil lalu saat itu dia melahirkan anaknya karena ketakutan, demikian juga orang yang menyusui. Ini juga diperkuat oleh firman Allah pada ayat lain yang menyatakan bahwa pada hari itu anak-anak menjadi beruban karena kengerian (QS. Al-Muzzammil [73]: 17).

❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

## TADHHÂ ( تَضْحَى )

Kata *tadhhâ* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf yaitu *dhâd – hâ* dan *wâw*. Para pakar bahasa berbeda-beda dalam menjelaskan makna dasar dari akar kata tersebut.

Ibnu Faris berpendapat bahwa makna dasar kata itu menunjuk pada 'yang tampak' atau 'yang menonjol', misalnya langit yang tampak di mana-mana disebut *dhâhiyah* ( ضَاحِيَةٌ ). Dari sini kemudian apa yang tampak jelas dapat dikatakan *dhâhiyah*. Seperti *dhahâ ath-tharîq* ( ضَحَى الطَّرِيْقُ = jalanan itu tampak jelas atau terang), *fa'ala fulânun kadzâ dhâhiyah* ( فَعَلَ فُلاَنٌ كَذَا ضَاحِيَةً = si fulan melakukan hal seperti ini secara terang-terangan). Selanjutnya waktu pagi, setelah matahari terbit dinamai *dhuhâ* ( ضُحَى ) karena pada waktu tersebut sinar matahari sudah tampak terang. Dari makna ini

kemudian berkembang penggunaannya, seperti hidangan yang dimakan pada waktu itu disebut *dhuhâ*, dan seterusnya.

Ada juga yang berpendapat bahwa makna asal kata *dhuhâ* ( ضُحَى ) adalah 'cahaya matahari yang menerpa bumi'. Kemudian dipakai untuk menunjukkan 'waktu dhuha, ketika matahari terbit di pagi hari' atau menunjuk pada 'waktu siang secara keseluruhan', sedangkan Ibnu Manzhur mendefinisikan kata *dhuhâ* ( ضُحَى ) sebagai waktu ketika matahari naik sepenggalan di pagi hari sehingga mendekati tengah hari. Dengan itu pula shalat yang dilakukan pada waktu itu disebut shalat duha. Begitu pula, hari raya Idul Adha dinamai demikian karena binatang kurban pada hari itu berkumpul untuk disembelih pada waktu duha. Kurban-kurban itu sendiri dinamai *udhhiyah* ( أُضْحِيَّة ) dan *dhahiyyah* ( ضَحِيَّة ).

Kata *tadhhâ* dalam Al-Qur'an hanya ditemukan satu kali yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 119. Penggunaannya didahului oleh *lâ nâfiyah* ( لاَ النَّافِيَة = *lâ* negasi) sehingga dikatakan *lâ tadhhâ* ( لاَتَضْحَى ). Ath-Thabari, mengartikan ungkapan *lâ tadhhâ* dengan 'kamu tidak terkena sinar matahari'. Ada pula yang menambahkan bahwa 'kamu tidak terkena sinar matahari hingga merasa sakit karena teriknya', sedangkan Al-Qurthubi mengatakan bahwa di dalam surga tidak ada lagi matahari. Di dalam ayat itu digambarkan keadaan penghuni surga yang tidak pernah mengalami kesusahan dengan dikatakan kepadanya bahwa *"kamu tidak akan merasa haus dan tidak pula terkena sinar matahari"*. Menurut sebagian ulama, rasa haus itu menggambarkan panas yang sifatnya batiniah, sedangkan sinar matahari menggambarkan panas yang sifatnya lahiriah. Dengan demikian, ayat itu mengisyaratkan bahwa penghuni surga tidak lagi merasa panas, baik panas batiniah maupun panas lahiriah. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## TADZKIRAH ( تَذْكِرَة )

*Tadzkirah* ( تَذْكِرَة ) terambil dari akar kata *dzakara – yadzkuru* ( ذَكَرَ – يَذْكُرُ ), yang berarti 'ingat'. Kata *tadzkirah* adalah bentuk mashdar dari kata *dzakkara – yudzakkiru – tadzkiratan* ( ذَكَّرَ – يُذَكِّرُ – تَذْكِرَةً ). Kata yang berakar *dzakara* (yang berarti ingat) di dalam berbagai bentuknya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 267 kali. Kata *tadzkirah* sendiri terulang sebanyak 9 kali, yakni pada QS. Thâhâ [20]: 3, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 73, QS. Al-Hâqqah [69]: 12, 48, QS. Al-Muzzammil [73]: 19, Al-Muddatstsir [74]: 49, 54, Al-Insân [76]: 29, dan 'Abasa [80]: 11.

Al-Ashfahani dalam *Mufradât Gharîb Al-Qur'an* mengartikan kata *tadzkirah* dengan *"Mâ yutadzakkaru bihisy-syai"* ( مَا يُتَذَكَّرُ بِهِ الشَّيْءُ ) = Apa saja yang mengingatkan kepada sesuatu). Kata ini lebih dari sekadar tanda (dalil) atau alamat; ia menuntut adanya tindak lanjut sebagai realisasi dari apa yang diisyaratkannya. Dengan demikian, kata *tadzkirah* dapat diartikan sebagai peringatan atau pelajaran.

Di dalam Al-Qur'an, makna kata ini menunjuk kepada wahyu Al-Qur'an (merujuk pada *pronomina hû* pada kalimat *innahû tadzkirah* ( إِنَّهُ تَذْكِرَة ) atau ayat-ayat (ajaran-ajaran) Al-Qur'an (merujuk pada *pronomina hâ'* pada kalimat *innahâ tadzkirah* [ إِنَّهَا تَذْكِرَة ] ). Kata *tadzkirah* yang menunjuk kepada makna Al-Qur'an terdapat di dalam QS. Thâhâ [20]: 3; QS. Al-Hâqqah [69]: 48; dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 54. Di dalam QS. Thâhâ [20]: 3, secara tegas dinyatakan bahwa Allah swt. tidaklah menurunkan Al-Qur'an ini agar kamu (Muhammad) menjadi susah, melainkan sebagai peringatan (*tadzkirah*) bagi orang yang takut. Di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 48, dinyatakan bahwa sesungguhnya Al-Qur'an benar-benar menjadi pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa. Sementara itu, di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 54 dinyatakan bahwa sesungguhnya Al-Qur'an itu adalah peringatan bagi orang-orang yang mau mengambil pelajaran darinya.

Kata *tadzkirah* yang maknanya menunjuk kepada ayat-ayat atau ajaran-ajaran Al-Qur'an, misalnya terdapat di dalam QS. Al-Waqi'ah [56]: 73; QS. Al-Hâqqah [69]: 12; QS. Al-Muzzammil

[73]: 19; dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 49. Di dalam QS. Al-Wâqi'ah, kata *tadzkirah* menunjuk kepada api sebagai peringatan dan berguna bagi para musafir di dalam perjalanannya. Di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 12, kata *tadzkirah* menunjuk kepada air laut yang menenggelamkan para pembangkang dan penyiksa para rasul umat-umat terdahulu. Di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 19, kata *tadzkirah* menunjuk kepada gambaran tentang kedahsyatan Hari Kiamat. Selanjutnya, di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 49, kata *tadzkirah* menunjuk kepada orang-orang yang melakukan perbuatan dosa yang menyebabkan mereka masuk neraka *Saqar*.

Dengan demikian, Al-Qur'an sebagai *tadzkirah* merupakan sumber pelajaran dan peringatan yang tidak akan pernah kering dan habis untuk digali oleh orang-orang takwa serta mereka yang ingin meraup petunjuk dan peringatannya. ❖ *Salahuddin* ❖

## TAFÂWUT ( تَفَاوُت )

Kata *tafâwut* berakar pada kata *fâta* ( فَاتَ ), *yafûtu* ( يَفُوْتُ ), *fautan/fawâtan* ( فَوْتًا/فَوَاتًا ), terdiri atas huruf-huruf *fâ, waw,* dan *tâ,* yang berarti 'tidak tercapainya sesuatu yang ingin diraih'. seseorang yang tidak dapat mencapai sesuatu, dikatakan *fâtahusy-syai'u fautan* ( فَاتَهُ الشَّيْءُ فَوْتًا ). Dua hal yang berjauhan, artinya tidak saling sentuh disebut *tafâwatasy-syai'âni* ( تَفَاوَتَ الشَّيْئَانِ ). Demikian di dalam *Maqâyîsul-Lughah.*

Di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3, kata *tafâwut,* oleh sebagian ulama dibaca *tafawwut* ( تَفَوُّت ). Kedua kata itu sama artinya, demikian Al-Farra' menjelaskan. Kata itu berarti *'aib* ( عَيْب = cacat/kekurangan) menurut As-Suddi. Menafikan *tafâwut* pada ayat tersebut, menurut sebagian mufasir, karena adanya kesinambungan pengaturan dan keterkaitan segala sesuatu antara satu dengan yang lainnya dari segi tujuan dan manfaat. Allah telah mengatur sedemikian rupa bagian-bagian ciptaan-Nya sehingga tercapai tujuannya tanpa ada satu bagian yang menyebabkan tertinggalnya tujuan bagian yang lain. Di dalam ayat itu, Allah menjelaskan bahwa penciptaan langit tujuh tingkat sangat serasi, tidak tampak adanya ketidakseimbangan, baik dilihat secara langsung dengan menggunakan mata kepala telanjang maupun dengan mata ilmu pengetahuan. Karena itu, di dalam ayat berikutnya, Allah menghimbau agar mengulangi lagi pandangannya/penelitiannya, agar manusia betul-betul dapat membuktikan bahwa ciptaan-Nya tidak ditemukan cacat, kekurangan, dan ketidakseimbangan.

Kata lain yang seturunan dengan kata *tafâwut* ditemukan sebanyak empat kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 153; Al-Hadîd [57]: 23; Al-Mumtahanah [60]: 11; dan QS. Sabâ' [34]: 51.
❖ *Baharuddin HS.* ❖

## TAFSÎR ( تَفْسِيْر )

Kata *tafsîr* ( تَفْسِيْر ) adalah bentuk *mashdar* dari *fassara – yufassiru* ( فَسَّرَ – يُفَسِّرُ ) yang mengandung pengertian 'penjelasan' dan 'keterangan'. Kata *tafsîr* ( تَفْسِيْر ) berarti 'menerangkan sesuatu yang masih samar' serta 'menyingkap sesuatu yang tertutup'. Di dalam kaitannya dengan kata, *tafsîr* ( تَفْسِيْر ) berarti 'menjelaskan makna kata yang sulit dipahami sehingga kata tersebut dapat dipahami maknanya'.

Secara etimologis, *tafsîr* ( تَفْسِيْر ) digunakan untuk menunjukkan maksud 'menjelaskan', 'mengungkapkan', dan 'menerangkan' suatu masalah yang masih kabur, samar, dan belum jelas. Dipahami pula bahwa dalam pengertian *tafsîr* ( تَفْسِيْر ) sebenarnya terkandung upaya mencari jalan keluar serta pemecahan masalah yang rumit sehingga masalahnya dapat menjadi jelas.

Di dalam Al-Qur'an, kata *tafsîr* disebut satu kali, yakni di dalam QS. Al-Furqân [25]: 33. Kata *tafsîr* di dalam ayat tersebut berkaitan dengan Al-Qur'an yang membawa kebenaran dan penjelasan yang paling baik. Pernyataan tersebut pada dasarnya ditujukan kepada orang-orang kafir yang datang kepada Nabi Muhammad saw. dengan membawa sesuatu yang ganjil dengan tujuan menodai risalah kenabian yang beliau bawa. Sikap dan tingkah

laku mereka oleh Nabi dihadapi dengan menunjukkan keterangan dan penjelasan yang benar terhadap apa yang mereka katakan, sekaligus untuk mematahkan permintaan mereka. Dengan begitu maka penafsiran yang terbaik adalah penafsiran yang membawa kebenaran.

Pemahaman terhadap kandungan Al-Qur'an, di samping dinamai *tafsîr*, oleh Al-Qur'an juga digunakan istilah lain, seperti *ta'wîl* ( تَأْوِيْل ) dan *tabyîn* ( تَبْيِيْن ). Kedua istilah tersebut memunyai kaitan yang sangat erat dengan *tafsîr*. *Tabyîn* lebih dikhususkan kepada fungsi Nabi yang mendapat tugas menjelaskan maksud firman-firman Allah, seperti diisyaratkan di dalam QS. An-Nahl [16]: 44 dan 64. Di samping *tabyîn*, Al-Qur'an juga menggunakan istilah *ta'wîl* (QS. Âli 'Imrân [3]: 7). Yang disebutkan terakhir ini, memunyai makna yang sangat dekat dengan tafsir dan karena itu, sebagian ulama tafsir menyamakan makna *tafsîr* dengan makna *ta'wîl* meskipun ada juga yang membedakannya. Kedua istilah tersebut masing-masing mengacu kepada upaya mengungkap makna dan kandungan Al-Qur'an.

Upaya menafsirkan Al-Qur'an di dalam kaitannya dengan penggunaan istilah *tafsîr* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 33 yang disertai kata *al-haqq* ( الْحَقّ ) dan *ahsan* ( أَحْسَن ), memberikan petunjuk bahwa menafsirkan Al-Qur'an dimaksudkan untuk mencari kebenaran dan hal itu harus dilakukan dengan cara yang terbaik. Itu berarti bahwa di dalam menafsirkan Al-Qur'an diperlukan syarat-syarat tertentu. Di dalam hal ini, ulama mengemukakan beberapa syarat, khususnya bagi penafsiran yang mendalam dan menyeluruh, antara lain (1) pengetahuan tentang bahasa Arab di dalam berbagai bidangnya; (2) pengetahuan tentang ilmu-ilmu Al-Qur'an, sejarah turunnya, hadits-hadits Nabi, dan *ushûl al-fiqh*; (3) pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan; dan (4) pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## TAGHÂBUN ( تَغَابُن )

Kata *taghâbun* ( تَغَابُن ) merupakan bentuk *mashdar* yang bertimbangan *tafâ'ul* ( تَفَاعُل ). Ia diambil dari kata kerja *taghâbana* ( تَغَابَن ), *yataghâbanu* ( يَتَغَابَن ) yang merupakan penambahan dua huruf dari kata kerja *ghabana* ( غَبَن ) yang berati *"khada'a"* ( خَدَعَ = menipu) dan *"naqasha"* ( نَقَصَ = mengurangi). Di dalam pandangan kebahasaan, menurut Ibnu Faris, huruf *ghain, bâ',* dan *nûn* menunjukkan kepada arti *"dha'f "* ( ضَعْف = kelemahan) dan *"ihtidhâm"* ( اِهْتِضَام = kehancuran). Al-Ashfahani dan Al-Abyari mengilustrasikan kata ini dengan:

أَنْ تَبْخَسَ صَاحِبَكَ فِي مُعَامَلَةٍ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ بِضَرْبٍ مِنَ الْإِخْفَاءِ

*(an tabkhasa shâhibaka fî mu'âmalatin bainaka wa bainahu bi dharbin minal-ikhfâ')*

*"Engkau melakukan perbuatan yang dapat merugikan temanmu di dalam transaksi antara Engkau dengannya di dalam bentuk rahasia atau sembunyi-sembunyi".*

Bila kerugian terjadi pada harta benda, maka kata kerja yang digunakan adalah ghabana. Dan bila kerugian terdapat pada akal pikiran, maka kata yang digunakan adalah *ghabina*.

Dan dari sudut terminologi, *at-taghâbun* adalah *"an yaghbunal-qaumu ba'dhuhum ba'dhan ai an yatajâhala wa yatanâsâ ba'dhuhum ba'dhan"* (أَنْ يَغْبُنَ الْقَوْمُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا أَيْ يَتَجَاهَلَ وَيَتَنَاسَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا = suatu kaum ber-*taghâbun*, berarti saling mengabaikan dan saling melupakan satu sama lain).

Ulama-ulama tafsir sepakat mendefinisikan *yaumut-taghâbun* ( يَوْمُ التَّغَابُن ) dengan Hari Kiamat, karena pada hari itu diperlihatkan kesalahan-kesalahan (tipu daya) kafir dan penyesalannya sebagai akibat ketiadaan keimanan pada hati mereka, seperti peringatan Allah pada QS. Al-Taghâbun [64]: 9 yang berbunyi *"yauma yajma'ukum li yaumil-jam'i dzâlika yaumut-taghâbun"* ( يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ = Ingatlah hari yang di waktu itu Allah mengumpulkan kamu pada hari pengumpulan [untuk dihisab]. Itulah hari ditampakan kesalahan-kesalahan). Hal ini terjadi karena orang kafir di dalam kehidupan duniawi menjalani *mubâdalah*. Artinya, mereka mengganti kebaikan

dengan kejahatan, kemuliaan dengan kehinaan dan kenikmatan dengan siksaan serta keimanan dengan kekufuran, seperti digambarkan Allah di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 10, *"hal adullukum 'ala tijaratin tunjîkum min 'adzâbin alî"* ( هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ = sukakah kamu aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkan kamu dari azab yang pedih ?)

Di dalam Al-Qur'an, kata *at-taghâbun* merupakan salah satu dari nama surah-surah yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. dan juga terdapat di dalam ayat kesembilan pada surah yang sama. Sebagai surah, *At-Taghâbun* terdiri atas 18 ayat yang termasuk kepada golongan surah-surah madaniyah, surah yang diturunkan setelah Nabi Muhammad hijrah ke Madinah. Diturunkan sesudah QS. At-Tahrîm.

Dari sudut kandungan, surah *At-Taghâbun* mengemukakan tentang keimanan yang dimulai dengan penjelasan tentang sifat-sifat Allah *al-husnâ* yang berhubungan dengan keagungan, kekuasaan, pengetahuan dan penciptaan-Nya terhadap manusia yang dibagi kepada manusia Mukmin dan manusia kafir.

Bagi manusia kafir, Allah mengingatkan mereka apa yang terjadi pada umat-umat terdahulu yang telah mendustakan utusan-Nya disebabkan oleh perniagaan dan keingkaran mereka terhadap Hari Kebangkitan, serta bantahan bagi anggapan mereka bahwa hari itu benar-benar akan terjadi dan balasan terhadap perbuatan yang telah mereka lakukan.

Selanjutnya, mereka diseru untuk beriman kepada Allah, rasul-Nya, dan Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad dan mengancam mereka dengan apa yang akan dijumpai manusia pada Hari Kiamat, hari yang diperlihatkan padanya kesalahan orang-orang kafir atas ketiadaan keimanan dan penyesalan orang-orang Mukmin atas sedikitnya perbuatan baik yang mereka lakukan. Orang-orang Mukmin yang berbuat amal kebaikan akan memasuki surga, sedangkan orang-orang kafir akan memasuki neraka. Dengan demikian terdapat perintah untuk tunduk dan patuh pada-Nya dan ancaman bagi perbuatan maksiat.

Surah ini juga menjelaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam ini tidak terlepas dari iradat dan kehendak Allah, sehingga hal ini memperkuat perintah untuk taat kepada-Nya dan Rasul serta untuk selalu bertawakkal hanya kepada-Nya. Dan bila mereka tetap menyimpang, maka tidak ada manfaat bagi Rasul atas ketetapan mereka di dalam kekafiran.

Di samping itu, surah ini mengingatkan manusia bahwa isteri-isteri dan anak-anak bisa menjadi musuh yang kadang-kadang akan melarang dan memalingkannya dari berjuang (jihad) di jalan Allah. Ia memberi wasiat agar memberi maaf dan ampunan bagi orang jahat serta menginformasikan bahwa harta benda dan anak-anak merupakan fitnah, cobaan dan ujian bagi manusia.

Surah ini diakhiri dengan perintah untuk bertakwa dan berinfak di dalam rangka meninggikan agama-Nya, dan melarang perbuatan bakhil dan kikir, serta menjelaskan pahala berlipat ganda bagi manusia yang selalu berbuat baik dan berinfak demi tegaknya kalimat Allah.

❖ *Ris'an Rusli* ❖

## TAGHTASILÛ ( تَغْتَسِلُوا )

Kata *taghtasilû* ( تَغْتَسِلُوا ) berasal dari kata *ghasl* ( غَسْل ) atau *ghusl* ( غُسْل ), terdiri dari huruf-huruf *ghain, sîn* dan *lâm*. Kata ini dan turunannya dalam Al-Qur'an disebut empat kali; masing-masing di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43, QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, QS. Shâd [38]: 42, dan QS. Al-Hâqqah [69]: 36. Dua kali di antaranya di dalam bentuk kata kerja (*fi'l*) dan dua yang lain di dalam bentuk kata benda (*ism*). Tampaknya bentuk itu masing-masing digunakan di dalam konteks dan sasaran yang berbeda.

Sebagai terlihat di dalam berbagai literatur, terutama literatur fiqih, antara *al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) dan *al-ghusl* ( اَلْغُسْلُ ), yang sama-sama kata dasar dari *ghasala - yaghsilu* ( غَسَلَ يَغْسِلُ ), terdapat perbedaan makna.

*Al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) mempunyai arti asal

sebagai *imrârul-mâ'i 'alasy-syai'* ( إِمْرَارُ الْمَاءِ عَلَى الشَّيْءِ = melintaskan air di atas sesuatu). Ahmad Ibnu Faris di dalam kitab *Mu'jam Maqâyisul-Lughah*-nya merumuskan pengertian lain yang berbunyi, *ghasl...yadullu 'ala tathhîrisy-syaî' wa tanqiyatih* ( غَسْلٌ ··· يَدُلُّ عَلَى تَطْهِيْرِ الشَّيْءِ وَتَنْقِيَتِهِ = membersihkan sesuatu) yang di dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan 'membasuh' atau 'mencuci'.

Di dalam pemakaiannya, *al-ghusl* ( اَلْغُسْلُ ) mengandung arti *tamâmu ghaslil-jasadi kullihî* ( تَمَامُ غَسْلِ الْجَسَدِ كُلِّهِ = membasuh seluruh badan secara sempurna) atau di dalam rumusan Al-Ashfahani, *al-ightisâl ghaslul-badan* ( اَلإِغْتِسَالُ غَسْلُ الْبَدَنِ = mencuci tubuh) yang di dalam bahasa Indonesia dikenal dengan sebutan 'mandi'. Arti ini merupakan kelanjutan dari arti *al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) di atas, atau dengan kata lain–sesuai dengan kedua rumusan makna tersebut–dapat dikatakan bahwa *al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) berarti 'mencuci' secara umum sedangkan *al-ghusl* ( اَلْغُسْلُ ) berarti 'mencuci' di dalam bentuk dan dengan cara tertentu.

Di dalam Al-Qur'an kata *al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) yang mengandung arti 'membasuh' dan *al-ghusl* ( اَلْغُسْلُ ) yang mengandung arti 'mandi' tidak ditemukan; yang ada adalah kata *ighsilû* ( اِغْسِلُوْا ) yang merupakan bentuk *amr* (kata perintah) dari *al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) dan *taghta-silû* yang merupakan *fi'l mudhâri'* (verba masa kini dan akan datang) untuk orang ketiga jamak dari *al-ightisâl* ( اَلإِغْتِسَالُ ).

*Taghtasilu* ( تَغْتَسِلُوْا ) yang menunjuk arti 'mandi' adalah bentuk yang sudah mengalami perubahan dari bentuk dasarnya yang semula; yakni, penambahan huruf *hamzah* pada *fi'l mâdhî* sebelum huruf pertama dan huruf *tâ'* di antara huruf pertama dan huruf kedua. Di dalam gramatika bahasa Arab penambahan huruf semacam ini dimaksudkan untuk memberikan beberapa alternatif tambahan makna bagi suatu kata. Di antara alternatif-alternatif tersebut ialah *al-mubâlagah* ( اَلْمُبَالَغَةُ = penekanan/tambahan). Dengan demikian, *al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) yang semula berarti 'membasuh', setelah berubah menjadi *al-ightisâl* ( اَلإِغْتِسَالُ – timbangan *ifti'âl*) berarti 'mandi' yang pada hakikatnya adalah 'membasuh seluruh badan secara merata', contohnya kata *taghtasilû* ( تَغْتَسِلُوْا ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43).

Kata turunan dari *al-ghasl* ( اَلْغَسْلُ ) yang lain yang terdapat di dalam Al-Qur'an ialah *al-mughtasal* ( اَلْمُغْتَسَلُ ), seperti tersebut dalam QS. Shâd [38]: 42 yang berarti *al-maûdhi'ul-lladzî yughtasalu fîh* ( اَلْمَوْضِعُ الَّذِى يُغْتَسَلُ فِيْهِ = tempat mandi) dan *ghislîn* ( غِسْلِيْن ) sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 36 yang mengandung beberapa arti; di antaranya 'air pembasuhan darah dan nanah' serta 'sangat panas' (*syadîdul harr*).

Allah swt. menampilkan dua bentuk kata ketika menggunakan kata turunan dari *al-ghusl* ( اَلْغُسْلُ ) di dalam Al-Qur'an, yaitu bentuk *fi'il* (kata kerja) dan bentuk *ism* (kata benda). Bentuk kata kerja digunakan ketika berbicara tentang kewajiban atau hal-hal yang harus dilakukan oleh manusia ketika ingin menghadap atau munajat kepada-Nya; sementara bentuk kata benda digunakan ketika Allah swt. menjelaskan apa yang akan diberikan-Nya kepada orang-orang yang melakukan hal-hal tertentu. Dengan kata lain, bila dikemukakan dengan kata kerja, menunjukkan aktivitas dari bawah (manusia) ke atas (Allah swt.), sedangkan, apabila dengan menggunakan kata benda, menunjukkan suatu kebijakan dari atas (Allah swt.) ke bawah. Oleh karena itu, timbul kesan bahwa manusia harus aktif—yang di dalam hal ini diisyaratkan oleh Al-Qur'an dengan kata kerja—ketika hendak mendekatkan diri kepada Allah swt., sedangkan kata benda—yang di dalam dua ayat tersebut berupa benda mati—memberikan kesan, bahwa Allah tidak membutuhkan bantuan dari makhluk-Nya. Kesan lain adalah apa yang ditetapkan oleh Allah swt. sebagai media bagi hamba-Nya untuk mendekatkan diri pada-Nya telah diengkapi dengan seperangkat jalan keluar apabila ternyata bahwa orang-orang tertentu pada saat-saat tertentu mengalami kesulitan. Hal ini diisyaratkan dengan kebijakan memberlakukan tayamum. ❖ *Cholidi* ❖

**TAKÂTSUR ( تَكَاثُر )**

Kata *takâtsur* ( تَكَاثُر ) berasal dari akar kata yang teridiri dari huruf-huruf *kâf, tsâ', râ'; katsura-yaktsuru - katsratan / katsâratan* ( كَثُرَ – يَكْثُرُ – كَثْرَةً – أَوْكَثَارَةً ). Kata sifatnya adalah *katsîr* ( كَثِيْر ), *kutsâr* ( كُثَار ), atau *katsur* ( كَثُوْر ). Makna asalnya adalah "banyak", antonim "sedikit". Dari akar kata ini kemudian terbentuk kata kerja *aktsara* ( أَكْثَرَ ), *istaktsara* ( اِسْتَكْثَرَ ), *katstsara* ( كَثَّرَ ), *takâtsara* ( تَكَاثَرَ ) dengan makna-makna yang akan kita jelaskan di bawah ini.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang terhimpun dalam akar ini disebut 90 kali. Di dalam bentuk kata kerja transitif, *katstsara* disebut dua kali, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 7 dan QS. Al-Anfâl [8]: 19; di dalam bentuk *mashdar* disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]:100 dan QS. At-Taubah [9]: 25; di dalam bentuk sifat atau *ism fâ'il*, baik *mu'annats* maupun *mudzakkar* disebut 69 kali; dan di dalam bentuk *ism tafdhîl* (superlatif) disebut 76 kali.

Kata *katstsara* ( كَثَّرَ ) pada QS. Al-A'râf [7]: 86 diartikan *yaj'aluhum katsîran* ( يَجْعَلُهُمْ كَثِيْرًا = membuat mereka menjadi banyak). Allah menegaskan agar kaum Nabi Syu'aib ingat ketika dahulunya mereka berjumlah sedikit, lalu Allah memperbanyak jumlah mereka. Di dalam *wazan af'ala* ( أَفْعَلَ ) disebut dua kali, yaitu pada QS. Hûd [11]: 32 dan QS. Al-Fajr [89]: 12, yang bermakna *atâ bikatsîr* ( أَتَى بِكَثِيْر = mendatangkan/membawa banyak); *fa-aktsarta jidâlanâ* ( فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا = engkau telah mendatangkan banyak debat kepada kami); dan *fa-aktsarû fîhal-fasâd* ( فَأَكْثَرُوْا فِيهَا الْفَسَادَ = lalu mereka—kaum Firaun—berbuat banyak kerusakan di dalam negeri itu). Di dalam *wazan istaf'ala* ( اِسْتَفْعَلَ ) disebut tiga kali. Pada QS. Al-A'râf [7]: 188 dan QS. Al-An'âm [6]: 128, kata *istaktsara* ( اِسْتَكْثَرَ ) mengandung arti *aktsara fi'lasy-syai'* ( أَكْثَرَفِعْلَ الشَّيْءِ = banyak melakukan sesuatu); *la-astaktsartu minal-khair* ( لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ = niscaya aku akan berbuat kebajikan sebanyak-banyaknya); dan *qad istaktsartum minal-ins* ( قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ = sesungguhnya kamu [setan] telah banyak menyesatkan manusia). Adapun pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 6, disebutkan *wa lâ tamnun tastaktsir* ( وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ). Menurut M. Quraish Shihab, para ulama berbeda pendapat mengenai huruf *sîn* pada kata *tastaktsir* ( تَسْتَكْثِرُ ). Pendapat pertama mengartikannya *raghiba fil-katsîr minh* ( رَغِبَ فِي الْكَثِيْرِمِنْهُ = meminta/mengharapkan yang banyak darinya); dan pendapat kedua mengartikan, *ra'âhu au 'addahû katsîran* ( رَآهُ أَوْعَدَّهُ كَثِيْرًا = memandangnya/menganggapnya berjumlah banyak). Perbedaan pemahaman terhadap arti *sîn* pada kata *tastaktsir* ( تَسْتَكْثِرُ membawa perbedaan pada pemahaman arti ayat tersebut. Yang pertama mengartikan, 'Jangan memberikan sesuatu dengan tujuan mendapatkan yang lebih banyak dari padanya', sedangkan yang kedua mengartikan, 'Jangan memberikan sesuatu dan menganggap, bahwa apa yang Engkau berikan itu banyak'.

Kata *takâtsur* ( تَكَاثُر ) disebut dua kali, pada QS. Al-Hadîd [57]: 20 dan QS. At-Takâtsur [102]: 1. *Takâtsur* ( تَكَاثُر ) artinya 'berlomba-lomba akan banyaknya sesuatu untuk membanggakan diri' karena menunjukkan adanya dua pihak atau lebih yang bersaing. Semuanya berusaha "memperbanyak" seakan-akan sama-sama mengaku memiliki lebih banyak dari saingannya. *Takâtsur* ( تَكَاثُر ) pada QS. Al-Hadîd [57]: 20, dijelaskan secara gamblang di dalam hal harta benda dan anak, *wa takâtsur fil-amwâl wal-aulâd* ( وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ = berbangga-banggaan dalam banyaknya harta dan anak), sedangkan pada QS. At-Takâtsur [102]: 1, tidak ada penjelasan di dalam hal apa. Menurut Al-Maraghi, *takâtsur* ( تَكَاثُر ) di sini adalah berbangga-banggaan di dalam banyaknya pendukung dan orang-orang yang menolong serta membanggakan bapak dan kawan-kawan untuk menunjukkan kekuatan. Az-Zamakhsyari menafsirkan dengan berlomba-lomba dan berbangga-banggaan di dalam banyaknya jumlah pengikut (termasuk anak dan keluarga). Ar-Razi menafsirkan *takâtsur* ( تَكَاثُر ) dengan berlomba-lomba dan berbangga-banggaan akan banyaknya jumlah harta. Penafsiran ini didasarkan pada suatu riwayat dari Mutharrif bin Abdillah bin Asy-Syikhkhir dari ayahnya, bahwa Rasulullah saw. sedang membaca *alhâkum*

( أَلْهَىٰكُمْ ) lalu bersabda, "*Anak-anak Adam berkata: 'Hartaku-hartaku!'. Hai manusia, 'Engkau tidak memiliki (apa-apa yang engkau anggap hartamu), kecuali apa yang engkau makan lalu habis, atau yang engkau pakai lalu rusak, atau yang engkau sedekahkan lalu habis.*" (HR. Muslim).

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa "persaingan" yang dimaksud pada QS. At-Takâtsur [102]: 1, bukan saja menunjukkan persaingan dalam memperbanyak anak dan pengikut, melainkan juga persaingan dalam bentuk yang umum. Al-Qur'an sendiri menginformasikan, bahkan memberi beberapa contoh menyangkut sifat manusia secara umum yang cenderung berbangga-banggaan dalam soal harta dan anak (pengikut). Hal ini bisa dilihat dari dialog yang diceritakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 34, yang menjelaskan bahwa seorang Mukmin mengatakan kepada Mukmin lainnya —yang menganiaya, "Saya memunyai harta yang lebih banyak daripadamu dan pengikutku pun lebih kuat".

Kata *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ) yang disebut dalam QS. Al-Kautsar [108]: 1, seakar kata dengan ( تَكَاثُر ). Kata ini diambil dari *katsrah* ( كَثْرَةٌ ) dan ikut *wazan fau'ala* ( فَوْعَلَ ), huruf *waw* adalah tambahan, artinya 'kebaikan yang banyak', misalnya *rajulun kautsarun* ( رَجُلٌ كَوْثَرٌ = seorang laki-laki yang banyak berbuat kebaikan/dermawan). Pendapat yang populer menafsirkan bahwa *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ) adalah 'sungai di surga'. Penafsiran ini merujuk kepada sebuah hadits dari Anas bin Malik yang menceritakan, bahwa "Suatu ketika para sahabat Nabi duduk bersama Nabi, tiba-tiba beliau tersenyum. Kemudian mereka bertanya tentang sebab senyum itu. Nabi saw. menjawab bahwa beliau baru saja mendapat wahyu, kemudian membacakan QS. Al-Kautsar. Lalu beliau bertanya kepada sahabat-sahabatnya, 'Tahukah kalian apa *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ) itu?'. Para sahabat menjawab, 'Allah dan Rasul-Nya lebih tahu'. Nabi menjelaskan, 'ia adalah sungai di surga, yang dianugerahkan Tuhanku kepadaku. Di sana terdapat kebajikan yang banyak'". (HR. Ahmad dan Muslim).

Ibnu Abbas menafsirkan *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ) pada ayat ini dengan 'anugerah yang banyak'. Said bin Jubair berkata kepada Ibnu Abbas bahwa banyak orang mengartikan *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ) dengan 'sungai di surga'. Ibnu Abbas menjelaskan, "Itu (sungai di surga) sebagian dari *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ), yang dijanjikan Allah kepada Nabi Muhammad". Senada dengan itu, Al-Maraghi menafsirkannya dengan suatu anugerah yang banyak yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, yaitu berupa kenabian, agama Islam, kebenaran, petunjuk Allah, dan segala sesuatu yang membawa kepada kebahagiaan dunia dan akhirat.

Menurut M. Quraish Shihab bahwa *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ) di sini mencakup dua pengertian, yaitu segi kuantitas dan segi jenisnya. Jika ditafsirkan dengan 'sungai di surga' maka pandangan ini membatasi anugerah Allah pada satu jenis saja, yang tidak sejalan dengan kemurahan Ilahi. Oleh karena itu, makna *al-kautsar* ( اَلْكَوْثَرُ ) yang lebih mengena adalah makna sebagaimana yang dipaparkan oleh Ibnu Abbas dan Al-Maraghi di atas, yang tidak membatasi satu jenis saja, tetapi mencakup berbagai bentuk anugerah Allah yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw.; dan pendapat ini juga tidak bertentangan dengan pendapat yang lain. ❖ *Hanun Asrohah* ❖

## TAKBÎR ( تَكْبِيْر )

Kata *takbîr* merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata *kabbara – yukabbiru – takbîran* ( كَبَّرَ – يُكَبِّرُ – تَكْبِيْرًا ). Bentuk jamak kata itu adalah *takbîrât* ( تَكْبِيْرَات ). Di dalam Al-Qur'an, kata *takbîr* dan yang seasal dengan kata itu disebut 161 kali. Kata itu berpangkal pada kata *kabura* ( كَبُرَ ) yang berarti 'besar, agung, dan bertambah'.

Menurut Al-Ashfahani, kata *al-kabîr wa ash-shaghîr* ( اَلْكَبِيْر والصَّغِيْر = besar dan kecil) merupakan bagian dari kata-kata *mutadhâyifah* (saling bergantung; pengertian yang satu tidak bisa dipahami, kecuali dengan memahami pengertian yang lain). Sama halnya dengan kata "banyak"

dan "sedikit". Kata-kata seperti ini biasa digunakan untuk menunjuk wujud fisik atau bilangan.

Secara terminologis, kata *takbîr* berarti 'bentuk pengagungan atau kebesaran sesuatu dari yang lain, baik secara ucapan maupun perilaku sehingga yang lain menjadi kecil dan bisa tidak berarti sama sekali kalau dibandingkan dengan yang diagungkan itu'. Pengagungan terhadap benda tertentu, mengakibatkan benda yang lain menjadi kecil dan tidak berarti. Mengagungkan seorang raja membawa dampak pengecilan kepada selain raja tersebut.

Oleh karena itu, kata *takbîr* dalam Al-Qur'an ditujukan semata-mata kepada Allah swt. Dengan mengagungkan zat dan sifat Allah di dalam ucapan (pengakuan) ataupun perilaku membawa pengaruh kepada kekecilan dan ketidakberartian semua makhluk. Jika terjadi sebaliknya, dalam arti ada yang agung selain Allah, akan membawa kepada perbuatan syirik (QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Al-Baqarah [2]: 22, dan lain-lain). Ibnu Manzhur berpendapat bahwa konotasi kata *takbîr* lebih mengarah pada sifat Allah. Karena itu, kebesaran atau keagungan Allah tidak terpengaruh oleh kezaliman hamba-Nya, sebagaimana juga tidak akan bertambah agung karena ketaatan hamba-Nya. Pengagungan atau sebaliknya yang dilakukan oleh manusia hanya akan berpengaruh terhadap pelakunya sendiri (QS. Fushshilat [41]: 46 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 15). Bagi yang merasa dirinya agung, berarti ia mendustakan ayat-ayat Allah (QS. Al-An'âm [6]: 93) dan digolongkan sebagai makhluk yang sombong (*istikbâr*) sama dengan iblis (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 31 dan lain-lain).

Pengakuan atas kemahabesaran Allah melalui ucapan dan perilaku bisa dibuktikan melalui shalat yang dilakukan sehari-hari dan bisa juga dengan memperhatikan alam sebagai ciptaan-Nya, serta memanfaatkannya untuk hal-hal yang berguna. Melalui shalat misalnya, pengucapan kalimat *Allâhu akbar* ( اللهُ أَكْبَرُ ) saat pembukaan dan pertukaran rukun memberi petunjuk kepada pengakuan kemahabesaran Allah. Memerhatikan alam dapat juga membawa kepada pengakuan kecilnya segala yang ada, dibanding dengan keagungan Allah sebagai Pencipta (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 17–22, QS. Al-Baqarah [2]: 164, dan lain-lain).

Muhammad Ali Ash-Shabuni dalam bukunya *Shafwatut-Tafâsîr* menafsirkan QS. Al-Muddatstsir [74]: 1–5, dengan mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw. sebagai penyampai risalah (*dâ'i*), sebelum berdakwah terlebih dahulu diperintahkan bertakbir kepada Allah untuk memperteguh iman, agar beliau —kata Sayyid Quthub menambahkan— tidak gentar menghadapi cobaan sebab selain Allah, adalah kecil. Sebelum kata *fakabbir* ( فَكَبِّرْ ) dalam QS. Al-Muddatstsir di atas, dijumpai kalimat *qum fa andzir* ( قُمْ فَأَنْذِرْ ). Ini, kata Abdullah Yusuf Ali, dimaksudkan sebagai tahap kontemplasi diri (*stage of personal contemplation*) untuk memasuki babak baru, yakni bertablig. Ath-Thabathabai lebih cenderung mengartikan kalimat *fa kabbir* ( فَكَبِّرْ ) ini sebagai isyarat untuk shalat, kendati tidak ada kaitannya dengan sebab turun ayat perintah shalat sebab ayat berikutnya yang berisi suruhan kepada kebersihan diartikannya sebagai kebersihan pakaian sebelum shalat. Kendati demikian, Ath-Thabathabai, sebagaimana juga Ash-Shabuni dan Al-Maraghi, juga mengartikannya secara metaforis sebagai kebersihan jiwa dari maksiat dan dosa. Tindakan untuk bertakbir sebelum berbuat atau bertablig ada kaitannya dengan ayat yang mengatakan kutukan besar (*kabura maqtan* [ كَبُرَ مَقْتًا ]) bagi yang berbicara atau mengajak, tetapi tidak melakukannya (QS. Ash-Shaff [61]: 2–3).

Pengakuan akan keagungan atau kemahabesaran Allah sesuai dengan kamampuan, haruslah berkadar maksimal atau sepenuh hati. QS. Al-Isrâ' [17]: 111 berbunyi *wa kabbirhu takbîrâ* ( وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ). Ayat ini berarti 'dan bertakbirlah kamu sepenuh hati', di dalam arti tidak lagi mempersekutukan Allah, baik terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi. Ayat ini, kata Ibnu Katsir, oleh Rasulullah dinamakan dengan *âyat*

*al-'izz* ( آيَةُ الْعِزِّ = ayat kemuliaan) sebab kandungannya berisikan makna yang paling dalam di bidang keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Di dalam ayat lain dikemukakan oleh Allah bahwa keagungan-Nya bukan saja dirasakan oleh manusia, tetapi juga meliputi alam semesta. Karena itu, tidak pantas manusia mempermainkan tanda-tanda kebesaran Allah tersebut (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 35–37). ❖ *Yaswirman* ❖

## TALÂ ( تَلاَ )

Kata *talâ* ( تَلاَ ) berasal dari *talâ – yatlû – tuluwwan* ( تَلاَ – يَتْلُو – تُلُوًّا ), berarti 'mengikuti', 'meninggalkan', 'menelantarkan'. Kata *talâ* ( تَلاَ ) juga dapat diartikan sebagai 'membaca kitab suci yang datang dari Allah swt.' Kata *talâ* dan kata yang seakar dengan kata itu disebut 62 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 102, 113, 129, dan 151, QS. Al-Anfâl [8]: 2, serta QS. Âli 'Imrân [3]: 108.

Kata *talâ* ( تَلاَ ) pada mulanya berarti 'mengikuti', 'mengiringi' (*ittaba'a* [ اتَّبَعَ ] ). Kemudian, arti kata itu berkembang menjadi beraneka ragam seperti 'mengikuti', 'membaca', 'memindahkan', 'meninggalkan', 'menceritakan', dan sebagainya. Arti-arti yang beraneka ragam itu dapat dikembalikan kepada arti asalnya. Orang yang menceritakan sebuah peristiwa disebut *tâlî* ( تَالِي ) karena ia menyampaikannya secara bertahap, dari awal sampai akhir peristiwa. Dinamakan juga "yang membaca sebuah karangan" karena ia membacanya dari satu kalimat ke kalimat berikutnya.

Dalam Al-Qur'an kata tersebut hanya digunakan untuk dua pengertian. **Pertama,** untuk arti 'mengiringi' seperti pada QS. Asy-Syams [91]: 2, *wal-qamari idzâ talâhâ* ( وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَٰهَا = dan demi bulan apabila mengiringinya). Maksudnya bulan purnama yang menerangi malam itu sejak terbenam mata hari sampai terbit fajar. Cahaya bulan purnama itu mengiringi cahaya matahari yang terang di siang hari. **Kedua,** untuk arti 'membaca' seperti pada QS. Al-An'âm [6]: 151 dan QS. Yûnus [10]: 16. Untuk arti terakhir inilah kata *talâ* dan kata yang seakar dengannya lebih banyak dipakai oleh Al-Qur'an.

Kata *talâ* digunakan untuk membaca sesuatu yang agung, suci, dan datang dari Allah, serta tidak digunakan untuk membaca hasil karya manusia atau fenomena alam. Ayat-ayat yang menggunakan kata *talâ* dan kata yang seakar dengannya cukup memberi informasi bahwa yang dibaca itu ialah ayat-ayat Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 58), Al-Kitab, Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 121), Taurat (QS. Âli 'Imrân [3]: 193), dan lain-lain yang bersumber dari Allah seperti kisah Ibrahim (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 69), dan kisah Nuh (QS. Yûnus [10]: 71). Kekecualian terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 102. Pada surah ini objek *talâ* bukan sesuatu yang agung atau yang bersumber dari Allah, tetapi kitab-kitab sihir. Kitab ini dibacakan oleh setan di masa kerajaan Sulaiman. Akan tetapi, menurut sebagian ahli tafsir, penggunaan kata tersebut di dalam konteks ini tidak menyalahi kaidah yang diterangkan di atas. Kata *talâ* digunakan untuk membaca kitab-kitab sihir karena setan atau yang dibacakan kepadanya menganggap kitab itu adalah kitab yang agung lagi suci.

Pada umumnya kata *talâ* digunakan dalam arti 'membaca' dan objek yang dibaca kebanyakannya adalah ayat-ayat Allah, kecuali ungkapan Al-Qur'an pada QS. Asy-Syams [91]: 2, yang berbicara tentang bulan yang mengiringi matahari dan pada QS. Hûd [11]: 17, yang berbicara tentang Al-Qur'an yang diiringi dengan seorang saksi (Mahammad).

Kata lain yang mengandung arti 'membaca' yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah *iqra'* ( إِقْرَأْ ) yang berasal dari *qara'a* ( قَرَأَ ) dengan makna asal 'menghimpun', kemudian berkembang menjadi berbagai macam arti, di antaranya 'membaca', 'mendalami', 'menyampaikan', dan sebagainya.

Sama halnya dengan kata *talâ* yang objeknya adalah bacaan yang bersumber dari Tuhan, misalnya pada QS. Al-Isrâ' [17]: 45, objek *qara'a* ( قَرَأَ ) di samping itu juga mencakup bacaan yang tidak bersumber dari Allah (QS. Al-Isrâ' [17]: 14). Dengan demikian, terdapat perbedaan pe-

ngertian di antara membaca yang terkandung dalam kata *talâ* dan *qara'a*. Kata *talâ* objeknya hanya bersifat suci dan benar, yaitu bacaan yang bersumber dari Allah, sementara *qara'a* juga mencakup bacaan yang bersumber dari manusia.
❖ *Afraniati Affan* ❖

## TALQAFU ( تَلْقَفُ )

Kata *talqafu* ( تَلْقَفُ ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* untuk orang kedua dari *laqifa – yalqafu – laqfan/ laqafânan* ( لَقِفَ - يَلْقَفُ - لَقْفًا, وَلَقَفَانًا ). Arti dasarnya adalah 'mengambil' atau 'menyambut apa yang diarahkan kepada kita dengan cepat', baik melalui mulut atau pun melalui tangan yang biasa disebut dengan 'menyambar'. Dari makna itu, kemudian berkembang kepada beberapa arti sesuai dengan konteksnya. Orang yang lincah dan cekatan, begitu pula orang yang cepat memahami sesuatu pembicaraan disebut *rajulun laqifun* ( رَجُلٌ لَقِفٌ ). Mengambil sesuatu dan menelannya dapat dikatakan *laqiftuh* ( لَقِفْتُهُ ).

Di dalam Al-Qur'an, *talqafu* ( تَلْقَفُ ) tersebut tiga kali, yaitu pada QS. al-A'râf [7]: 117; QS. Thâhâ [20]: 69; dan QS. asy-Syu'arâ' [26]: 45.

Ada perbedaan bacaan menyangkut kata *talqafu* ( تَلْقَفُ ) pada ketiga ayat tersebut di atas. Hafsh dari 'Ashim membacanya dengan *talqafu* ( تَلْقَفُ ), yaitu *fi'l mudhâri'* dari *laqifa* ( لَقِفَ ). Sedangkan, yang lainnya membacanya – *tatalaqqafu* ( تَتَلَقَّفُ ) sebagai *fi'l mudhâri'* dari *talaqqafa – yatalaqqafu* ( تَلَقَّفَ – يَتَلَقَّفُ ). Ibnu Katsir juga membaca dengan *fathah* pada huruf *lam*-nya dan ber-*tasydîd* pada huruf *qâf*-nya sebagai *fi'l mudhâri'* dari *talaqqafa* ( تَلَقَّفَ ) yaitu *tatalaqqafu* ( تَتَلَقَّفُ ); namun, *ta'*-nya yang pertama dia lebur ke dalam *ta'*-nya yang kedua, sehingga menjadi *talaqqafu* ( تَلَقَّفُ ).

Kata *talaqqafu* ( تَلَقَّفُ ) pada ketiga ayat tersebut mengandung arti 'menyambar' dan 'menelan'. Ayat-ayat tersebut semuanya berbicara mengenai kisah pertarungan antara Nabi Musa dengan para tukang sihir Firaun. Setelah tukang sihir-tukang sihir itu melemparkan tali-tali dan tongkat-tongkat mereka, sehingga kelihatan seperti ular, maka Nabi Musa pun melemparkan tongkatnya, atas perintah Tuhan, dan tiba-tiba tongkat tersebut berubah menjadi ular yang menyambar dan memakan tali-tali dan tongkat-tongkat tukang sihir tersebut yang kelihatan seperti ular. Setelah itu ular jelmaan tongkat Nabi Musa tersebut kembali menjadi tongkat seperti sediakala. Itu merupakan salah satu mukjizat yang dianugerahkan Allah swt. kepada Nabi Musa as. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## TAMÂTSÎL ( تَمَاثِيل )

Kata *tamâtsîl* adalah kata benda yang berbentuk plural dari kata *timtsal* ( تِمْثَال ), berakar dari huruf-huruf *mîm, tsâ,* dan *lâm,* menunjukkan arti *munazharatusy-syai'i lisy-syai'* ( مُنَاظَرَةُ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ = keserupaan sesuatu dengan sesuatu). Dari makna itu berkembang menjadi, antara lain, 'meng-

*Mendekatkan diri dengan perantara patung yang disembah adalah perilaku keliru yang diluruskan oleh Al-Qur'an*

gambarkan' atau 'menjelaskan', karena sesuatu yang digambarkan atau dijelaskan berusaha untuk menyerupai apa yang disampaikan; 'mewakili', karena yang mewakili menjadikan dirinya serupa dengan yang diwakili; 'perumpamaan', karena yang demikian menyerupakan sesuatu dengan yang lain, biasanya digunakan untuk menjelasakan sesuatu agar mudah dimengerti; 'permadani', karena yang demikian biasanya terdapat gambar-gambar yang menyerupai alam; 'kejadian yang menjadi pelajaran/i'tibar', karena yang demikian dimaksudkan agar orang yang datang kemudian tidak melakukan perbuatan yang serupa sehingga berakibat buruk bagi dirinya; 'patron', karena yang demikian menyerupai aslinya; dan 'wakil', karena ia dianggap sama dengan kaum yang diwakilinya.

Penggunaan kata *tamâtsîl* dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang 169 kali dan *tamâtsîl* sendiri hanya terulang dua kali, yakni dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52 dan QS. Sabâ' [34]: 13. Menurut Al-Himsi, *tamâtsîl* adalah segala bentuk patung yang terbuat dari semua jenis bahan yang dapat diolah. Menurut Al-Qurthubi, segala bentuk benda yang diserupakan dengan makhluk (hewan dan lainnya) yang terbuat dari bahan tembaga, kuningan, marmer, pualam, batu, kaca, dan tanah. Adapun yang dimaksud *tamâtsîl* dalam Al-Qur'an adalah segala bentuk patung, baik yang disembah oleh orang-orang musyrik (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52) maupun yang sengaja dibuat dengan tujuan sebagai asesoris bangunan (QS. Sabâ' [34]: 13).

Al-Qurthubi dalam mengomentari ayat 13 QS. Sabâ' [34) tersebut mengatakan bahwa pada masa Nabi Sulaiman, gambar dan semacamnya masih diperbolehkan, terbukti dengan adanya sekelompok jin yang sengaja diperintahkan membuat patung untuk memperindah istana Nabi Sulaiman dan juga adanya gambar-gambar yang sengaja ditempelkan pada dinding tempat ibadah. Hal ini senada dengan hadits Nabi saw. yang mengatakan bahwa pada umat-umat terdahulu, apabila orang-orang suci mereka meninggal, mereka membangun masjid di atas kuburnya dan menghiasi masjid itu dengan gambar-gambar. Namun, setelah Islam datang, gambar dan semacamnya tidak dibenarkan lagi.

Di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52, kata *tamâtsîl* disebutkan berkaitan dengan Nabi Ibrahim as. yang memrotes kaumnya —termasuk bapaknya— yang menyembah patung. Dari protesnya itu terungkap bahwa penyembahan patung adalah warisan dari nenek moyang mereka. Tradisi kental semacam itulah yang dibebankan kepada Nabi Ibrahim as., untuk mengubahnya menjadi tradisi tauhid dan menganut agama *hanif*. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## TAMAYYAZA ( تَمَيَّزَ )

*Tamayyaza* adalah *fi'il mâdhi* (kata kerja lampau) yang berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf *mîm, yâ'*, dan *zai*. Makna dasarnya memisahan dua hal atau lebih yang agak serupa', demikian Ibrahim Al-Anbari, Ibnu Faris, dan Al-Ashfahani. Akar kata tersebut mengalami perkembangan makna sesuai dengan konteksnya, antara lain 'menjauh dari yang lain' karena terpisah; 'membuat kelompok tersendiri' karena memisahkan diri dari yang lain, seperti dalam hadits Nabi: *"lâ tahliku ummatî hattâ yakûna bainahumut tamâyulu wat tamâyuz"* ( لاَ تَهْلِكُ أُمَّتِي حَتَّ يَكُوْنَ بَيْنَهُمُ التَّمَايُلُ وَالتَّمَايُزُ = Umatku tidak akan binasa kecuali bila masing-masing memunyai keinginan tersendiri dan membuat kelompok tersendiri); 'menyingkirkan' karena terpisah dari yang lain, seperti di dalam hadits Nabi: *"man mâza adzan fal hasanatu bi 'asyri amtsâlihâ"* ( مَنْ مَازَ أَذًى فَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا = Barangsiapa yang menyingkirkan gangguan maka ia mendapatkan sepuluh pahala; 'berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain' karena selalu memisahkan diri, seperti kalau dikatakan *"mâza rajulun"* ( مَازَ رَجُلٌ = orang itu berpindah-pindah); 'istimewa' karena berbeda dan seakan terpisah dari yang lain.

Kata *tamayyaza* dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang empat kali dan *tamayyaza* sendiri disebutkan sekali, yaitu dalam bentuk kata kerja

sekarang *"yatamayyazu"* ( تَمَيَّزُ = terpecah-pecah), terdapat di dalam QS. Al-Mulk [67]: 8. Pecahan lainnya adalah *"yamîza"* ( يَمِيْزَ = memisahkan) terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 179 dan Al-Anfâl [8]: 37, dan *"imtâzû"* ( امْتَازُوْا = terpisahlah kalian!) dinyatakan di dalam QS. Yâsîn [36]: 59.

Penggunaan kata *yatamayyazu* dalam QS. Al-Mulk [67]: 8 berkaitan dengan neraka yang diibaratkan oleh Allah sebagai suatu yang hampir saja pecah-pecah lantaran marah terhadap orang-orang kafir yang masuk di dalamnya.

Pecahan lainnya yang juga berkaitan dengan penghuni neraka, *"imtâzû"* ( امْتَازُوْا = terpisahlah kalian!) terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 59. Pada ayat tersebut dinyatakan bahwa orang-orang berdosa pada Hari Kiamat diperintahkan untuk memisahkan diri atau terpisah dari orang-orang yang beriman. Pada ayat sebelumnya, Allah menyebutkan bahwa pada hari itu tidak seorang pun yang akan dizalimi. Prinsip keadilan inilah yang memisahkan orang-orang kafir dari orang-orang yang beriman karena perbuatan yang telah mereka lakukan. Qatadah menafsirkan *imtâzû* di dalam ayat itu dengan perintah kepada orang-orang kafir agar menjauhi segala hal-hal yang baik di akhirat. Berbeda halnya dengan Adh-Dhahhak, ia menafsirkan ayat tersebut dengan orang-orang yang berdosa ketika itu terpisah-pisah. Ada kelompok Yahudi, Nashara, Majusi, Shabi'i, dan ada pula kelompok penyembah berhala. Setiap kelompok memunyai pintu masing-masing dan tidak ada kelompok lain yang bisa masuk ke ruangan kelompok lain. Ada juga yang berpendapat bahwa ayat itu menerangkan tentang terpisahnya orang-orang Islam dari orang-orang berdosa, kecuali mereka yang memperturutkan hawa nafsunya.

*"Yamîza"* ( يَمِيْزَ ) yang terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 179 dan QS. Al-Anfâl [8]: 37 dapat pula dibaca *"yumayyiza"* ( يُمَيِّزَ ) karena keduanya memunyai makna memisahkan. Namun, keduanya memunyai sisi perbedaan. *Yamîza* lebih berarti memisahkan dua hal, sedangkan *yumayyiza* berarti memisahkan banyak hal. Perubahan kata semacam ini juga digunakan untuk kata *"faraqa"* ( فَرَقَ = memisahkan/membedakan dua hal) dan *"farraqa"* ( فَرَّقَ = memisahkan/ membedakan banyak hal). Namun, antara kata *"mâza"* ( مَازَ ) = bentuk lampau dari *yamîzu*) dengan *faraqa* serta *"mayyaza"* ( مَيَّزَ = bentuk lampau *yumayyizu*) dengan *farraqa* memunyai kandungan makna yang berbeda. Kata *mâza* menekankan adanya pemisahan dua hal atau lebih yang memunyai kemiripan untuk mengetahui yang baik dan buruk (nilai), sedangkan kata *faraqa* dan pecahannya lebih menekankan pemisahan dua hal atau lebih karena adanya perbedaan tanpa terkait dengan nilai. Karena itulah, anak yang sudah dapat memisahkan atau membedakan antara yang baik dan buruk disebut sebagai *mumayyiz* dan orang yang memunyai nilai (akademis) yang terbaik disebut sebagai *mumtâz*.

Kata *yamîza/yumayyiza* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 179 digunakan berkaitan dengan orang yang beriman. Di dalam ayat itu Allah hendak memisahkan orang-orang yang beriman dari orang-orang yang munafik. Di dalam ayat itu, secara metaforis, orang-orang yang beriman diibaratkan sebagai *"ath-thayyib"* ( الطَّيِّب = yang baik) dan orang munafik sebagai *"al-khabîts"* ( الْخَبِيْث = yang jelek, buruk). Penggunakan kata itu sangat tepat karena pada lahirnya orang beriman dan orang munafik sama, sehingga sangat sulit untuk dibedakan. Karena itu, untuk membedakannya dapat dilihat dari prilaku masing-masing dalam kehidupan sehari-hari.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## TAMHÎD ( تَمْهِيْد )

Kata *tamhîd* ( تَمْهِيْد ) adalah bentuk *mashdar* dari kata *mahhada – yumahhidu – tamhîdâ* ( مَهَّدَ – يُمَهِّدُ – تَمْهِيْدًا ). Kata *mahhada* ( مَهَّدَ ) terambil dari kata *mahada – yamhadu – mahdan* ( مَهَدَ – يَمْهَدُ – مَهْدًا ), yang berakar dari huruf *mîm* ( مِيْم ), *hâ'* ( هَاء ), dan *dâl* ( دَال ). Kata *mahada* ( مَهَدَ ) mengandung makna *'sawwâ'* ( سَوَّى = meratakan) dan *'sahhala'* ( سَهَّلَ = memudahkan). Dari makna ini berkembang

menjadi, antara lain *'inbasatha'* ( إِنْبَسَطَ = menghamparkan atau membentangkan) karena yang demikian itu membuat rata permukaannya sehingga mudah dilewati; *'sawwâhu wa ashlahahû'* ( سَوَّاهُ وَأَصْلَحَهُ = mengatur, menyusun, dan memperbaikinya) karena ia dapat memudahkan pemakaiannya; *'al-mihâd'* ( اَلْمِهَادُ = tempat tidur) karena terbentang rata sehingga mudah dan nyaman untuk tempat tidur; *'mahduth-thifli'* ( مَهْدُ الطِّفْلِ = tempat tidur bayi; ayunan bayi) karena yang demikian memudahkan tidur bagi bayi; dan *'al-muqaddimah'* ( اَلْمُقَدِّمَةُ = pendahuluan) karena bersifat pengenalan dan persiapan sehingga memudahkan pengenalan lebih lanjut tentang isi atau hakikatnya.

Kata *tamhîd* ( تَمْهِيْد ) ditemukan hanya sekali dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 14, *Wa-mahhadtu lahu tamhidâ* ( وَمَهَّدْتُّ لَهُ تَمْهِيْدًا = Dan Ku-lapangkan baginya [rezeki dan kekuasaan] dengan selapang-lapangnya). Al-Maraghi mengemukakan bahwa ayat ini bermakna 'Aku (Allah) lapangkan baginya kepemimpinan dan kehormatan besar'. *Tamhîdâ* ( تَمْهِيْدًا ) menurut orang-orang Arab adalah 'melapangkan'; misalnya, *mahhadash-shabiyya* ( مَهَّدَ الصَّبِيَّ = dia melapangkan rezeki bagi si anak). Jadi, penafsiran ayat ini adalah bahwa Allah lapangkan baginya rezeki dan Allah luaskan kehormatannya. Seharusnya dia bersyukur kepada Allah atas nikmat yang diberikan kepadanya, tetapi dia sangat ingkar kepada Allah lalu berpaling dari dakwah dan sombong; bahkan, dia membalas nikmat dengan kekafiran, serta membalas karunia dengan keingkaran dan kedurhakaan.

Konteks pembicaraan dari kata *tamhîd* ( تَمْهِيْد ) di sini ditujukan kepada Al-Walid bin Al-Mughirah. Menurut Hamka, sesudah harta Al-Walid/melimpah serta berkembang dan sesudah putra-putra yang disaksikan mengalami pertumbuhan dan perkembangannya di hadapan mata maka Al-Walid pun disegani orang, dihormati, dan menjadi orang yang terkemuka. Orang tidak berani memutuskan suatu hal kalau tidak meminta buah pikirannya terlebih dahulu. Dari sini dipahami bahwa kata *tamhîd* diartikan sebagai 'berkembang' atau 'perkembangan' karena rasa bangga dengan harta yang berlimpah dan dengan hadirnya anak-anak di hadapan mata serta melihat perkembangan mereka menurut bakat masing-masing adalah kekayaan yang utama dalam kehidupan manusia. Hal ini ditegaskan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 46. Dengan demikian, Al-Walid telah mencapai kedua kebanggaan atau persiapan hidup itu, yakni harta berkembang dan anak-anak pun berkembang.

M. Quraish Shihab, di dalam *Tafsir Al-Amanah* dan *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* menjelaskan bahwa kata *tamhîd* ( تَمْهِيْد ) dalam ayat tersebut merupakan suatu ungkapan yang berarti 'kelapangan dalam harta-benda dan ketinggian dalam kedudukan'. Dengan kata lain, bila ayat yang dikaji ini ingin dipahami secara bebas maka ia dapat diartikan sebagai 'segala macam kemudahan yang diperoleh dalam kehidupan ini'. Ayat tersebut menggambarkan, bahwa Al-Walid di samping memiliki harta yang demikian berlimpah serta putra-putra yang banyak lagi menonjol dalam masyarakatnya, ia juga telah dianugerahi oleh Allah dengan kemudahan-kemudahan sehingga ia benar-benar dapat menikmati kehidupan dunia ini.

Dari keterangan di atas, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *tamhîd* ( تَمْهِيْد ) adalah 'mempersiapkan', 'memudahkan', dan atau 'melapangkan'. Di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 14 di atas—yang merupakan satu-satunya ayat yang menggunakan kata *tamhîdâ*— mengandung makna 'kelapangan di dalam harta benda dan ketinggian kedudukan serta berbagai macam kemudahan yang diperoleh dalam kehidupan ini', khususnya yang diterima oleh Al-Walid bin Al-Mughirah.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## TANÂBAZU ( تَنَابَزُوا )

Kata *tanâbazû* ( تَنَابَزُوا ) adalah *fi'il mudhâri'* (verba masa kini/mendatang) untuk orang kedua jamak. Terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga

huruf, yaitu *nûn- bâ - zai.* Akar kata itu, menurut Ibnu Manzhur, menunjuk pada makna pemberian *laqab* (julukan) yang tidak baik. Juga dipakai untuk mencela dalam hal keturunan dan bentuk fisik, seperti memberi gelar kepada orang dengan 'pendek' atau 'anak Yahudi'.

Dalam Al-Qur'an, *tanâbazû* ( تَنَابَزُوا ) hanya tersebut sekali, yaitu dalam QS. Al-Hujurât (49): 11. Kata tersebut didahului oleh *lâ an-nâhiyah* ( لاَ النَّاهِيَة = *lâ* pelarang), dan diiringi oleh kata *alqâb* ( أَلْقَاب = julukan-julukan). Selengkapnya dikatakan *lâ tanâbazû bil alqâb* ( وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ = janganlah kalian saling memanggil dengan julukan-julukan yang buruk). Seruan itu merupakan salah satu petunjuk kepada orang-orang beriman di dalam berhubungan antara satu dengan lainnya di dalam rangka menghindari kemungkinan terjadinya ketidaksenangan antara satu dengan lainnya yang dapat membawa kepada perpecahan dan perceraian.

Menurut Ibnu Abbas, yang dikutip oleh Al-Qurthubi, yang dimaksud memanggil dengan julukan yang buruk adalah memanggil seseorang dengan julukan yang menunjuk pada dosa yang sudah ditinggalkan oleh orang tersebut. Al-Hasan dan Mujahid juga mengatakan, bahwa yang dimaksud memanggil dengan julukan yang tidak baik di situ, adalah memanggil seorang Muslim dengan kafir, Yahudi, Nasrani, dan fasik; sedangkan Az-Zajjaj mengatakan, bahwa termasuk di dalamnya semua *laqab* yang tidak disukai oleh orang yang bersangkutan. Orang Mukmin wajib memanggil saudaranya dengan nama yang paling baik. Menurut hadis riwayat Ahmad Ibnu Hambal dari Jubairah bin Adh-Dhahhak, ayat itu turun berkenaan dengan Bani Salamah. Ia berkata, "Dulu kami semua memiliki dua atau tiga nama. Ketika Rasulullah datang, beliau memanggil salah seorang dari kami dengan salah satu nama yang tidak kami sukai. Hal tersebut kami sampaikan kepada beliau. Tidak lama kemudian, turunlah ayat yang melarang memberikan nama kepada seseorang dengan nama yang tidak disenangi ini." Menurut para mufasir, dikecualikan dalam hal ini, nama yang sudah populer dipakai untuk orang itu sebagai ciri khas baginya dan tidak ada maksud untuk menghinanya, seperti gelar si bongkok atau si pincang kepada orang yang bongkok dan pincang. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## TANHITÛN ( تَنْحِتُونَ )

Kata *tanhitûn* ( تَنْحِتُونَ ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* (verba masa kini/mendatang) untuk orang kedua jamak yang berasal dari akar kata *naht* ( نَحْت ). Makna kata *naht* yang terangkai dari huruf *nûn, hâ'* dan *tâ'* ini berkisar antara memahat, mengukir, meraut, dan semacamnya. Tabiat atau pembawaan disebut *an-nahîtah* ( اَلنَّحِيْتَة ) karena sifat tersebut telah melekat dalam diri manusia bagaikan ukiran dan pahatan.

Dalam Al-Qur'an, *tanhitûn* ( تَنْحِتُونَ ) terdapat pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 74; Asy-Syu'arâ' [26]: 149; dan Ash-Shâffât [37]: 95. Sedang *yanhitûn* ( يَنْحِتُونَ ), verba yang sama tetapi untuk orang ketiga jamak, hanya tersebut sekali, yaitu pada QS. Al-Hjir [15]: 82. Kedua bentuk tersebut menunjuk pada arti *memahat* atau *mengukir (batu).*

Penggunaan kata *tanhitûn* ( تَنْحِتُونَ ) yang terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 74 dan QS. asy-Syu'arâ', [26]: 149 serta kata *yanhitûn* ( يَنْحِتُونَ ) yang terdapat pada QS. Al-Hjir [15]: 82 berkaitan dengan salah satu nikmat yang diberikan oleh Allah swt. kepada kaum Tsamud, yaitu keahlian membuat rumah yang kokoh dari gunung-gunung batu dengan memahat dan mengukirnya. Tempat yang pernah mereka bangun (di Hijr) pernah dilewati oleh Nabi dalam perjalanan bersama sahabatnya ke Tabuk. Kala itu, Nabi saw. mangingatkan kedatangan azab Allah yang pernah menimpa mereka atas kedurhakaannya dengan bersabda kepada sahabatnya:

لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ الْقَوْمِ الْمُعَذَّبِيْنَ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنُوْا بَاكِيْنَ فَإِنْ لَمْ تَبْكُوْا فَتَبَاكَوْا خَشْيَةَ أَنْ يُصِيْبَكُمْ مَا أَصَابَهُمْ

*(lâ tadkhulû buyûtal-qaûmil-mu'adzdzabîna illâ an takûnû bâkîna fa'in lam tabkû fatabâkau khasyyata an*

*yushîbakum mâ ashâbahum)*
*"Janganlah kalian memasuki rumah atau tempat kaum yang pernah diazab kecuali kalian menangis dan kalau ada yang sulit menangis maka hendaknya yang lain membuatnya menangis karena saya khawatir kalian akan ditimpa musibah yang sama dengan musibah yang telah menimpa mereka."* (HR. Ahmad)

Dalam hadits lain yang juga diriwayatkan oleh Ahmad dari Jabir disebutkan, bahwa ketika melewati tempat itu Nabi juga bersabda kepada sahabatnya, "Janganlah kalian meminta tanda kekuasaan Allah (*mu'jizat*) sebagaimana mereka meminta agar dikeluarkan unta dari batu lalu mereka tetap tidak percaya setelah permintaan mereka dikabulkan sehingga mereka dibinasakan".

Kemudian penggunaan kata *tanhitûna* ( تَنْحِتُون ) yang terdapat pada QS. Ash-Shâffât [37]: 95 menunjuk pada perkataan Nabi Ibrahim *as.* kepada kaumnya yang marah karena Nabi Ibrahim telah menghancurkan patung-patung berhala yang mereka sembah. Ketika ditanya oleh mereka "Siapa yang berbuat begini terhadap Tuhan-Tuhan kami?" Nabi Ibrahim berkata, "Apakah kamu menyembah patung-patung yang kalian pahat sendiri?" Hal itu sebagai celaan terhadap mereka sekaligus mengajaknya berpikir secara sehat.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## TAQWÂ ( تقوى )

Secara etimologi kata ini merupakan bentuk *mashdar* dari kata *ittaqâ – yattaqi* ( يَتَّقِي – اتَّقَى ), yang berarti 'menjaga diri dari segala yang membahayakan'. Sementara pakar berpendapat bahwa kata ini lebih tepat diterjemahkan dengan 'berjaga-jaga atau melindungi diri dari sesuatu'. Kata takwa dengan pengertian ini dipergunakan di dalam Al-Qur'an, misalnya pada QS. Al-Mu'min [40]: 45 dan QS. Ath-Thûr [52]: 27. Kata ini berasal dari kata *waqâ – yaqî – wiqâyah* ( وِقَايَة – يَقِي – وَقَى ), yang berarti 'menjaga diri', 'menghindari', dan 'menjauhi', yaitu menjaga sesuatu dari segala yang dapat menyakiti dan mencelakakan. Penggunaan bentuk kata kerja *waqâ* ( وَقَى ) dapat dilihat antara lain dalam QS. Al-Insân [76]: 11, QS. Ad-Dukhân [44]: 56, dan QS. Ath-Thûr [52]: 28. Penggunaan bentuk *ittaqâ* ( اتَّقَى ) dapat dilihat, antara lain, dalam QS. Al-A'râf [7]: 96. Kata *taqwâ* ( تَقْوَى ) juga sinonim dengan kata *khauf* ( خَوْف ) dan *khasyyah* ( خَشْيَة ) yang berarti 'takut'. Bahkan, kata ini memunyai pengertian yang hampir sama dengan kata taat. Kata *taqwâ* yang dihubungkan dengan kata *thâ'ah* ( طَاعَة ) dan *khasyyah* ( خَشْيَة ) digunakan Al-Qur'an di dalam QS. An-Nûr [24]: 52.

Secara terminologi *syar'i* (agama), kata *taqwâ* mengandung pengertian 'menjaga diri dari segala perbuatan dosa dengan meninggalkan segala yang dilarang Allah swt. dan melaksanakan segala yang diperintahkan-Nya'.

Dalam Al-Qur'an kata ini disebut 258 kali dalam berbagai bentuk dan dalam konteks yang bermacam-macam. Kata *taqwâ* yang dinyatakan dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'il mâdhî*) ditemukan sebanyak 27 kali, yaitu dengan bentuk *ittaqâ* ( اتَّقَى ) sebanyak 7 kali, antara lain, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 189; dalam bentuk *ittaqau* ( اتَّقَوْا ) sebanyak 19 kali, seperti dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 93; dan dalam bentuk *ittaqaitunna* ( اتَّقَيْتُنَّ ) hanya satu kali, ditemukan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 32. Dalam bentuk-bentuk seperti di atas, kata *taqwâ* pada umumnya memberi gambaran mengenai keadaan dan sifat-sifat serta ganjaran bagi orang-orang bertakwa. Kata *taqwâ* yang diungkapkan dalam bentuk kata kerja yang menunjukkan masa sekarang (*fi'l mudhâri'*)

ditemukan sebanyak 54 kali. Dalam bentuk ini, Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk: (1) menerangkan berbagai ganjaran, kemenangan, dan pahala yang diberikan kepada orang yang bertakwa, seperti di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 5; (2) menerangkan keadaan atau sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seseorang sehingga ia diharapkan dapat mencapai tingkat takwa, yang diungkapkan bentuk *la'allakum tattaqûn* ( لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ = semoga Engkau bertakwa), seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 183; dan (3) menerangkan ancaman dan peringatan bagi orang-orang yang tidak bertakwa, seperti dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 32.

Kata *taqwâ* yang dinyatakan dalam kalimat perintah ditemukan sebanyak 86 kali, 78 kali di antaranya mengenai perintah untuk bertakwa yang ditujukan kepada manusia secara umum. Objek takwa dalam ayat-ayat yang menyatakan perintah takwa tersebut bervariasi, yaitu: (1) Allah sebagai objek ditemukan sebanyak 56 kali, misalnya pada QS. Al-Baqarah [2]: 231 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 131; (2) Neraka sebagai objeknya dijumpai sebanyak 2 kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 24 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 131; (3) Fitnah/siksaan sebagai objek takwa didapati satu kali, yaitu pada QS. Al-Anfâl [8]: 25; (4) Objeknya berupa kata-kata *rabbakum* ( رَبَّكُمْ ), *al-ladzî khalaqakum* ( الَّذِي خَلَقَكُمْ ), dan kata-kata lain yang semakna berulang sebanyak 15 kali, misalnya di dalam QS. Al-Hajj [22]: 1.

Dari 86 ayat yang menyatakan perintah bertakwa pada umumnya (sebanyak 82 kali) objeknya adalah Allah, dan hanya 4 kali yang objeknya bukan Allah melainkan neraka, Hari Kemudian, dan siksaan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat yang berbicara mengenai takwa dalam Al-Qur'an pada dasarnya yang dimaksudkan adalah ketakwaan kepada Allah swt. Perintah itu pada dasarnya menunjukkan bahwa orang-orang yang akan terhindar dari api neraka dan siksaan Hari Kemudian nanti adalah orang-orang yang bertakwa kepada Allah swt.

Kata *taqwâ* yang dinyatakan dalam bentuk *mashdar*, ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 19 kali. Diungkapkan dalam bentuk *tuqâh* ( تُقَاةً ) sebanyak 2 kali dan dalam bentuk *taqwâ* ( تَقْوَى ) sebanyak 17 kali. Dalam bentuk ini kata *taqwâ* pada umumnya digunakan Al-Qur'an untuk: (1) menggambarkan bahwa suatu pekerjaan yang dilakukan harus didasarkan atas ketakwaan kepada Allah swt., seperti dalam QS. Al-Hajj [22]: 37; dan (2) menggambarkan bahwa takwa merupakan modal utama dan terbaik untuk menuju kehidupan akhirat.

Takwa kepada Allah merupakan sesuatu yang harus dilaksanakan. Takwa kepada Allah, menurut Muhammad Abduh, adalah menghindari siksaan Allah dengan jalan menghindarkan diri dari segala yang dilarang-Nya serta mengerjakan segala yang diperintahkan-Nya. Hal ini, lanjutnya, hanya dapat terlaksana melalui rasa takut dari siksaan yang menimpa dan rasa takut kepada yang menjatuhkan siksaan, yaitu Allah. Rasa takut itu pada mulanya timbul dari keyakinan tentang adanya siksaan. Perintah dan larangan Allah dapat dikategorikan ke dalam dua kelompok, yaitu (1) perintah dan larangan yang berkaitan dengan alam raya yang disebut hukum-hukum alam, seperti dinyatakan di dalam QS. Fushshilat [41]: 11, misalnya, api membakar atau bulan berputar mengelilingi bumi; dan (2) perintah dan larangan yang berkaitan dengan pelaksanaan ajaran agama yang ditujukan kepada manusia, seperti perintah melakukan shalat yang dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78. Kumpulan dari perintah dan larangan ini dinamakan hukum-hukum syariat. Sanksi pelanggaran terhadap hukum-hukum alam akan diperoleh di dunia, sedangkan sanksi pelanggaran terhadap hukum-hukum syariat akan diperoleh di akhirat. Dengan demikian, ketakwaan memunyai dua sisi, yaitu sisi duniawi dan sisi ukhrawi. Sisi duniawi, yaitu memperhatikan dan menyesuaikan diri dengan hukum-hukum alam, sedangkan sisi ukhrawi, yakni memperhatikan dan melaksanakan hukum-hukum syariat.

Takwa dalam arti melaksanakan perintah

Allah dan menjauhi larangan-Nya hanya dapat terwujud oleh dorongan harapan memperoleh kenikmatan surgawi serta rasa takut terjerumus ke dalam neraka. Karenanya, sebagian ulama menggambarkan takwa sebagai gabungan di antara harapan dan rasa takut.

Ketakwaan yang dinyatakan di dalam bentuk amal perbuatan jasmaniah yang dapat disaksikan secara lahiriah merupakan perwujudan keimanan seseorang kepada Allah swt. Iman yang terdapat di dalam dada diwujudkan dalam bentuk amal perbuatan jasmaniah. Oleh sebab itu, kata *taqwâ* di dalam Al-Qur'an sering dihubungkan dengan kata *îmân* ( الإِيْمَان ), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 103, QS. Al-A'râf [7]: 96, QS. Âli 'Imrân [3]: 179, QS. Al-Anfâl [8]: 29, dan QS. Muhammad [47]: 36.

Al-Qur'an menyebut orang yang bertakwa dengan *al-muttaqi* ( الْمُتَّقِي ), jamaknya *al-muttaqîn* ( الْمُتَّقِيْن ), yang berarti 'orang yang bertakwa'. Kata itu disebut Al-Qur'an sebanyak 50 kali, digunakan Al-Qur'an untuk (1) menggambarkan bahwa orang-orang yang bertakwa dicintai oleh Allah swt. dan di akhirat nanti akan diberi pahala dan tempat yang paling baik, yaitu surga, seperti yang diungkapkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 76, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 15, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 51; (2) menggambarkan bahwa orang-orang yang bertakwa adalah orang-orang yang mendapat kemenangan, seperti diungkapkan QS. An-Naba' [78]: 31; (3) menggambarkan bahwa Allah merupakan pelindung (wali) bagi orang-orang yang bertakwa, seperti diungkapkan dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 19; dan (4) menggambarkan bahwa beberapa kisah yang terjadi merupakan peringatan dan teladan bagi orang-orang yang bertakwa, seperti yang diungkapkan dalam QS. Al-Anbiyâ' (21]: 48 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 48.

Al-Qur'an tidak menjelaskan secara rinci siapa yang dimaksudkan dengan istilah itu. Al-Qur'an hanya menyebutkan beberapa cirinya, antara lain dalam QS. Al-Baqarah (2]: 2–5. Selanjutnya dijelaskan dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 132–135. Ciri-ciri orang bertakwa menunjukkan suatu kepribadian yang benar-benar utuh dan integral, sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-Hujurât [49]: 13. Penggunaan kata *atqâkum* ( أَتْقَاكُم ) dalam ayat ini sekaligus menunjukkan bahwa *taqwâ* memunyai tingkatan-tingkatan. Perbedaan tingkatan tersebut sangat ditentukan oleh kualitas keimanan dan ketaatan seseorang dalam melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan Allah swt.

Orang-orang yang bertakwa diberi berbagai kelebihan oleh Allah swt., tidak hanya ketika mereka di akhirat nanti, tetapi juga ketika mereka berada di dunia ini. Beberapa kelebihan mereka disebutkan di dalam Al-Qur'an, antara lain: (1) dibukakan jalan keluar pada setiap kesulitan yang dihadapinya (QS. Ath-Thalâq [65]: 2); (2) dimudahkan segala urusannya (QS. Ath-Thalâq [65]: 4); (3) dilimpahkan kepadanya berkah dari langit dan bumi, misalnya dinyatakan dalam QS. Al-A'râf [7]: 96; (4) dianugerahi *furqân* ( فُرْقَان ), yakni petunjuk untuk membedakan yang hak dan yang batil (QS. Al-Anfâl [8]: 29; dan (5) diampuni segala kesalahannya dan dihapus segala dosanya (QS. Al-Hadîd [57]: 28 dan QS. Al-Anfâl [8]: 29). ❖ *Hasan Zaini* ❖

## TASBÎH ( تَسْبِيْح )

Kata *tasbîh* ( تَسْبِيْح ) adalah bentuk *mashdar* dari *sabbaha – yusabbihu – tasbîhan* ( سَبَّحَ – يُسَبِّحُ – تَسْبِيْحًا ), yang berasal dari kata *sabh* ( سَبْح ). Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *sabh* ada dua. **Pertama,** sejenis ibadah. **Kedua,** sejenis perjalanan cepat. Pengertian kata *tasbîh* ( تَسْبِيْح ) berasal dari pengertian pertama, yaitu menyucikan Allah swt. dari segala keburukan (*tanzîhullâhi min kulli sû* ( تَنْزِيْهُ اللهِ مِنْ كُلِّ سُوْء ), sedangkan kata *tanzîh* ( تَنْزِيْه ) berarti *tab'îd* ( تَبْعِيْد = menjauhkan). Jadi, Allah jauh dari setiap yang jelek. Sementara itu, kata *subbuh* ( سُبُّوْح ) adalah sifat bagi Allah, yang berarti 'Allah Maha Suci dari segala sesuatu yang tidak pantas bagi-Nya'.

Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *as-sabh* ( السَّبْح ) sebagai 'berlari cepat di dalam air (berenang) atau di udara (terbang)'. Kata itu dapat dipergunakan untuk perjalanan bintang

di langit, atau lari kuda yang cepat, atau kecepatan beramal. Dinamakan *tasbîh* karena segera pergi untuk beramal dalam rangka menyembah Allah. Kata ini berlaku untuk melakukan kebaikan atau menjauhi kejahatan. Lebih lanjut Al-Ashfahani menambahkan, *tasbîh* bisa dalam wujud perkataan, perbuatan ataupun niat. Pengertian *tasbîh* terakhir itu mengacu kepada pengertian *isthilâhî* yang sudah berkembang sampai sekarang.

Kata *tasbîh* di dalam bentuk *mashdar* hanya disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44 dan QS. An-Nûr [24]: 41. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 1, QS. Al-Hasyr [59]: 1, QS. Ash-Shaff [61]: 1, QS. As-Sajadah [32]: 15. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 20 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30, QS. Ar-Ra'd [13]: 13, QS. Al-Isrâ' [17]: 44 (dua kali), QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20 dan 79, QS. An-Nûr [24]: 36 dan 41, dan lain-lain. Di dalam bentuk *fi'l amr* disebut 18 kali. Antara lain di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 4, QS. Al-Hijr [15]: 98, QS. Maryam [19]: 11, QS. Thâhâ [20]: 130 (dua kali), QS. Al-Furqân [25]: 58, QS. Al-Ahzâb [33]: 42, dan lain-lain. Dalam bentuk *Subhâna*, baik di-*idhafah*-kan atau tidak, disebut 41 kali, antara lain dalam QS. Yûsuf [12]: 108, QS. Al-Isrâ' [17]: 1, 93, dan 108, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 22, QS. Al-Mu'minûn [23]: 91, QS. An-Naml [27]: 8, QS. Al-Qashash [28]: 68, dan lain-lain. Dalam bentuk *musabbihûn*, *musabbihîn* disebut dua kali, yaitu dalam QS. Ash-Shaffât [37]: 143 dan 166.

Firman Allah dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44 menjelaskan bahwa langit yang tujuh, bumi dan segala yang ada dalamnya ber-*tasbîh* kepada Allah, meskipun kita tidak mengetahui *tasbîh* mereka. Muhammad Husain Ath-Thabathabai mengemukakan dalam tafsirnya, *tasbîh* di sini maksudnya adalah *tanzîhun qauliy* ( تَنْزِيْهٌ قَوْلِيٌّ = mensucikan Allah melalui ucapan). Hakikat *kalâm* ( كَلَامٌ ) adalah mengungkapkan apa yang terdapat dalam hati dengan bermacam-macam isyarat. Tatkala manusia tidak mendapatkan apa yang ditujunya melalui isyarat maka ia menggunakan lafal, yaitu suara yang diperuntukkan bagi suatu pengertian. Dengan cara itu ia menunjukkan apa yang ada dalam hatinya. Sering pula orang menggunakan isyarat tangan, kepala dan lainnya untuk menyatakan maksudnya. Demikian juga halnya perbuatan yang menggunakan tulisan atau membuat tanda-tanda. Yang benar, demikian Husain menambahkan, *tasbîh* semua makhluk itu adalah ucapan *haqîqî*; namun, tidak mesti dengan lafal tertentu dan suara yang dibunyikan. Ditambahkannya; namun, dikenal di kalangan Syi'ah dan Ahli Sunnah, semua yang ada ini ber-*tasbîh* kepada Allah.

Al-Qurthubi mengemukakan dalam tafsirnya, terdapat perbedaan pendapat dalam memahami keumuman ayat ini, apakah di-*takhshîsh* atau tidak. Satu golongan ulama berpendapat, tidak di-*takhshîsh* dan tetap berlaku umum, yaitu semua makhluk ciptaan Tuhan mengakui bahwa Allah *'Azza wa Jalla* adalah Maha Pencipta dan Maha Kuasa. *Tasbîh* di sini merupakan *tasbîhud-dalâlah* ( تَسْبِيْح الدَّلَالَة ), bukan *tasbîhul-haqîqah* ( تَسْبِيْح الْحَقِيْقَة ); namun, kita tidak dapat mendengar dan memahami *tasbîh* mereka. Ada lagi yang berpendapat, meskipun kata *asy-syai'* ( الشَّيْء ) di dalam ayat ini bersifat umum; namun, maksudnya adalah khusus, yaitu tertentu pada makhluk hidup dan manusia, tidak mencakup benda-benda mati. Ini dikuatkan dengan adanya ucapan 'Ikrimah bahwa pohon kayu ber-*tasbîh*, sedangkan benda mati tidak.

Sayyid Quthub di dalam tafsirnya lebih menekankan hikmah yang bisa diambil oleh manusia dari *tasbîh* yang dilakukan oleh burung dan makhluk-makhluk lainnya yang ada di langit dan di bumi. Bila makhluk lain tersebut selalu ber-*tasbîh* kepada Allah maka manusia lebih pantas lagi untuk melakukannya dan tidak sewajarnya mereka lalai.

Kata *tasbîh* yang ada di dalam Al-Qur'an ternyata objeknya selalu nama Allah, artinya mereka ber-*tasbîh* memuji Allah, sedangkan subjek atau yang melakukannya bukan hanya manusia, tetapi juga makhluk lain, seperti

malaikat, jin, gunung, burung dan makhluk-makhluk lainnya. Setiap kata *subhâna* ( سُبْحَانَ ) selalu dihubungkan dengan kata *Allâh*, atau *rabbi*, *rabbika* dan *al-ladzî*. Umpamanya *subhânallâh* ( سُبْحَانَ اللهِ ), *subhâna rabbika* ( سُبْحَانَ رَبِّكَ ), *subhâna rabbi* ( سُبْحَانَ رَبِّ ), dan *subhânal-lazî* ( سُبْحَانَ الَّذِي ).

❖ *Hasan Zaini* ❖

## TAWWÂB, AT- ( التَّوَّاب )

Kata *At-Tawwâb* ( التَّوَّاب ), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ta'*, *waw*, dan *bâ'*. Maknanya hanya satu, yaitu *kembali*. Kata ini mengandung makna bahwa yang kembali pernah berada pada satu posisi, baik tempat maupun kedudukan, kemudian meninggalkan posisi itu, selanjutnya dengan "kembali" ia menuju kepada posisi semula.

Dalam Al-Qur'an, kata *At-Tawwâb*, baik dengan hiasan *alif* dan *lâm* maupun tidak, ditemukan sebanyak 11 kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt., hanya sekali saja kata ini ditemukan dalam bentuk jamak *at-tawwâbîn* ( التَّوَّابِينَ ), dan yang dimaksud adalah manusia-manusia.

إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ *"Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri"* (QS. al-Baqarah [2]: 222).

Kata kerja yang menggunakan akar kata yang terangkai oleh ketiga huruf di atas, beraneka macam pelakunya; sekali Allah dan di kali lain manusia. Perhatikan misalnya kedua ayat berikut: فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ *"Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah tâba/kembali atasnya (menerima taubatnya?). Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang"* (QS. al-Baqarah [2]: 37).

Di sini pelaku adalah Allah, sedang firman-Nya dalam QS. Thâhâ [20]: 82:

وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ

*"Sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat, beriman, beramal saleh, kemudian tetap di jalan yang benar."*

Pelakunya seperti terbaca adalah manusia, sedang dalam QS. at-Taubah [9]: 118) menunjuk kepada kedua pelaku tersebut.

Al-Ghazali mengartikan *at-Tawwâb* yang merupakan sifat Allah sebagai:

"Dia (Allah) yang kembali berkali-kali menuju cara yang memudahkan taubat untuk hamba-hamba-Nya, dengan jalan menampakkan tanda-tanda kebesaran-Nya, menggiring kepada mereka peringatan-peringatan-Nya, serta mengingatkan ancaman-ancaman-Nya, sehingga bila mereka telah sadar akan akibat buruk dari dosa-dosa, dan merasa takut dari ancaman-ancaman-Nya, mereka kembali (bertaubat) dan Allah pun kembali kepada mereka dengan anugerah pengabulan."

Menurut mufassir At-Thabathabai: Taubat dari Allah berarti kembali-Nya Allah kepada hamba dengan mencurahkan rahmat. Adapun taubat manusia, maka dia adalah permohonan ampun, disertai dengan meninggalkan dosa. Taubat manusia berada antara dua jenis taubat Tuhan, karena manusia tidak dapat melepaskan diri dari Tuhan dalam keadaan apa pun, maka taubatnya atas maksiat yang dia lakukan, memerlukan taufiq, bantuan, dan rahmat-Nya, agar taubat tersebut dapat terlaksana, setelah itu, manusia yang bertaubat, masih memerlukan lagi pertolongan Allah dan rahmat-Nya, agar upayanya bertaubat benar-benar dapat diterima oleh-Nya.

Demikian terlihat bahwa taubat manusia berada antara dua *taubat* Allah. Yang pertama, berupa kembalinya Allah memberi anugerah pada manusia dalam bentuk menggerakkan hatinya untuk bertaubat dan menyesali dosa-nya. Yang kedua, setelah manusia tadi memenuhi panggilan hatinya yang digerakkan Allah itu, Allah sekali lagi, kembali atau taubat kepada hamba-Nya, tetapi kali ini dalam bentuk mengampuni dosanya, bahkan mengganti kesalahan atau kejahatan yang mereka lakukan dengan kebajikan. (QS. Al-Furqân [25]: 70).

Perlu dicatat dan dicamkan bahwa dalam al-Qur'an tidak ditemukan bentuk jamak yang

menunjuk kepada Allah sebagai penerima/ pemberi taubat. Bahkan secara tegas, kata kerja yang menunjuk kepada penerimaan-Nya, dikemukakan dalam bentuk tunggal dan menunjuk kepada diri-Nya sendiri. Firman-Nya setelah mengutuk mereka yang menyembunyikan kebenaran:

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ

*"Kecuali mereka yang telah taubat dan mengadakan perbaikan dan menerangkan (kebenaran), maka terhadap mereka itu Aku menerima taubatnya dan **Akulah** Yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang"* (QS. al-Baqarah [2]: 160).

Penggunaan bentuk tunggal dalam hal taubat adalah karena tidak ada satu makhluk pun yang memunyai wewenang atau terlibat dalam menerima atau menolak taubat, hanya Allah sendiri saja yang menerima taubat dan memberi pengampunan. Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## THÂ'AH ( طَاعَة )

Kata *thâ'ah* ( طَاعَة ) sering diartikan dengan 'patuh/tunduk'. Dalam bentuk tunggal, kata *thâ'ah* hanya disebut tiga kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 81, QS. An-Nûr [24]: 53, dan QS. Muhammad [47]: 21, sedangkan dalam bentuk-bentuk lain disebut 127 kali.

Secara etomologis, kata *thâ'ah* berasal dari akar kata *thawa'a* ( طَوَعَ ) yang pada mulanya berarti 'menemani/mengikuti'. Seseorang yang mengikuti orang lain dan dengan ikhlas menuruti perintahnya dinamakan *al-muthawwi'* ( المُطَوِّع ). Arti ini kemudian berkembang, sejalan dengan perkembangan pemakaiannya, sehingga orang yang ikut berjihad disebut *al-mutathawwi'ah* ( المُتَطَوِّعَة ) karena dalam perang ia harus mengikuti dan melaksanakan semua aba-aba dari komandannya. Istri yang setia kepada suaminya dinamakan *muthi'ah* ( مُطِيْعَة ) karena selalu setia menemani dan menuruti suaminya. Agaknya, dari sinilah orang yang patuh dan tunduk melaksanakan ibadah kepada Allah disebut orang yang taat (*thâ'ah*).

Dari kandungan ayat-ayat yang menggunakan kata *thâ'ah* dapat dipahami bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut, dengan segala derivasinya, untuk menunjukkan arti 'patuh/tunduk'. Patuh dan tunduk yang dikehendaki Al-Qur'an ialah yang berkaitan dengan kebaikan, tidak ada *thâ'ah* digunakan untuk kejahatan. Akan tetapi, tidak semua kata yang berasal dari kata *thawa'a* ( طَوَعَ ) itu digunakan untuk arti 'patuh dan tunduk' karena bila Al-Qur'an menggunakannya di dalam bentuk *yastathi'* ( يَسْتَطِيْع ) maka artinya adalah 'kemampuan'. Misalnya, QS. An-Nisâ' [4]: 98, menggambarkan kewajiban berhijrah di jalan Allah bagi setiap Mukmin, kecuali orang yang tidak mampu, tidak berdaya.

*Thâ'ah* di dalam Al-Qur'an kadang-kadang dikaitan dengan perintah dan kadang-kadang dengan larangan. Artinya, ada perintah taat dan ada larangan taat. Akan tetapi, yang terakhir ini sesungguhnya tidak ada karena yang dilarang itu sama dengan tidak ada. Misalnya, QS. Al-Ahzâb [33]: 1 dan 48, yang di dalamnya terdapat larangan taat kepada orang kafir dan sombong. Oleh karenanya, taat kepada yang kafir dan sombong itu tidak dinamakan taat di dalam konsep Al-Qur'an. Oleh sebab itu, taat yang ada hanya berhubungan dengan perintah.

Bilamana diperhatikan objek-objek perintah taat di dalam Al-Qur'an, dapat disimpulkan bahwa objeknya hanya tiga, yaitu Allah, Rasul saw., dan penguasa (*ulil-amr* [أُولِى الأَمْرِ] ). Ketiga objek ini ditemui sekaligus di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 59, yang memerintahkan taat kepada Allah, taat kepada rasul-Nya, dan kepada pemimpin. Ayat tersebut berbunyi,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ

*("Yâ ayyuhal-ladzîna âmanû athî'ullâha wa athî'ur-rasûla wa ulil-amri minkum")*

*"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (-Nya), dan ulil amri di antara kamu."*

Taat kepada Allah ialah menggunakan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup. Taat kepada-

Nya karena Rasul telah diutus Allah untuk menjelaskan perintah dan larangan-Nya agar manusia dapat mengerti dan mengamalkannya. Oleh sebab itu, beliau adalah suri teladan yang harus wajar diikuti. Taat kepada penguasa ialah dengan mematuhi peraturan-peraturan yang dibuatnya, selama peraturan itu dibuat berdasarkan musyawarah dan tetap sejalan dengan ajaran Al-Qur'an dan sunah Nabi. Apabila peraturan atau perintah penguasa tersebut bertentangan dengan ajaran Islam maka setiap pribadi dilarang mendengar dan mematuhinya. Dengan demikian, orang yang taat menurut Al-Qur'an ialah orang yang taat kepada Allah, Rasul, dan penguasa selama perintahnya tidak bertentangan dengan petunjuk Allah dan Rasul. Syarat inilah yang ditentukan Ayat 59 QS. An-Nisâ' yang disebut di atas tidak menggandengkan secara eksplisit kata *thâ'ah* dengan objek ketiga (*ulil-amr*). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## THA'ÂM ( طَعَام )

Kata *tha'âm* ( طَعَام ) adalah bentuk tunggal dari *ath'imah* ( أَطْعِمَة ). Berakar pada huruf-huruf *thâ', ain,* dan *mîm* yang berarti 'mengecap', 'mencicipi', atau 'merasai' sesuatu. Berdasarkan akar kata itu, lahir beberapa bentuk, antara lain *tha'm* ( طَعْم = rasa), *math'am* ( مَطْعَم = tempat makan), *istith'âm* ( إِسْتِطْعَام = meminta makanan), *thu'm* ( طُعْم = makanan, umpan untuk makanan ikan, suap atau pemberian untuk dinikmati seseorang, dan penyuntikan karena memasukkan sesuatu yang sama fungsinya dengan makanan). Menurut Al-Khalil, seperti dikutip oleh Ibnu Faris dan Ibnu Manzhur, penggunaan kata *tha'âm* ( طَعَام = makanan) dalam percakapan orang Arab dikhususkan pada gandum, seperti sabda Nabi saw. dari Abu Said Al-Khudri tentang zakat fitrah, *tsâ'ân min tha'âm* ( صَاعًا مِنْ طَعَامٍ = 'satu shâ gandum), sedangkan kata *ith'âm* ( إِطْعَام = memberi makan) digunakan untuk pemberian semua jenis yang dikecap atau dimakan, termasuk air. Menurut Ibnu Manzhur, *tha'âm* ( طَعَام ) adalah kata yang digunakan untuk semua jenis yang dimakan. Sebagian yang lain berpendapat, semua yang diairi lalu tumbuh sebab ia tumbuh karena air tersebut. Menurut Ibnu Katsir, semua yang termasuk di dalam kategori biji-bijian, seperti gandum dan kurma. Menurut Ath-Thabari, *tha'âm* ( طَعَام ) adalah apa yang dimakan dan diminum.

Kata *tha'âm* dan yang seasal dengannya dalam Al-Qur'an, terulang 48 kali; *tha'âm/ath-tha'âma* ( الطَّعَامَ / طَعَام = makanan) sendiri terulang 24 kali seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan *ith'âm* ( إِطْعَام = memberi makan) tiga kali, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Pecahan kata *tha'âm* lainnya berbentuk kata kerja lampau (*mâdhi*), terulang lima kali, seperti dalam QS. Yâsîn [36]: 47; kata kerja sekarang (*fi'il mudhâri'*), *yath'am* ( يَطْعَم ) dua belas kali, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249; kata kerja perintah (*fi'il amr*), *ath 'imû* ( أَطْعِمُوا ) dua kali, seperti dalam QS. Al-Hajj [22]: 28; *ism fâ'il, thâim* ( طَاعِم ) satu kali (QS. Al-An'âm [6]: 145); dan kata benda, *tha'm* ( طَعْم ) satu kali (QS. Muhammad [47]: 15).

Penggunaan kata *tha'âm* ( طَعَام = makanan) dalam Al-Qur'an, antara lain berkaitan dengan hal-hal yang berikut:

1. Makanan yang dihalalkan, yaitu makanan dari laut (QS. Al-Mâ'idah [5]: 96) dan makanan *Ahlul-Kitab* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 5) atau makanan yang halal bagi kaum Bani Israil (QS. Âli 'Imrân [3]: 93), yaitu kecuali yang diharamkan oleh Nabi Ya'qub bagi dirinya sendiri sebelum Taurat diturunkan, antara lain yang berkuku, lemak sapi dan domba (QS. Al-An'âm [6]: 146).
2. Anjuran memberi makanan kepada orang yang membutuhkan. Orang yang melaksanakan anjuran tersebut akan masuk surga (QS. Al-Insân [76]: 8), sedangkan orang yang tidak menghiraukannya akan masuk neraka (QS. Al-Hâqqah [69]: 34 dan QS. Al-Fajr [89]: 18). Bahkan, orang yang tidak memedulikannya dapat dianggap sebagai pendusta agama (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 3).
3. Makanan sebagai sarana membayar kafarat, yaitu bagi yang tidak kuat melaksanakan

puasa (QS. Al-Baqarah [2]: 184) dan orang yang melanggar larangan ihram (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95).

4. Makanan bagi penghuni neraka, yaitu berupa pohon *zaqqûm* yang tumbuh di neraka (QS. Ad-Dukhân [44]: 44), darah dan nanah (QS. Al-Hâqqah [69]: 36), makanan yang menyumbat kerongkongan (QS. Al-Muddatstsir [73]: 13), dan pohon yang berduri (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 6).
5. Makanan pengganti yang diminta oleh Bani Israil karena tidak sabar, hanya memakan satu macam makanan di dalam kurun waktu satu tahun (QS. Al-Baqarah [2]: 61), yakni *al-manna was-salwâ* ( الْمَنَّ = makanan manis seperti madu) dan ( السَّلْوَى = sejenis burung puyuh), demikian Ibnu Katsir di dalam tafsirnya.
6. Makanan suci yang dicari *Ashâbul-Kahfi*, setelah dibangkitkan dari tidur mereka (QS. Al-Kahfi [18]: 19). Yang dimaksud dengan makanan suci menurut As-Suyuthi adalah makanan yang paling halal. Ibnu Katsir mengartikannya dengan makanan yang paling baik, sedangkan Ibnu Abbas menyebutnya sembelihan yang paling halal, karena masyarakat ketika itu banyak menyembelih binatang untuk dipersembahkan pada berhala atau makanan yang banyak berkahnya.
7. Nabi dan rasul Allah dalam kedudukannya sebagai manusia biasa, dia makan, berjalan, dan tidak kekal (QS. Al-Mâ'idah [5]: 75, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 8, serta QS. Al-Furqân [25]: 7 dan 20).
8. Dakwah Yusuf as. dalam penjara, yaitu ia menunjukkan kemampuan yang diberikan Allah kepadanya sebagai bukti kebenarannya berupa kemampuan untuk mengetahui jenis makanan yang akan diberikan kepada temannya sebelum makanan itu sampai kepada mereka (QS. Yûsuf [12]: 37).
9. Adab sopan santun bagi tamu yang ingin masuk ke rumah Rasul saw., yaitu tidak boleh masuk kecuali diizinkan oleh beliau untuk makan dan tidak boleh menunggu-nunggu waktu makan (QS. Al-Ahzâb [33]: 53).
10. Peringatan Tuhan kepada manusia tentang hakikat dirinya, yaitu supaya memikirkan kekuasaan Allah melalui makanan yang dimakannya (QS. 'Abasa [80]: 24).

Dengan demikian, penggunaan kata *tha'âm* ( طَعَام ) dalam Al-Qur'an bersifat umum, yakni setiap yang dapat dimakan, baik makanan itu berasal dari darat dan laut maupun makanan yang belum diketahui hakikatnya (makanan bagi penghuni neraka).

Penggunaan kata *ith'âm* ( إِطْعَام = memberi makan) di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan hal-hal yang berikut:

1. Kafarat bagi orang yang melanggar sumpahnya, yaitu dengan memilih salah satu dari tiga, di antaranya memberi makan sepuluh orang miskin (QS. Al-Mâ'idah [5]: 89).
2. Kafarat bagi orang yang men-*zhihar* istrinya, yakni memberi makan 60 orang miskin (QS. Al-Mujâdilah [58]: 4) jika tidak memerdekakan budak dan berpuasa dua bulan berturut-turut.
3. Adanya dua jalan yang ditawarkan kepada manusia. Salah satunya adalah jalan yang sukar dilalui karena di dalamnya terdapat perintah memberi makan kepada orang yang lapar, yaitu anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Balad [90]: 14).

Dengan demikian, kata *ith'âm* lebih banyak digunakan menyangkut perintah memberi makan kepada mereka yang lapar, anak yatim, dan orang miskin. Mereka itu akan mendapatkan kemuliaan di sisi Allah, baik di dunia maupun di akhirat. Adapun orang yang melanggar perintah itu akan mendapatkan balasan yang pedih di akhirat kelak. Di samping itu, penggunaan kata tersebut juga dikaitkan dengan kemahaagungan Allah swt. karena Dialah yang memberi makan seluruh makhluk-Nya dan tidak sebaliknya.

Kata-kata dalam Al-Qur'an yang seasal dengan kedua kata tersebut adalah:

1. *Yath'am* ( يَطْعَم = memakan atau meminum), digunakan berkaitan dengan (a) tentara Thalut yang diuji dengan air sungai di tengah perjalanan menuju medan perang (QS. Al-

Baqarah [2]: 249), dan (b) kebiasaan orang musyrik Quraisy untuk menentukan binatang tertentu yang mereka hormati dan tidak boleh dimakan kecuali oleh orang-orang tertentu pula, serta haram bagi lain (QS. Al-An'âm [6]: 138).

2. *Tuth'im* ( تُطْعِمُ = kamu beri makan), digunakan berkaitan dengan makanan yang semestinya diberikan kepada orang miskin, yaitu makanan yang biasa diberikan kepada keluarga (QS. Al-Mâ'idah [5]: 89).
3. *Tha'im* ( طَعِم = telah makan), digunakan berkaitan dengan penghapusan dosa yang disebabkan karena memakan makanan yang diharamkan Allah sebelum beriman (QS. Al-Mâ'idah [5]: 93) dan adab makan di rumah Rasul saw., yaitu setelah dijamu hendaknya pulang dan mencari rezeki (QS. Al-Ahzâb [33]: 53).
4. *Yuth'im* ( يُطْعِمُ = dia memberi makan), digunakan berkaitan dengan, (a) pemberi makan yang sebenarnya, yaitu Allah swt. (QS. Al-An'âm [6]: 14 dan QS. Adz-Dzâriyyât [51]: 57), (b) dakwah Nabi Ibrahim as. kepada kaumnya, bahwa Allahlah yang memberi makan kepadanya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 79), dan (c) orang-orang yang berbuat kebajikan, antara lain memberi makan kepada anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Insân [76]: 8).
5. *Yuth'am* ( يُطْعَمُ = diberi makan), digunakan berkaitan dengan keagungan Allah swt., yang salah satunya adalah Dia tidak diberi makan (QS. Al-An'âm [6]:14).
6. *Thâ'im* ( طَاعِم = orang yang hendak memakan), digunakan berkaitan dengan bantahan Nabi kepada kaum musyrik yang sering mengharamkan makanan menurut keinginan mereka sendiri walaupun Allah menghalalkannya (QS. Al-An'âm [6]: 145).
7. *Istath'am* ( إِسْتَطْعَمَ = minta dijamu), digunakan dalam kisah Nabi Musa as. dan Nabi Khidhir as. yang meminta dijamu oleh masyarakat yang didatanginya tetapi ditolak (QS. Al-Kahfi [18]: 77).
8. *Ath'im* ( أَطْعِمُ = beri makanlah), digunakan berkaitan dengan orang yang menunaikan ibadah haji agar ketika melakukan kurban memberikan sebagian dari daging kurbannya kepada orang sengsara dan fakir (QS. Al-Hajj [22]: 28 dan 36).
9. *Nuth'im* ( نُطْعِمُ = kami akan memberi makan), digunakan berkaitan dengan, (a) perolok-olokan orang kafir kepada orang yang beriman mengenai perintah menafkahkan sebagian dari harta mereka kepada orang miskin, padahal menurut mereka Allahlah yang seharusnya memberi makan kepada mereka (QS. Yâsîn [36]: 47), (b) orang yang masuk neraka *saqar* akibat perbuatannya di dunia yang salah satunya, tidak menganjurkan memberi makan kepada orang miskin (QS. Al-Muddatstsir [74]: 44), dan (c) orang yang berbuat kebajikan yang ketika memberi makan kepada orang yang memerlukan, mereka melakukannya karena Allah (QS. Al-Insân [76]: 9).
10. *Ath'am* ( أَطْعَمَ = Dia memberi makan), digunakan berkaitan dengan keengganan orang kafir memberi makan kepada mereka yang membutuhkan karena menurut mereka Allahlah yang seharusnya memberi makan (QS. Yâsîn [36]: 47) dan perintah kepada orang Quraisy untuk menyembah Allah karena Dialah yang telah memberi makan kepada mereka ketika lapar dan keamanan ketika dalam ketakutan (QS. Al-Quraisy [106]: 4).
11. *Tha'm* ( طَعْم = rasa), digunakan berkaitan dengan keadaan di surga dengan minuman yang tidak pernah berubah rasa dan aromanya; dijanjikan Allah bagi hamba-Nya yang bertakwa di akhirat kelak (QS. Muhammad [47]: 15).

Dengan demikian, kata *ath-tha'âm* ( الطَّعَام ) menunjukkan arti semua jenis yang biasa dicicipi (makanan dan minuman). Makanan, menurut Al-Qur'an, ada yang halal dan ada yang haram. Yang berhak diberi makan adalah mereka yang lapar, baik dari kalangan keluarga maupun selain keluarga, maupun manusia secara ke-

seluruhan. Pada hakikatnya yang memberi makan adalah Allah swt. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## THAFIQA ( طفق )

*Thafiqa* ( طَفِقَ ) terdiri dari huruf *thâ'* ( ط ) – *fâ'* ( ف ) – *qâf* ( ق ). Artinya 'memulai'. Lafal ini merupakan salah satu dari *af'âlul-muqârabah* ( أَفْعَالُ الْمُقَارَبَةِ = verba-verba yang digunakan untuk menyatakan dimulainya suatu pekerjaan). Verba lain yang sejenis adalah: *'aliqa* ( عَلِقَ ), *ja'ala* ( جَعَلَ ), *kâda* ( كَادَ ), dan *karaba* ( كَرَبَ ). Menurut Ibnul Haitsam, *af'âlul-muqârabah* harus diikuti oleh kata kerja sekarang (*fi'l mudhâri'*). Misalnya, dalam sebuah hadits dikatakan, *"Fathafiqa yulqî ilaihimul jabûba"* ( فَطَفِقَ يُلْقِي إِلَيْهِمُ الْجَبُوْبَ = Maka mereka mulai melempari mereka dengan lumpur).

Lafal *thafiqa* ( طَفِقَ ) bisa juga berarti 'memenangkan atau mendapatkan apa yang diingini'. Menurut Abu Said, orang-orang Arab biasa mengatakan: *"thafiqa fulânun bimâ arâda"* ( طَفِقَ فُلاَنٌ بِمَا أَرَادَ = Fulan mendapatkan atau memenangkan apa yang diinginkannya). Kata kerja bentuk ini hanya digunakan dalam kalimat positif dan tidak pernah dalam bentuk negatif. Adapun kata kerja bentuk sekarang yang mengikutinya bisa dalam posisi nyata ( ظَاهِر ), dan bisa di dalam posisi tidak terucapkan, *muqaddar* ( مُقَدَّر ). Kedua macam posisi kata kerja bentuk sekarang seperti ini bisa dijumpai pada pemakaian lafal *"thafiqa"* di dalam Al-Qur'an. Misalnya dalam QS. Al-A'râf [7]: 22. Ayat ini menceritakan bagaimana Iblis memperdaya Adam dan Hawa agar melanggar larangan Allah untuk mendekati pohon khuldi, apalagi memakan buahnya. Dengan gigihnya Iblis membujuk dan merayu mereka berdua, hingga akhirnya mereka tergoda dan memakan buah terlarang tersebut. Maka, terjadilah peristiwa memalukan berupa terbukanya aurat mereka yang dari semula tertutup rapat-rapat.

M. Quraish Shihab mengelaborasi ayat tersebut dengan mengatakan bahwa peristiwa terbukanya aurat setelah terjadinya pelanggaran itu menunjukkan bahwa ide dasar yang terdapat dalam diri manusia adalah "tertutupnya aurat". Dengan terbukanya aurat karena pelanggaran itu, maka aurat yang semula ditutupi dengan pakaian akan dikembalikan kepada ide dasarnya. Karena itu, setelah auratnya terbuka, Adam cepat-cepat mengambil daun-daun surga untuk menutupinya dan demikian pula yang dilakukan oleh Hawa. Adapun pemakaian kata kerja *"yakhshifâni"* mengisyaratkan bahwa mereka tidak sekadar menutupi aurat dengan sehelai daun, tetapi menempelkan daun yang satu dengan daun lainnya agar menjadi kuat dan tebal serta tidak transparan.

Penggunaan kata kerja *thafiqa* ( طَفِقَ ) mengisyaratkan kesegeraan perbuatan itu dilakukan agar aurat mereka tidak terlalu lama terbuka. Hal itu dibuktikan dengan dipetiknya daun-daun surga untuk menutupinya karena hanya benda tersebut yang ada di sekitar tempat kejadian yang bisa digunakan sebagai penutup. Pola kalimat yang sama juga terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 121. Ayat ini bercerita tentang hal yang sama dengan kandungan QS. Al-A'râf [7]: 22 di atas.

Adapun pola kalimat lain, di mana, kata kerja sekarang posisinya digantikan oleh kata lain, terdapat pada QS. Shâd [38]: 33. Ayat ini dan ayat-ayat sebelumnya menceritakan tentang kesenangan Nabi Sulaiman untuk melihat latihan kuda. Setiap sore ia datang untuk melihat latihan itu, hingga matahari terbenam dan tidak bisa lagi melihat kuda-kuda kesayangannya. Kesenangan seperti itu, lama-kelamaan dirasakan oleh Nabi Sulaiman sebagai penghalang dirinya untuk beribadah kepada Allah. Meskipun hal itu tidak menyebabkannya meninggalkan ibadah sama sekali, tetapi menghalanginya untuk melakukannya di awal waktu.

Oleh karena itu, dalam ayat 33 dijelaskan bahwa setelah melihat kudanya berlatih dengan gagah dan tangkas, ia menyuruh untuk membawanya kembali kepadanya, kemudian ia memotong kaki dan leher kuda itu dengan pedang, sebagaimana dijelaskan oleh kebanyakan ahli tafsir, seperti Ibnu Abbas, Al-Hasan, Qatadah, dan Muqatil. Mereka menjelaskan lebih lanjut, bahwa perbuatan yang dilakukan Nabi Sulaiman itu tidak salah sebab sebagai seorang nabi Allah tidak

mungkin ia melakukan suatu perbuatan yang terlarang; atau dengan kata lain, ia tidak mungkin bertaubat dari satu perbuatan dosa dengan melakukan perbuatan dosa lainnya. Menurut ahli tafsir lain, dikatakan bahwa Sulaiman menyembelih kuda itu kemudian membagikan dagingnya sebagai sedekah. Penyembelihan seperti dilakukan Nabi Sulaiman itu dibenarkan di dalam syariat agamanya.

Namun, ada pendapat lain, yakni menurut Az-Zuhri dan Ibnu Kaisan. Mereka mengatakan bahwa setelah kuda itu dibawa kembali kepada Nabi Sulaiman, dielus-elusnya kaki dan lehernya dengan lembut untuk mengusap debu yang menempel. Hal itu ia lakukan karena demikian besar rasa cinta dan kasihnya kepada kuda tersebut. Akan tetapi menurut Al-Mawardi, pendapat terakhir ini lemah dan tidak memiliki argumentasi yang rasional, kuat, dan bisa diterima. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## THÂGHÛT ( طَاغُوْت )

Kata ini berasal dari kata kerja *thaghâ – yathghû* ( طَغَا – يَطْغُو ) yang berarti 'melewati ketentuan' atau 'melewati batas'. Jika subjek kata kerja tersebut adalah air, maka artinya air itu meluap melampaui batas permukaan, dan jika subjeknya adalah laut, artinya terjadi gelombang besar yang luar biasa. Dan jika subjeknya adalah manusia, berarti ia sombong dan melakukan pelanggaran besar berupa kezaliman dan kemaksiatan, atau terbawa ajakan setan, sehingga menyimpang dari kebenaran.

Bentuk *mashdar* kata kerja tersebut antara lain adalah *thughwâ* ( طُغْوَى ) dan *thughyân* ( طُغْيَان ). *Mashdar* yang kedua ini lebih banyak dipergunakan. Manusia yang melakukan pelanggaran itu disebut *al-thâghî* ( الطَّاغِى ) yang bentuk jamaknya adalah *thughâh* ( طُغَاة ) dan *thâghûn* ( طَاغُوْن ).

Adapun kata *thâghût* ( طَاغُوْت ), menurut sebagian ahli, pada mulanya adalah *thaghawût* ( طَغَوُوْت ), mengikuti bentuk kata *fa'alût* ( فَعَلُوْت ), seperti *jabarût* dan *malakût*. Perubahan bentuk itu terjadi karena huruf ketiga berharakat dan huruf sebelumnya berharakat *fathah*, sehingga huruf *wâw*nya diganti dengan *alif* dan ditempatkan sesudah huruf pertama. Kata *thâghût* merupakan ungkapan untuk menyatakan segala yang keterlaluan, dan segala sesembahan selain Allah.

Di dalam Al-Qur'an, terdapat kata-kata yang seakar dengan kata tersebut, semuanya berjumlah 39 tempat. Masing-masing adalah (a) di dalam bentuk kata kerja masa lampau *thaghâ* ( طَغَى ) terdapat di enam tempat, yakni QS. Thâhâ [20]: 24, 43; QS. Al-Najm [53]: 17; QS. Al-Hâqqah [69]: 11; QS. Al-Nâzi'ât [79]: 17, 37; *thaghau* ( طَغَوْا ) terdapat di QS. Al-Fajr [89]: 11; dan *athghaituhu* ( أَطْغَيْتُهُ ) terdapat di QS. Qâf [50]: 27; kata kerja masa kini *yathghâ* ( يَطْغَى ) terdapat di dua tempat; yaitu QS. Thâhâ [20]: 45; QS. Al-'Alaq [96]: 6; kata kerja larangan *lâ tathghau* ( لَا تَطْغَوْا ) terdapat di tiga tempat, yakni QS. Hûd [11]: 112; QS. Thâhâ [20]: 81; QS. Al-Rahmân [55]: 8. Semua kata yang dinyatakan di dalam bentuk kata kerja itu menyatakan perbuatan manusia yang melampaui batas di dalam pelanggaran dan kemaksiatan. (b) Di dalam bentuk superlatif *athghâ* ( أَطْغَى ) terdapat pada QS. An-Najm [53]: 52, sebagai peringatan dan perhatian bahwa tindak pelanggaran itu sama sekali tidak menguntungkan mereka, bahkan sebagaimana pada ayat tersebut, bahwa kejadian telah dialami oleh sebagian di antara umat Nabi Nuh, yang dihancurkan oleh Allah karena sikap mereka sendiri. (c) Di dalam bentuk nomina pelaku (*ism fâ'il*), hanya saja tidak dijumpai ada kalimat yang menggunakan bentuk tunggal ( طَاغٍ atau الطَّاغِى ) untuk manusia; *thâghûn* ( طَاغُوْن ) terdapat di dua tempat, yaitu QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53; QS. Ath-Thûr [52]: 32; *thâghîn* ( طَاغِيْن ) terdapat di empat tempat, yakni QS. Ash-Shâffât [37]: 30; QS. Shâd [38]: 55; QS. Al-Qalam [68]: 31; QS. An-Naba' [78]: 22; *thâghiyah* ( طَاغِيَة ) terdapat di QS. Al-Hâqqah [69]: 5; bentuk *mashdar thaghwâ* ( طَغْوَى ) terdapat pada QS. Asy-Syams [91]: 11, dan *thughyân* ( طُغْيَان ) terdapat di sembilan tempat, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 15; QS. Al-Mâ'idah [5]: 64, 68; QS. Al-An'âm [6]: 110; QS. Al-A'râf [7]: 186; QS.Yûnus [10]: 11; QS. Al-Isrâ' [17]: 60; QS. Al-Kahfi [18]: 80; QS. Al-Mu'minûn [23]: 75.

Kata *thâghût* ( طَاغُوت ) sendiri terdapat di delapan tempat di dalam Al-Qur'an. Dan kata tersebut dapat dipergunakan untuk *mudzakkar* atau *mu'annats*, tunggal maupun jamak, seperti tersebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256-257 dan QS. An-Nisâ' [4]: 60, yaitu apa saja yang "dipertuhankan" selain Allah, baik berwujud setan, jin, manusia, berhala-berhala, maupun benda-benda lain. Para mufasir pada umumnya mengartikan kata itu sebagai "setan" (*syayâthîn*) atau "berhala" (*ashnâm*).

Kedua kata yang tersebut terakhir ini (*syayâthîn* dan *ashnâm*) dipahami sebagai sifat, bukan zat. Artinya, *thâghût* adalah apa dan siapa saja yang di dalam dirinya terdapat (baik memiliki dengan sendirinya maupun dimuati) sifat-sifat kesetanan atau keberhalaan, seperti tersebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 257. Dengan demikian manusia yang saleh (memunyai keimanan dan ketaatan yang tulus kepada Allah) sekalipun, jika di dalam dirinya terdapat sifat-sifat keberhalaan yang diberikan oleh orang lain, maka ia menjadi *thâghût* bagi orang lain, dan tidak bagi dirinya. Demikian juga benda-benda, situasi-situasi, atau tanda-tanda apa pun yang diperlakukan dengan sifat-sifat demikian itu, dengan sendirinya menjadi *thâghût* bagi yang memperlakukannya. Jadi, semua yang hidup maupun yang mati, selain Allah, yang diperlakukan sebagaimana perlakuan yang selayaknya untuk Tuhan, maka itu disebut pemberhalaan, dan yang diberhalakan itu adalah *thâghût*.

Di dalam ayat-ayat tersebut, dinyatakan bahwa pengagungan kepada *thâghût* selalu berada pada posisi bertentangan dengan pengagungan kepada Allah. Dinyatakan bahwa penyembahan dan pengagungan kepada *thâghût* mengantar ke arah kesesatan dan kekafiran, sedangkan penyembahan dan pengagungan kepada Allah membawa ke arah kebenaran (QS. An-Nahl [16]: 36, QS. Az-Zumar [39]: 17). Hanya Allah tempat bergantung bagi orang-orang beriman, sedangkan *thâghût* adalah tempat bergantung orang-orang kafir. Oleh karenanya, barangsiapa menjauhi pemberhalaan dan kembali memosisikan diri sebagai hamba Allah maka ia akan menemukan keselamatan (QS. Al-Baqarah [2]: 256-257). ❖ *Aminullah Elhadi* ❖

## THAHÛR ( طَهُور )

*Thahûr* ( طَهُور ) berarti "Suci dan mensucikan". Berasal dari akar kata yang terdiri dari *thâ', hâ' dan râ'* (*thahara* [ طَهَر ]) yang berarti asal, "bersih dan hilangnya kotoran". dalam Al-Qur'an kata yang berasal dari akar ini tersebut sebanyak 31 kali. Satu kali dalam bentuk kata kerja yang menunjuk masa lalu (*fi'il mâdhî*) yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 42; sepuluh kali, dalam bentuk kata kerja yang menunjuk masa sekarang dan mendatang (*fi'l mudhâri'*), di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222, QS. At-Taubah [9]: 103, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 41, empat kali di dalam bentuk perintah, antara lain dalam QS. Al-Hajj [22]: 26 dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 4; sekali di dalam bentuk *mashdar* pada QS. Al-Ahzâb [33]: 33, kali di dalam bentuk kata sifat, di antaranya sebelas di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 55 dan 15, serta QS. Al-Baqarah [2]: 25 dan 222; dan empat kali dalam bentuk superlatif, antara lain, dalam QS. Hûd [11]: 78.

Kata itu kadang-kadang dipakai dengan makna hakiki dan kadang-kadang dengan makna majazi (metafora). Jika yang bersih atau yang dibersihkan itu sesuatu yang bersifat jasmaniah maka kata tersebut dipakai dengan makna hakiki. Akan tetapi, jika yang bersih atau yang dibersihkan itu sesuatu yang bersifat rohaniah maka kata itu dipakai untuk makna majazi.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk makna hakiki dan majazi. Menurut sementara ulama, ayat yang menggunakannya untuk makna hakiki ialah ayat di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 4, yang berisi beberapa anjuran Allah kepada Nabi Muhammad, seperti anjuran membersihkan pakaian, *wa tsiyâbaka fa thahhir* ( وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ). Perintah membersihkan dipahami dengan makna hakiki sebab yang menjadi objek perintah membersihkan itu ialah kain yang bersifat jasmaniah (materi). Pengertian

makna hakikat ini dipahami setelah memperhatikan sebab turunnya; dijelaskan bahwa ketika Jibril datang, Nabi saw. ketakutan dan bertekuk lutut, lalu terjatuh ke tanah sehingga pakaian beliau kotor. QS. Al-Furqân [25]: 48, yang memberi tahu bahwa Allahlah yang menurunkan air yang bersih dari langit agar tanah yang kering hidup kembali dan agar digunakan sebagai minuman manusia dan ternak. Kata *thahûr* ( طَهُوْر ) di sini digunakan untuk menyifati air (*al-mâ'*) yang bersifat materi. Oleh karenanya, *thahûr* diartikan secara hakiki.

*Thahara* ( طَهَرَ ) yang digunakan Al-Qur'an untuk makna majazi, di antaranya dijumpai dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33, yang menggambarkan kehendak Allah untuk membersihkan keluarga Nabi dari dosa. Untuk itu Allah melarang mereka keluar rumah sambil berhias seperti cara orang Jahiliyah berhias karena hal itu dapat mengantar mereka kepada perbuatan dosa. Jadi, ungkapan 'membersihkan' di sini dimaksudkan 'tidak melakukan perbuatan melanggar peraturan Allah'. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## THÂIF ( طَائِف )

Kata *thâ'if* ( طَائِف ) merupakan bentuk nomina subjektiva dari kata kerja *thâfa* ( طَافَ ) *yathîfu* ( يَطِيْفُ ) yang berarti 'sesuatu yang berputar'. Kata ini terbentuk dari kombinasi tiga huruf dasar, yaitu *thâ, wâw,* dan *fâ*, yang mengandung arti pokok 'sesuatu yang berputar, bisa mengelilingi, dan kemudian bisa membawa.'

Orang yang berputar mengelilingi rumah biasa disebut dengan *yathûfu bil-bait* ( يَطُوْفُ بِالْبَيْتِ ), dan sesuatu yang berputar disertai dengan curahan air di kegelepan malam disebut dengan *thaufan* ( طَوْفَان ) atau *thûfân* ( طُوْفَان ); angin topan.

Kata *thâ'if* ( طَائِف ) di dalam riwayat Sa'id bin Jabir dibaca *thayyif* ( طَيِّف ) dengan *tasydîd* pada huruf "ي" dan di dalam riwayat An-Nuhas dibaca *thaif* ( طَيْف ) tanpa *tasydîd* pada huruf "ي". Menurut An-Nuhas, kata *thaif* ( طَيْف ) berarti khayalan yang ada di dalam hati, demikian pula arti *thâ'if* ( طَائِفَة ). Pengertian ini digunakan karena pengkhayal memiliki pikiran yang berputar-putar seperti halnya orang gila.

Menurut Mujahid, segala sesuatu yang mengandung unsur marah, gila, dan ragu (was-was) disebut juga dengan *thaif* ( طَيْف ), karena merupakan bagian dari unsur khayalan.

Di samping kata *thâ'if* ( طَيْف ), terdapat pula kata *thâ'ifah* ( طَائِفَة ). Kata ini jika dihubungkan dengan manusia berarti kelompok atau golongan yang jumlahnya kecil. Pengertian ini terpakai karena kelompok atau golongan adalah kumpulan dari sekeliling orang. Menurut sejumlah *fuqahâ'* dan para mufasir, kelompok dimaksud sekurang-kurangnya terdiri dari tiga orang atau lebih.

Pengertian *thâ'ifah* ( طَائِفَة ) ini kemudian mengalami perluasan arti secara konotatif. Kata-kata Arab mengatakan, *Akhadztu thâ'ifatan minats-tsaub* ( أَخَذْتُ طَائِفَةً مِنَ الثَّوْبِ = Saya mengambil "setumpuk" pakaian), maksudnya adalah sebagian (dari) pakaian. Karena yang dimaksud dengan sekelompok manusia ( طَائِفَة ) tiada lain adalah bagian dari manusia itu sendiri.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar dari kombinasi tiga huruf dasar ف, و, ط, terdapat tidak kurang dari 41 kali yang tersebar di dalam beberapa surah dan ayat. Dari sejumlah itu, dua puluh delapan di antaranya berbentuk kata benda dan tujuh berbentuk kata kerja. Kata *thâ'if* ( طَائِف ) sendiri memiliki berbagai variasi, ada yang berbentuk tunggal, seperti *thâ'if* ( طَيْف ) yang disebut dua kali di dalam QS. Al-Qalam [68]: 19, QS. Al-A'râf [7]: 201, dan *thâ'ifah* ( طَائِفَة ) yang disebut 17 kali. Adapula yang berbentuk *mutsanna* (dual), seperti *thâ'ifatâni* ( طَائِفَتَان ) atau *thâ'ifataini* ( طَائِفَتَيْن ) yang masing-masing disebutkan sebanyak dua kali. Di samping itu, ada pula yang berbentuk jamak seperti kata *thâ'ifin* ( طَائِفِيْن ) dan *thawwâfûn* ( طَوَّافُوْن ). Selebihnya adalah berbentuk kata kerja, baik di dalam ungkapan *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau), seperti kata *thâfa* ( طَافَ ) yang disebutkan hanya satu kali, maupun dalam ungkapan *fi'l mudhâri'* (kata kerja waktu sekarang) seperti *yathûfu*

( يَطُوفُ ), *yathûfûn* ( يَطُوفُونَ ), dan *yuthâfu* ( يُطَافُ ), kesemuanya disebutkan sebanyak enam kali.

Kata *thâ'if* di dalam Al-Qur'an terkadang mengandung pengertian bencana dan malapetaka. Pengertian ini digunakan karena setiap bencana dan malapetaka adalah sesuatu yang dapat meliputi atau mengelilingi. Hal ini ditunjukkan oleh QS. Al-Qalam [68]: 19 dengan ungkapan, *fathâfa 'alaihâ thâ'ifun min rabbika wa hum nâ'imûn* ( فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ = lalu kebun itu diliputi malapetaka [yang datang] dari Tuhanmu ketika mereka sedang tidur).

Berdasarkan ayat ini, Al-Farra' berpendapat bahwa *thâ'if* ( طَائِف ) di dalam pengertian di atas tidak akan datang kecuali pada malam hari.

Di samping itu, kata *thâ'if* jika berkaitan dengan kata *syaithân* ( شَيْطَان ) mengandung arti 'was-was' (godaan), yaitu pikiran yang berputar-putar sehingga menimbulkan keraguan di dalam diri seseorang. Di dalam pengertian inilah, Allah menggunakan kata *thâ'if* ( طَائِف ) di dalam firman-Nya, *Idzâ massahum thâ'ifun minasy-syaithâni tadzakkarû* ( إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا = Bila mereka [orang-orang yang bertakwa] ditimpa was-was dari setan, mereka ingat kepada Allah). ❖ *Usman* ❖

## THALÂQ ( طَلَاق )

Makna asal dari kata *thalâq* ( طَلَاق ) adalah 'bebas dari ikatan'. Kata ini berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *tha', lâm,* dan *qâf* ( ط ل ق ). Kata *thalâq* ( طَلَاق ) dengan berbagai bentukannya disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 23 kali.

Dari akar kata *tha', lâm,* dan *qâf* terbentuk kata *thallaqa* ( طَلَّقَ ), yang disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak sembilan kali. Bentuk kata kerja *thallaqa* ( طَلَّقَ ) adalah kata kerja transitif yang membutuhkan objek. Bentuk intransitifnya adalah *thalaqa* ( طَلَقَ ) – *yathliqu* ( يَطْلِقُ ) – *thalqan* ( طَلْقًا ) – *thalâqan* ( طَلَاقًا ), seperti *thalaqal-ba'îru min 'iqâlih* ( طَلَقَ الْبَعِيْرُ مِنْ عِقَالِهِ = unta itu bebas dari kekangan). Pembentukan kata *thalaqa* ( طَلَقَ ) menjadi *thallaqa* ( طَلَّقَ ) berfungsi membentuk kata kerja intransitif menjadi transitif sehingga artinya menjadi 'membebaskan dari ikatan'. Kata *thallaqa* ( طَلَّقَ ) yang disebut di dalam Al-Qur'an seluruhnya bermakna menceraikan, yang berarti 'membebaskan wanita dari ikatan perkawinan' (QS. Al-Baqarah [2]: 232, QS. At-Tahrîm [66]: 5, dan QS. Ath-Thalâq [65]: 1). Pada QS. Al-Baqarah [2]: 232 ditegaskan, "Apabila kamu menceraikan istri-istrimu, lalu habis idahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya." Sementara itu, pada QS. Ath-Thalâq [65]: 1). Pada QS. Al-Baqarah [2]: 232, Allah menjelaskan kepada Nabi Muhammad, "Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya secara langsung dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu." Yang dimaksud dengan "pada waktu mereka dapat menghadapi idahnya dengan wajar," menurut Al-Maraghi, adalah masa suci, yang tidak dicampuri oleh suaminya sehingga wanita yang dicerai itu tidak mendapat masa iddah yang lama. Bentuk perintah dari kata kerja *thallaqa* ( طَلَّقَ ) yaitu *thalliq* ( طَلِّقْ ), disebut satu kali, yaitu pada QS. Ath-Thalâq [65]: 1, *fathalliqûhunna li 'iddatihinna* ( فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ = maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat menghadapi idahnya secara langsung.

Al-Maraghi menafsirkan kata *fathalliqûhunna li 'iddatihinna* ( فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ), apabila seorang Muslim hendak menceraikan istrinya maka hendaklah menceraikannya pada saat tertentu, yaitu di saat istri dalam kedaan suci. Ketentuannya, istri tersebut telah berhubungan badan dengan suaminya selama beberapa bulan waktu suci. Apabila belum pernah berhubungan badan antara keduanya maka tidak ada masa idah bagi istri yang demikian. Sebaliknya, menceraikan istri di saat ia dalam keadaan haid, hukumnya tidak sah. Hal ini sesuai dengan hadits Nabi yang berbunyi:

Thalâq

أَنَّهُ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهُ وَ هِيَ حَائِضٌ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صلّ اللهِ عَلَيهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ عَلَيهِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ: مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ,ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ و إِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِى أَمَرَاللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

*(Annahû thallaqa imra'atahû wa hiya hâidhun 'alâ 'ahdi Rasulillâhi saw., faqâla 'alaihish-shalâtu was-salâm: murhu falyurâji'hâ hattâ tathhura tsumma tahîdha tsumma tathhura tsumma insyâ'a amsaka wa insyâ'a thallaqa qabla an-yamassa fatilkal-'iddatul-latî amarallâhu an tuthallaqa lahan-nisâ'u)*

*"Sesungguhnya dia (Abdullah bin Umar) telah menjatuhkan talak kepada istrinya yang sedang, lalu Rasulullah saw. bersabda, "Suruh dia rujuk kepada istrinya sampai ia suci, kemudian haid, lalu suci lagi; setelah itu, jika ia mau, ia dapat bersamanya, atau jika ia mau, ia dapat menceraikannya sebelum ia menggaulinya, dan itulah iddah yang diperintahkan Allah untuk menceraikan istri-istrinya."* (HR. Muslim, Abu Daud, Ibnu Majah, dan An-Nasa'i, dari Ibnu Umar).

Sementara itu, Al-Qurthubi menjelaskan ada beberapa riwayat hadits yang menjadi latar belakang turunnya ayat di atas. Di dalam *Sunan Ibnu Mâjah* diriwayatkan hadits dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Abbas dari Umar bin Al-Khaththab, sesungguhnya Rasulullah saw. telah menalak istrinya Hafshah, lalu merujuknya. Qatadah juga meriwayatkan dari Anas. Ia berkata bahwa Rasulullah saw. menthalak Hafshah, lalu Hafshah pulang ke rumah keluarganya, lalu turunlah ayat di atas, yang menyuruh Nabi untuk rujuk. Menurut Al-Kalbi, sebab turunnya ayat ini adalah kemarahan Rasulullah saw. kepada Hafshah ketika Rasulullah menceritakan sesuatu yang rahasia kepada Hafshah yang mesti dirahasiakannya. Akan tetapi, Hafshah malah membocorkan berita tersebut kepada Aisyah, istri Rasulullah yang lain. Atas kejadian ini, lalu Rasulullah menjatuhkan talak kepada Hafshah; maka, turunlah ayat itu. Adapun As-Suddi memberikan alasan yang berbeda, di mana ayat ini turun ketika Abdullah bin Umar mentalak istrinya di dalam keadaan haid dengan talak satu. Atas masalah ini, Rasulullah memerintahkan agar Abdullah bin Umar untuk rujuk dengan istrinya. Lalu dia harus menahan diri (tidak menggaulinya) sampai suci, haid, lalu suci lagi. Jika ia hendak menalaknya, hendaklah menjatuhkan talak ketika ia di dalam keadaan suci sebelum ia digauli. Itulah idah yang diperintahkan oleh Allah.

Menurut Al-Qurthubi riwayat yang benar adalah bahwa ayat ini turun saat terjadi perceraian Asma' binti Yazid dari golongan Anshar. Sebagaimana dijelaskan oleh Abu Daud dari Asma', dia diceraikan pada masa Rasulullah, sedangkan pada masa itu, wanita yang dicerai tidak ada masa idah. Maka Allah menurunkan ayat di atas. Oleh sebab itu, Asma' adalah orang yang pertama kali mendapatkan masa iddah ketika bercerai.

Bentuk *ism maf'ûl* (nomina objektifa) dari *thallaqa* ( طَلَّقَ ) adalah *muthallaqah* ( مُطَلَّقَة ) yang di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, di dalam bentuk *mu'annats* ( مُؤَنَّث ), *Muthallaqât* ( وَٱلْمُطَلَّقَات ) adalah bentuk jamak. Di dalam Al-Qur'an kata ini dimaksudkan dengan istri-istri yang diceraikan. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 228, misalnya, disebutkan, "wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *qurû'* (suci atau haid)." Kemudian pada ayat berikutnya, QS. Al-Baqarah [2]: 241, dijelaskan "agar kepada wanita-wanita yang diceraikan itu diberikan *mut'ah* —suatu pemberian oleh suami kepada istrinya yang diceraikannya sebagai penghibur, selain nafkah— sesuai dengan kemampuannya."

Kata *ath-thalâq* ( اَلطَّلَاق ), bentuk *mashdar* (infinitif) dari *thalaqa – yathliqu – thalqan – thalâqan* ( طَلَقَ – يَطْلِقُ – طَلْقًا – طَلَاقًا ) disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 227 dan 229. Ayat pertama menjelaskan kebolehan talak, sedangkan ayat yang kedua menjelaskan jumlah talak yang bisa dirujuki.

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa orang-orang Jahiliyah tidak memiliki ketentuan bilangan di dalam perceraian. Pada masa awal Islam pun, seorang suami dapat menceraikan istrinya

sesuai dengan kehendaknya dan kembali kepadanya (merujuknya) sesuai dengan kemauannya pula. Pada masa Rasulullah, seorang suami berkata pada istrinya, "Aku tidak memberikan perlindungan lagi kepadamu dan tidak kembali kepadamu. Engkau bebas." Istrinya bertanya, "Lalu bagaimana?" Si suami menjawab, "Aku menceraikanmu; bila telah lewat masa idahmu, aku rujuk denganmu." Lalu si istri tersebut mengadukan hal itu kepada Aisyah. Kemudian, Aisyah menceritakannya kepada Rasulullah. Kemudian turunlah ayat di atas sebagai penjelasan mengenai jumlah talak yang suami diperbolehkan untuk rujuk kembali kepada istrinya tanpa harus memperbarui mahar dan wali (nikah baru lagi), dan me-*nasakh* tradisi orang Arab, sebelum Islam (Jahiliyah).

Diriwayatkan dengan maknanya oleh Urwah bin Jubair, Qatadah, Ibnu Zaid, dan lainnya. Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Mujahid, dan lain-lain berkata bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah batasan diperbolehkannya talak. Maksudnya, talak itu jumlahnya dua dan "takutlah engkau pada Allah dari talak yang ketiga. Jika menceraikannya, janganlah berbuat aniaya sedikit pun terhadap hak-haknya; demikian sebaliknya, bila tetap mempertahankannya, perlakukanlah dengan baik." Dengan demikian ayat ini menjamin dua pilihan, melepaskan atau mempertahankan.

Menurut ayat ini, talak diperbolehkan. Rasulullah pernah menalak Hafshah lalu rujuk lagi. Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Ulama sepakat, jika seseorang mentalak istrinya di dalam keadaan suci, maka dia termasuk yang menceraikan istrinya dengan talak yang diperbolehkan, atau bercerai dengan pertimbangan idah istri yang sesuai dengan perintah Allah. Bila ia hendak rujuk dan menggaulinya maka hendaknya sebelum lewat masa iddahnya. Jika sudah lewat masa iddahnya, ia harus melamar dan mengadakan akad nikah baru lagi.

Diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari Abul Abbas Muhammad bin Musa bin Ali Ad-Daulabi dan Ya'qub bin Ibrahim, apa yang tidak diriwayatkan oleh Hasan bin 'Arafah. Diriwayatkan oleh Ismail bin Iyas bin Hamid bin Malik Al-Lakhmi dari Mikhwal dari Muadz bin Jabal, Rasulullah saw. bersabda, "Hai Muadz, sesuatu yang dicintai Allah dari ciptaan-Nya di bumi ini adalah memerdekakan budak, dan sesuatu yang dibenci oleh Allah dari ciptaan-Nya di bumi ini adalah perceraian." Jika seseorang berkata pada budaknya, "Engkau merdeka insya Allah", maka hamba itu telah merdeka. Jika seorang suami berkata pada istrinya, "Engkau kutalak insya Allah", maka ini pengecualian. Artinya, talak si suami tadi tidak jatuh pada istrinya.

Talak di dalam kitab-kitab fiqih dibagi kepada dua yaitu, *thalâq raj'iy* dan *thalâq bâ'in*. *Thalâq raj'iy* adalah talak satu atau dua yang dijatuhkan suami kepada istri yang telah digauli tanpa ganti rugi. Di dalam keadaan ini, suami berhak rujuk dengan istrinya tanpa akad dan mahar baru selama rujuk itu dilakukan di dalam masa idah. Ini sesuai dengan penjelasan pada QS. Al-Baqarah [2]: 229 di atas. Ini berarti, untuk talak yang pertama dan kedua kalinya suami boleh rujuk dengan istrinya tanpa melakukan akad nikah baru, selama istri itu masih di dalam masa iddahnya.

Adapun *thalâq bâ'in* adalah talak yang dijatuhkan suami pada istrinya yang suami berhak kembali kepada istrinya melalui akad dan mahar baru. Ulama fiqih membagi *thalâq bâ'in* menjadi *thalâq bâ'in shughrâ* dan *thalâq bâ'in kubrâ*. *Thalâq bâ'in shughrâ* adalah *thalâq raj'iy* yang telah habis masa idahnya, talak yang dijatuhkan suami kepada istrinya yang belum pernah dicampuri, dan atas gugatan istri (*khulu'*). Di dalam talak seperti ini, suami tidak boleh kembali begitu saja kepada istrinya, tetapi harus dengan akad nikah dan mahar baru. Adapun *thalâq bâ'in kubrâ* adalah talak yang dijatuhkan suami untuk ketiga kalinya. Talak yang seperti ini dijelaskan Allah swt. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 230 yang berbunyi,

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ

*(Fain thallaqahâ falâ tahillu lahû min ba'du hattâ tankiha zaujan gairahû, fain thallaqahâ falâ junâha 'alaihimâ an-yatarâja'â in zhannâ ayyuqîmâ hudûdallâh)*

*"Kemudian, jika si suami menalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian, jika si suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah."*

Di dalam keadaan ini, suami tidak boleh rujuk dengan istrinya itu sampai ia kawin dengan lelaki lain dan telah pernah bergaul di dalam arti yang sesungguhnya. Kemudian lelaki itu menalak wanita itu atau ia meninggal dunia. Apabila masa idah wanita itu telah habis, barulah suami pertama boleh menikah lagi dengan wanita itu dengan membayar mahar baru. Apabila suami kembali kepada istrinya yang telah ditalak itu dengan akad nikah dan mahar baru, ia memiliki kembali hak talak sebanyak tiga kali karena perkawinannya yang kedua dianggap sebagai perkawinan baru.

Sementara itu, kata *inthalaqa* ( إِنْطَلَقَ ) disebut sembilan kali, memiliki arti yang beragam. Kecuali yang disebut di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 13, secara umum kata kerja ini menunjukkan arti 'pergi atau berangkat dari suatu tempat menuju tempat lain', seperti yang terdapat pada QS. Al-Fath [48]: 15, QS. Al-Kahfi [18]: 71, 74 dan 77, serta QS. Al-Mursalât [77]: 29. QS. Al-Fath [48]: 15 menyebutkan, *Idzâ-nthalaqtum ilâ maghânima lita'khudzûhâ dzarûnâ nattabi'kum* ( إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ = Apabila kamu berangkat untuk mengambil barang rampasan, biarkanlah kami, niscaya kami mengikuti kamu). Adapun pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 13, kata *inthalaqa* ( إِنْطَلَقَ ) berkaitan dengan kata *lisân* ( لِسَان ) yang bermakna 'pengucapan yang tidak fasih', *Wa yadhîqu shadrî wa lâ yanthaliqu lisânî* ( وَيَضِيْقُ صَدْرِى وَلَايَنْطَلِقُ لِسَانِى = Dan sempitlah dadaku dan tidak fasih lidahku). Bahkan, menurut Al-Maraghi, *wa lâ yanthaliqu lisânî* ( وَلَايَنْطَلِقُ لِسَانِى ) ditafsirkan dengan arti *talajlaja* ( تَلَجْلَجَ ), yakni gagap atau tidak lancar di dalam menyampaikan sesuatu yang dimaksudkannya. ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

## THAMA' ( طَمَع )

Kata *thama'* ( طَمَع ) adalah bentuk *mashdar* dari *thama'a – yathma'u – thama'an* atau *thamâ'iyyatan* ( طَمَعَ – يَطْمَعُ – طَمعًا – وَطَمَاعِيَّةً ). Asal makna kata *thama'* menurut Ibnu Faris adalah 'harapan yang kuat di dalam hati terhadap sesuatu'. Ibrahim Anis mengartikannya sebagai 'cita-cita dan harapan'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikannya sebagai 'kecenderungan jiwa kepada sesuatu karena menginginkannya'.

Kata *thama'* dalam bentuk *mashdar* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 56, QS. Ar-Ra'd [13]: 12, QS. Ar-Rûm [30]: 24, dan QS. As-Sajadah [32]: 16. Dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja yang menunjukkan masa kini dan akan datang) disebut delapan kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 75, QS. Al-Mâ'idah [5]: 84, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 51 dan 82, QS. Al-Ahzâb [33]: 32, QS. Al-Ma'ârij [70]: 38, QS. Al-Muddatstsir [74]: 15, serta QS. Al-A'râf [7]: 46.

Kata *thama'* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 56 dan QS. As-Sajadah [32]: 16 berhubungan dengan cara berdoa kepada Allah dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan mengharap (akan dikabulkan). Menurut Ahmad Mushtafa Al-Maraghi, pengertian "takut" di sini ialah sesuatu yang tidak disukai bila terjadi, seperti takut kepada siksa Allah bila syariat dan peraturan-Nya dilanggar. "Harap" ialah sesuatu yang disenangi bila terjadi, seperti mengharapkan rahmat dan kebaikan Allah untuk kepentingan hidup di dunia dan akhirat.

Al-Qurthubi mengatakan di dalam tafsirnya, Allah memerintahkan agar manusia mendekatkan diri, takut, dan berharap kepada Allah. Sifat takut dan berharap bagi manusia laksana

dua sayap bagi burung yang akan membawanya menuju jalan istiqamah. Bila keduanya terpisah, hidup manusia akan sengsara. Karena itu, manusia harus berdoa kepada Allah karena takut kepada siksa-Nya dan berharap akan pahala-Nya. Takut dalam arti rasa tidak aman menghadapi bahaya, berharap dalam arti rasa optimis terhadap sesuatu yang disenangi. Al-Qusyairi dan sebagian ahli tashawuf mengatakan, seharusnya di dalam hidup, rasa takut lebih dominan daripada rasa harap, sedangkan di dalam menghadapi kematian, seharusnya rasa harap lebih banyak daripada rasa takut. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi, "Jangan sampai salah seorang di antara kamu meninggal dunia, kecuali dalam keadaan berbaik sangka kepada Allah." (HR. Muslim).

Kata *thama'* dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 12 dan QS. Ar-Rûm [30]: 24 berkaitan dengan bukti-bukti keesaan dan kebesaran Allah. Antara lain memperlihatkan kilat kepada manusia yang menimbulkan rasa takut dan harapan.

Agaknya semua kata *thama'* yang terdapat dalam Al-Qur'an, baik yang diungkapkan dalam bentuk *mashdar* maupun dalam bentuk *fi'l mudhâri'* mengandung makna 'harapan' atau 'ingin', sesuai dengan konteksnya masing-masing.

❖ *Hasan Zaini* ❖

## THAYYIB ( طَيِّب )

Kata *thayyib* ( طَيِّب ) berasal dari kata kerja *thâba – yathîbu* ( طَابَ – يَطِيْبُ ), bermakna 'suci', 'baik', 'bagus', 'lezat', 'halal', 'subur', 'memerkenankan', dan 'membiarkan'. Menurut Al-Ashfahani, kata *thayyib* ( طَيِّب ) Memunyai makna pokok 'segala sesuatu yang disenangi oleh alat indra dan jiwa manusia'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *thayyib* ( طَيِّب ) dengan berbagai bentuknya disebut sebanyak 46 kali. Kata *thayyib* sendiri ditemukan tujuh kali, yakni pada QS. Âli 'Imrân [3]: 179, QS. An-Nisâ' [4]: 2, QS. Al-Mâ'idah [5]: 100, QS. Al-A'râf [7]: 58, QS. Al-Anfâl [8]: 37, QS. Al-Hajj [22]: 24, dan QS. Fâthir [35]: 10.

Ibnu Katsir mengartikan kata *thayyib* ( طَيِّب ) dengan 'yang baik' untuk membedakan dengan 'yang buruk'. Hal tersebut dipahami dari penjelasannya terhadap QS. Âli 'Imrân [3]: 179. Menurut mufasir ini, bahwa Allah tidak bermaksud meninggalkan kaum Mukmin di dalam keadaan yang kamu alami sehingga Dia membedakan di antara yang buruk dengan yang baik. Yakni, Allah mengadakan suatu ujian di dalam rangka dapat dikenali mana Mukmin yang sabar dan mana munafik yang durhaka. Yang dimaksud adalah peristiwa Uhud, yang dijadikan oleh Allah sebagai ajang ujian bagi orang yang beriman sehingga jelaslah keimanan, kesabaran, keteguhan, dan ketaatan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya, sekaligus tersingkap pula tirai kaum munafik sehingga nyatalah pengkhianatan mereka terhadap Rasulullah saw.

Pendapat senada dikemukakan oleh Hamka, bahwa dengan kejadian di Uhud dapatlah terjadi penyisihan, penapisan, penyaringan, atau seleksi di antara yang baik dengan yang buruk. Yang buruk-buruk telah dihempaskan oleh penyaringan keluar 300 orang banyaknya, yaitu pengikut Abdullah bin Ubay sebelum berangkat ke Uhud. Bahkan, di dalam peperangan tampak pula penyisihan yang kedua, yaitu dengan alpanya beberapa pemanah di lereng bukit karena melihat harta rampasan sehingga nyaris kalah total. Oleh sebab itu, jangan cemas melihat bergejolaknya suatu masyarakat di dalam pertentangan di antara yang batil dengan yang hak, di antara yang buruk dengan yang baik. Jadi, orang yang beriman tidak akan lepas dari ujian karena dengan begitu mereka melalui saringan. Dengan saringan, yang bermutu bertambah baik mutunya dan yang imannya hanya saduran; maka, saduran itu akan hilang setelah dijemur cahaya matahari. Demikian Hamka, yang juga memberikan pengertian kata *thayyib* ( طَيِّب ) dengan 'yang baik'.

Selanjutnya, penggunaan kata *thayyibah* ( طَيِّبَة ) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk konotasi 'guna'. Ini berarti bahwa sesuatu dikatakan *thayyib* karena ada kegunaan yang terkandung di dalam eksistensinya. Pengertian

ini dapat ditemukan di dalam QS. Yûnus [10]: 22. Menurut Abd. Muin Salim bahwa di dalam ayat ini, frasa *rîhun thayyibah* ( رِيْحٌ طَيِّبَةٌ = angin yang baik) dikaitkan dengan berlayarnya kapal. Kapal bisa berlayar karena adanya angin yang baik itu. Dalam hal ini angin memunyai daya gerak yang mendorong kapal (meniup layarnya) sehingga dapat bergerak maju. Dari sini dapat dipahami, kata *thayyibah* memiliki konotasi 'guna'.

Pada sisi lain, kata *thayyibât* ( طَيِّبَات ) diartikan dengan 'hal yang baik' (di dalam kaitannya dengan makanan). Pengertian ini disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4. Menurut Al-Maraghi, *ath-thayyibât* ( اَلطَّيِّبَات ) adalah makanan yang menurut tabiatnya dianggap baik oleh selera sehat, fitrah, dan stabilitas penghidupannya sehingga memakannya dengan lahap. Makanan yang demikian akan dirasa nikmat oleh yang memakannya, mudah dicerna, dan merupakan makanan yang baik, tidak dianggap kotor serta menjijikkan, dan umumnya tidak membuat perut sakit atau bahaya lain. Adapun makanan yang diharamkan Allah pada ayat sebelumnya, memang makanan yang jelek dengan kesaksian Allah sendiri yang sesuai dengan fitrah yang berlaku. Orang yang memiliki selera sehat mana pun akan merasa jijik memakan bangkai binatang yang mati sendiri dan sejenisnya, seperti hewan tangkapan binatang buas, hewan yang mati karena terpukul, tertanduk ataupun darah yang mengalir. Demikian pula babi, bagi orang yang tahu bahaya yang dikandungnya dan betapa gemarnya ia memakan yang kotor-kotor, pasti akan jijik memakan dagingnya. Jadi, *ath-thayyibât* (makanan yang baik-baik) adalah selain yang telah ditetapkan haramnya, seperti binatang ternak, binatang buruan, yang hidup di darat atau di laut, yaitu binatang yang senantiasa menjadi sasaran buruan. Semua binatang yang ada di laut menjadi sasaran buruan, sedangkan yang diburu di darat adalah binatang yang halal dimakan, yaitu selain binatang buas (yang bertaring) dan burung buas (yang bercakar).

Selanjutnya, kata *ath-thayyibât* ( اَلطَّيِّبَات ) ditemukan di dalam konteks pembicaraan tentang hukum yang berhubungan dengan makanan dan pernikahan dengan wanita-wanita Ahli Kitab, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 5. Al-Maraghi menjelaskan bahwa Ahli Kitab pada dasarnya menganut agama tauhid, namun kemudian menyusuplah ke dalam kepercayaan mereka unsur-unsur kemusyrikan, yang dibawa oleh kaum musyrikin yang masuk agama mereka. Akibatnya, orang menyangka bahwa hubungan makanan dan pernikahan dengan mereka pun harus dihindari sejauh-jauhnya, seperti halnya menjauhi sembelihan orang-orang musyrik Arab serta menikahi wanita-wanita mereka. Maka, di dalam ayat di atas diterangkan bahwa kita (kaum Muslim) tidak perlu memperlakukan Ahli Kitab sebagaimana perlakuan kita terhadap kaum musyrikin di dalam masalah ini. Kita dibolehkan memakan makanan Ahli Kitab dan menjalin pernikahan dengan wanita-wanita mereka. Bahkan, ditegaskan secara terinci makanan baik-baik yang dihalalkan setelah dihalalkan secara *ijmâl;* dan hukumnya kini menjadi mantap dan tetap.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *thayyib* ( طَيِّب ) dengan berbagai bentuknya, selain mengandung makna 'yang baik dan yang bagus', juga digunakan untuk konotasi 'guna'; bahkan, di dalam kaitannya dengan hukum makanan dan perkawinan, kata *thayyib* digunakan di dalam pengertian 'halal'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## THIFL ( طِفْل )

Kata *thifl* merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari *thafala – yathfulu – thufûlan/thufûl, thiflan/thifl* ( طَفَلَ – يَطْفُلُ – طُفُوْلاً و طِفْلاً ). Bentuk jamaknya ada dua, yakni *thifâl* ( طِفَال ) dan *athfâl* ( أَطْفَال ). Bentuk yang kedua itu merupakan bentuk jamak yang sering ditemukan. Di dalam Al-Qur'an, kata *thifl* disebut empat kali. Tiga di antaranya di dalam bentuk tunggal, seperti di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5, QS. An-Nûr [24]: 31 dan QS. Ghâfir [40]: 67. Satu di dalam bentuk jamak, yakni di dalam QS.

An-Nûr [24]: 59.

Secara bahasa, kata *thifl* Memunyai beberapa arti, yaitu (1) *rakhusha wa na'ima* ( رَخُصَ وَنَعِمَ = lunak dan lembut), seperti *ath-thiflush-shagîr* ( الطِفْلُ الصَّغِيْرُ = anak kecil yang lembut) atau *al-imra'atuth-thiflah* ( الاِمْرَأَةُ الطِفْلَةُ = perempuan yang lembut); (2) menjelang, seperti *thafalatisy-syamsu* ( طَفَلَتِ الشَّمْسُ = menjelang matahari terbit dan terbenam); (3) *ash-shabiyy* ( الصَّبِيُّ = bayi). Ibnu Manzhur dengan mengutip pendapat Abu Haitsam, mengatakan bahwa bayi disebut *thifl*, bila ia telah lahir dari rahim ibunya sampai ia akil balig (dewasa). Jadi, di sini *thifl* berarti *al-maulûd* ( المَوْلُوْدُ = yang dilahirkan). Sebenarnya, demikian kata Ahmad Ibnu Faris, kata *thifl* berasal dari kata yang diperuntukkan bagi anak binatang yang baru saja dilahirkan dari perut induknya. Induknya disebut *al-muthfil* ( المُطْفِلُ ) karena di dalam perutnya ada bayi yang tidak lama lagi akan lahir. Kata ini diterapkan pada "perempuan yang lembut" karena dari segi kelembutan, ia sama dengan bayi yang lahir tersebut. Karena kekecilan dan kehalusan inilah maka bayi dinamakan *thifl*.

Secara terminologis, kata *thifl* berarti 'setiap anak atau bayi yang dilahirkan dari dalam rahim sampai ia menginjak usia akil balig yang Memunyai bentuk dan sifat lembut'. Ini sejalan dengan sesuatu yang dilahirkan tidak ada yang keras, tetapi sebaliknya tercakup pengertian 'menjelang' karena menjelang anak itu akil balig, ia masih tetap dikatakan *thifl*. Karena itu, Al-Ashfahani mengartikan kata *thifl* sebagai anak yang masih di dalam keadaan lunak-lembut (*an-nâ'im*), dengan pengertian masih bisa dibentuk dan diarahkan kepada sesuatu oleh orang lain.

Pendapat Al-Ashfahani di atas sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ath-Thabari, bahwa *thifl* itu adalah manusia pada usia kanak-kanak, *ash-shagîru minan-nâs* ( الصَّغِيْرُ مِنَ النَّاسِ ). Sementara yang benar-benar balig itu berkaitan dengan kondisi tubuh yang kuat, bersamaan dengan kuatnya anggota tubuh yang lain. Ini sesuai dengan tafsiran QS. An-Nûr [24]: 31, di mana anak kecil masih belum dilarang melihat aurat lawan jenisnya. Ath-Thabathabai menambahkan bahwa kata *yazhharû* ( يَظْهَرُوْا ) di dalam QS. An-Nûr [24]: 31 itu mengandung arti *al-ghalabah* ( الغَلَبَةُ = menguasai atau menaklukkan). Dengan demikian beban dosa belum dapat dipikulkan kepada *thifl* kalau mereka berbuat kesalahan.

Di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5 dan QS. Gâfir [40]: 67 pengungkapan kata *thifl* berkaitan dengan proses pertumbuhan manusia sebagai salah satu tanda kebesaran Allah. Ayat ini sekaligus bertujuan untuk menjawab keragu-raguan sementara orang terhadap adanya kehidupan sesudah mati. Pada kedua ayat ini, kata *thifl* juga bermakna anak kecil yang secara bertahap menjadi dewasa dan kemudian tua dan akhirnya meninggal dunia. ❖ *Yaswirman* ❖

## TSAMÂNIYAH ( ثَمَـٰنِيَةٌ )

Kata ini dijumpai di dalam Al-Qur'an pada beberapa ayat, yaitu QS. Al-An'âm [6]: 143; QS. Az-Zumar [39]: 6 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 7 dan 17. Kata yang termasuk kategori bilangan tunggal (*'adad mufrad*, عَدَدٌ مُفْرَدٌ ) di dalam tradisi kebahasaan Arab ini merupakan salah satu dari sekian kata sejenis yang dijumpai pula di dalam Al-Qur'an, seperti *tsalâtsah* ( ثَلاَثَةٌ ), *arba'ah* ( أَرْبَعَةٌ ), dan *sab'ah* ( سَبْعَةٌ ).

Di dalam tradisi yurisprudensi hukum Islam (terutama *ushûl fiqh*), semua jenis kata bilangan, termasuk *tsamâniyah* ini, merupakan kategori kata yang memiliki kepastian petunjuk makna dan tidak menimbulkan keragaman tafsir, *qath'î ad-dalâlah* ( قَطْعِيُّ الدَّلاَلَةِ ). Demikian halnya di dalam perspektif etimologis, hampir semua ahli tafsir sepakat bahwa yang dimaksud dengan kata ini adalah 'bilangan delapan'. Meskipun begitu, ada sementara kalangan yang melihat penyebutannya di dalam Al-Qur'an sebagai ungkapan metaforis yang tidak mesti diterjemahkan secara harfiah.

Pada empat tempat penyebutannya di atas, masing-masing berkaitan dengan empat konteks makna yang berbeda-beda. **Pertama**, berkaitan dengan kisah hancurnya masyarakat 'Ad (QS. Al-

Hâqqah [69]: 7) akibat pengingkaran mereka terhadap berita akan terjadinya Hari Kiamat. Sepeti halnya masyarakat Tsamud yang menderita kehancuran oleh bunyi gelegar petir yang amat dahsyat, maka masyarakat 'Ad hancur oleh tiupan angin kencang bersuhu amat rendah selama tujuh malam delapan hari berturut-turut hingga mereka binasa, seluruhnya bergelimpangan. Keduanya hancur akibat pengingkaran yang sama terhadap Hari Kiamat.

Para ahli tafsir umumnya sepakat mengartikan kata *tsamâniyatu ayyâm* ( ثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ ) pada QS. Al-Hâqqah [69]: 7 ini secara harfiah 'delapan hari', tanpa uraian penafsiran lebih panjang.

**Kedua**, kata *tsamâniyah* dipakai di dalam beberapa ayat yang bermaksud menggambarkan situasi kekacauan pada Hari Kiamat. Sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 17, *Wal-malaku 'alâ arjâ'ihâ wa yahmil 'arsya rabbika fauqahum yauma'idzin tsamâniyah* ( وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ) = Dan para malaikat berada di penjuru-penjuru langit. Pada hari itu delapan malaikat menjunjung Arasy Tuhanmu di atas [kepala] mereka).

Di dalam memahami kata *tsamâniyatun* pada QS. Al-Hâqqah [69]: 17 di atas, para ahli tafsir berbeda pendapat. Ibnu Zaid dan beberapa ahli tafsir kontemporer, termasuk Al-Maraghi, menafsirkannya dengan 'delapan malaikat'. Ibnu Abbas memahaminya sebagai 'delapan baris malaikat', sementara jumlah malaikatnya hanya Allah swt. yang tahu. Adapun Hasan lebih suka memasrahkan pengertiannya kepada Allah swt., apakah delapan atau delapan ribu. Lain lagi dengan Abbas bin Abdul Malik. Menurutnya, maksud kata delapan itu adalah delapan malaikat yang berwujud binatang.

**Ketiga**, kata itu berkaitan dengan rangkaian ayat yang berisikan kecaman terhadap tradisi kaum musyrik yang suka membuat-buat aturan, hukum, dan ketetapannya sendiri. Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 136-165, mereka memandang baik pembunuhan anak dengan dalih sebagai upaya pendekatan diri kepada Allah swt. Juga pengharaman beberapa jenis binatang ternak dan tanaman yang dihalalkan Allah swt. tanpa landasan pengetahuan hukum.

Mengenai binatang ternak yang dihalalkan, Allah swt. merincinya menjadi *tsamâniyatu azwâj* ( ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ = delapan binatang ternak yang saling berpasangan). Beberapa ahli tafsir, seperti Husein Ath-Thabathabai dan Al-Maraghi memahaminya sebagai empat pasang binatang. Sepasang biri-biri, sepasang lembu, sepasang unta dan sepasang kambing. Arti kata *tsamâniyah* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 143 ini pun tidak mengalami pergeseran, tetap 'delapan'.

Terakhir, kata *tsamâniyah* di dalam QS. Az-Zumar [39]: 6, *Wa anzala lakum minal-an'âmi tsamâniyata azwâj* ( وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ = Dan menurunkan untuk kamu delapan ekor berpasangan dari binatang ternak). Di dalam pandangan mufasir relatif sama dengan maksud kata *tsamâniyata azwâj* di dalam konteks ketiga di atas. Jadi, tidak mengalami perkembangan pemaknaan dari makna lugasnya.

Dengan demikian tesis *ushûl fiqh* yang mengategorikan kata bilangan (*'adad*) dalam *qath'îyyud-dalâlah*, tidak keliru. Betapa pun, terjadinya silang pendapat pada konteks kedua di atas, mudah dijelaskan.

**Pertama**, bentuknya yang *nakirah-mufrad* ( نَكِرَةٌ مُفْرَدٌ ) membuatnya termasuk jenis kata *'âm* ( عَامٌ ) yang memiliki cakupan makna yang cukup terbuka. Sementara itu, pada tiga tempat yang lain, kata tersebut mengambil bentuk *idhâfah* ( إِضَافَة = bersandar) sehingga *muqayyad* ( مُقَيَّد = terbatas), membuat cakupan maknanya menjadi terbatas.

**Kedua**, beda pendapat pada konteks kedua di atas, hanya berkisar pada aspek "spesies" dari istilah tersebut, sementara pada aspek "genusnya" tidak terjadi benturan. Oleh karena itu, meskipun terdapat perbedaan makna kata *tsamâniyah* di dalam beberapa segi, hal ini tidak sampai meninggalkan atribut ke-*qath'îyyud-dalâlah*-annya. ❖ *M. Suparta* ❖

## TSIYÂB ( ثِيَاب )

Kata *tsiyâb* ( ثِيَاب ) adalah bentuk jamak dari *tsaub* ( ثَوْب ). Kata *tsaub* berakar pada huruf-huruf *tsâ'* ( ثَاء ), *wâw* ( وَاو ), dan *bâ'* ( بَاء ), yang berarti 'kembali', yakni kembalinya sesuatu pada keadaan semula, atau pada keadaan yang seharusnya sesuai dengan ide pertamanya.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ungkapan yang mengatakan, "awalnya adalah ide dan akhirnya adalah kenyataan," dapat membantu memahami pengertian kebahasaan dari kata *tsiyâb* atau *tsaub*. Ungkapan ini berarti kenyataan harus dikembalikan kepada ide asal karena kenyataan adalah cerminan dari ide asal.

Al-Ashfahani mengemukakan bahwa pakaian dinamai *tsiyâb* atau *tsaub* karena ide dasar adanya bahan-bahan pakaian adalah agar dipakai. Jika bahan-bahan tersebut setelah dipintal kemudian menjadi pakaian maka pada hakikatnya ia telah kembali pada ide dasar keberadaannya.

Di samping memberikan arti hakiki dari kata *tsiyâb* dengan 'pakaian', kamus-kamus bahasa Arab juga memberikan arti kiasan terhadap kosakata ini. Atas dasar arti kiasan dimaksud maka ditemukan beberapa makna dari kata *tsiyâb*, yaitu 'hati', 'jiwa', 'karya/usaha', 'badan', 'budi/pekerti', dan 'keluarga/istri'.

Kata *tsiyâb* ( ثِيَاب ) di dalam Alquran disebutkan sebanyak delapan kali, tiga di antaranya berbicara tentang pakaian di hari kemudian, yakni pada QS. Al-Hajj [22]: 19, QS. Al-Kahfi [18]: 31, dan QS. Al-Insân [76]: 21. Di dalam ayat-ayat ini digambarkan antara lain jenis dan warna pakaian tersebut sehingga memberi kesan yang kuat bahwa yang dimaksud adalah pakaian di dalam arti 'sandang'.

Lima kata *tsiyâb* lainnya digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjukkan pakaian lahir (luar) dan tidak satu pun yang memunyai arti sebagaimana arti-arti kiasan yang dikemukakan di atas. Misalnya, QS. Al-Muddatstsir (74): 4, *Wa tsiyâbaka fathahhir* ( وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ = Dan pakaianmu bersihkanlah). Gabungan kata *tsiyâb* ( ثِيَاب ) dan kata *thahhir* ( طَهِّرْ ) ini mengakibatkan beragamnya pendapat ulama yang dapat diklasifikasi menjadi empat kelompok, sebagai berikut.

1. Memahami kedua kosakata tersebut di dalam arti kiasan, yakni perintah untuk mensucikan hati, jiwa, usaha, dan budi pekerti dari segala macam pelanggaran, serta mendidik keluarga agar tidak terjerumus di dalam dosa dan atau tidak memilih untuk dijadikan istri kecuali wanita-wanita yang terhormat dan bertakwa.
2. Memahami keduanya di dalam arti hakiki, yakni membersihkan pakaian dari segala macam kotoran serta tidak mengenakannya kecuali apabila ia bersih sehingga nyaman dipakai dan dipandang.
3. Memahami kata *tsiyâb* ( ثِيَاب = pakaian) di dalam arti kiasan dan kata *thahhir* ( طَهِّرْ ) di dalam arti hakiki sehingga ia bermakna, 'bersihkanlah badanmu dari kotoran-kotoran'.
4. Memahami kata *tsiyâb* di dalam arti hakiki dan *thahhir* di dalam arti kiasan, yakni perintah untuk mensucikan pakaian; di dalam arti, memakainya secara halal sesuai dengan ketentuan-ketentuan agama (antara lain menutup aurat) setelah memperolehnya dengan cara-cara yang halal pula. Atau di dalam arti, pakaian-pakaian pendek sehingga tidak menyentuh tanah yang mengakibatkan kotornya pakaian tersebut. Adat kebiasaan orang Arab ketika itu adalah memakai pakaian-pakaian yang panjang untuk memamerkannya yang memberikan kesan keangkuhan pemakainya, walaupun mengakibatkan pakaian tersebut kotor karena menyentuh tanah.

Menurut M. Quraish Shihab bahwa kita cenderung memilih pendapat yang menjadikan kedua kosakata tersebut dalam arti hakiki. Bukan karena beralasan kaidah tafsir yang menyatakan, "Satu kosakata tidak dialihkan kepada pengertian kiasan kecuali bila arti hakiki tidak tepat dan atau terdapat petunjuk yang kuat untuk mengalihkan kepada makna kiasan", melainkan juga karena memperhatikan konteks yang merupakan sebab turunnya ayat. Di-

jelaskan bahwa ketika turunnya ayat ini, Nabi *saw*. yang ketakutan melihat Jibril, bertekuk lutut dan terjatuh ke tanah sehingga mengotorkan pakaian beliau. Dengan alasan tersebut, kita memilih untuk memahami arti ayat ini sebagai perintah kepada Nabi agar selalu membersihkan dan atau mengenakan pakaian-pakaian bersih. Pemahaman yang demikian dapat terjabarkan sehingga mencakup secara implisit makna-makna kiasan yang ada.

Di dalam pada itu, semua pemeluk agama, lebih-lebih Islam, menyadari bahwa agama pada dasarnya menganjurkan untuk kebersihan batin seseorang. Membersihkan pakaian tidak akan banyak artinya jika badan seseorang kotor; selanjutnya, membersihkan pakaian dan badan belum berarti jika jiwa masih dinodai oleh dosa. Ada orang yang ingin menempuh jalan pintas, dengan berkata, "Yang penting adalah hati/jiwa, biarlah badan atau pakaian kotor karena Tuhan tidak memandang kepada bentuk-bentuk lahir". Sikap tersebut jelas tidak dibenarkan oleh ayat ini, jika kita memahaminya di dalam arti hakiki. Lebih jauh, dapat dikatakan bahwa pengertian hakiki tersebut mengantar kepada keharusan memerhatikan kebersihan badan dan jiwa karena jangankan jiwa dan badan, pakaian pun diperintahkan untuk dibersihkan. Sebagai contoh, jika terdapat perintah untuk menghormati kakak maka tentu lebih diperintahkan lagi untuk menghormati ayah, walaupun tidak tersurat di dalam redaksi perintah. Demikian M. Quraish Shihab.

Di sisi lain, dipahami bahwa seseorang yang bertugas melayani masyarakat dan membimbingnya harus memiliki penampilan yang menyenangkan, antara lain kebersihan pakaiannya. Jadi, yang ditekankan adalah penampilan lahiriah demi menarik simpati mereka yang diberi peringatan dan bimbingan.

Oleh karena itu, petunjuk Al-Qur'an QS. Al-Muddatstsir [74]: 4, yang memerintahkan kepada Rasulullah saw. untuk membersihkan pakaian, tidak perlu diduga bahwa sebelum turunnya ayat ini beliau kurang memperhatikan kebersihannya; sebab, sejarah menjelaskan bahwa pakaian yang paling disukai dan yang paling sering dipakai beliau adalah pakaian-pakaian yang berwarna putih. Hal ini tentunya bukan saja karena warna tersebut lebih sesuai dengan iklim Jazirah Arabia yang panas, melainkan juga karena warna putih segera menampakkan noda sehingga pemakainya akan segera terdorong untuk mengenakkan pakaian lain (yang bersih). Beliau juga sebelum diangkat menjadi nabi telah dikenal sebagai seorang yang sangat mendambakan kebersihan. Noda dan kotoran yang menempel serta mengotori dinding masjid dibersihkan oleh beliau untuk memberi contoh kepada umatnya. Pakaian-pakaian Nabi walaupun tidak mewah, bahkan sobek dan dijahitnya sendiri, namun selalu rapi dan bersih. Hal ini adalah bawaan sejak kecil beliau; kemudian, dikukuhkan oleh pendidikan Al-Qur'an demi suksesnya tugas-tugas pembinaan masyarakat karena seseorang yang bertugas memimpin dan membimbing harus mendapat simpati masyarakatnya sekaligus memberi contoh kepada mereka, tidak terkecuali adalah masalah *tsiyâb* ( ثِيَاب ), di dalam arti 'pakaian'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## TU'IZZ WA TUDZILL ( تُعِزّ وتُذِلّ )

Di antara asma Allah yang terhimpun dalam *al-Asmâ' al-Husnâ* adalah *al-Mu'izz* ( الْمُعِزّ ); artinya *yang menganugerahkan 'iz* ( عِزّ [kemuliaan]); dan lawannya, *al-mudzill* ( الْمُذِلّ ), yakni *yang menimpakan kehinaan.* Dalam Al-Qur'an, kedua kata ini tidak ditemukan, tetapi ada dua kata kerja yang menunjuk kepada Allah yang menganugerahkan kemuliaan dan menimpakan kehinaan. Dua kata itu adalah *tu'izz wa tudzill* ( تُعِزّ وتُذِلّ ). Ditemukan antara lain pada firman-Nya dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26:

وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ

*"Engkau memuliakan siapa yang Engkau kehendaki dan merendahkan siapa yang Engkau kehendaki."*

Ketika menguraikan sifat Allah *al-'Azîz* ( الْعَزِيز ) antara lain telah dikemukakan, bahwa

Tu'izz wa Tudzill

kemuliaan adalah milik Allah, karena itu Allah pula yang menganugerahkannya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan dalam konteks ini Allah menegaskan, bahwa kemuliaan itu dianugerahkan-Nya kepada rasul dan orang-orang Mukmin (QS. al-Munâfiqûn [63]: 8).

Jika demikian, kemuliaan manusia tidak terletak pada kekayaan atau kedudukan sosialnya, tetapi pada nilai hubungan baiknya dengan Allah swt. *"Siapa yang menghendaki kemuliaan, maka hendaklah dia menghubungkan diri dengan Allah. Siapa yang menghendaki kemuliaan maka sekali-kali jangan meraihnya melalui kemuliaan yang tidak langgeng, jika Anda menginginkan kemuliaan yang langgeng, maka andalkanlah pemilik kemuliaan yang kekal/langgeng."* Demikian sufi besar Ibnu Atha'illah As-Sakandari.

Kemuliaan yang tidak langgeng adalah mengandalkan sebab-sebab dan melupakan pemilik dan penyebab kemuliaan (Allah), sedang yang langgeng adalah mengingat dan mengandalkan penyebab, tanpa melupakan sebab. Sebaliknya pun demikian. Puluhan ayat Al-Qur'an yang menjelaskan bahwa kehinaan disandang oleh mereka yang memutus hubungan dengan Allah. Terhadap orang-orang Yahudi yang durhaka Allah berfirman:

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ

*"Ditimpakan kepada mereka kehinaan di mana saja mereka berada kecuali dengan (berpegang pada) tali (agama) yang terulur dari Allah dan tali/hubungan (perjanjian) dengan manusia. Mereka kembali mendapat kemurkaan dari Allah dan ditimpakan kepada mereka kehinaan (kerendahan). Yang demikian itu karena mereka ingkar kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang benar. Yang demikian itu disebabkan karena mereka durhaka dan melampaui batas"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 112).

Ayat lain menyatakan:

وَٱلَّذِينَ كَسَبُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۖ كَأَنَّمَآ أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مُظْلِمًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

*"Orang-orang yang mengerjakan kejahatan, memperoleh balasan kejahatan yang setimpal dan mereka ditutupi kehinaan. Tidak ada bagi mereka seorang pun yang melindungi mereka dari siksa Allah, seakan-akan muka mereka ditutupi dengan sebagian malam yang gelap gulita. Mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya"* (QS. Yûnus [10]: 27).

Al-Ghazali menjelaskan bahwa *al-Mu'izz* adalah yang menganugerahkan kekuasaan bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan mencabutnya dari siapa yang dikehendaki-Nya. Agaknya hal ini dipahami oleh Al-Ghazali antara lain dari firman Allah yang menyatakan:

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ

*"Wahai Tuhan Yang memiliki kerajaan, Engkau beri kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki, Engkau memuliakan siapa yang Engkau kehendaki dan merendahkan siapa yang Engkau kehendaki"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 26).

Pada ayat ini, Allah swt. merangkaikan anugerah kemuliaan dan kehinaan dengan anugerah kekuasaan. Sedang kekuasaan yang hakiki adalah keterlepasan dari segala kebutuhan kecuali kepada Allah, dan dalam saat yang sama, yang kuasa adalah yang menguasai kerajaannya, yakni "bala tentara dan rakyat" yang dimilikinya tunduk dan taat kepadanya. Kerajaan seseorang adalah *kalbu* dan *wadah kalbunya*; bala tentaranya adalah *syahwat, amarah,* dan *nafsunya;* rakyatnya adalah *lidah, mata, tangan, dan seluruh anggota badannya,* maka bila semua itu dia–dan sebaliknya–tidak menguasainya dirinya, menaatinya dan bukan dia yang taat kepadanya, maka ketika itu dia telah mencapai tingkat kerajaan di alamnya, dan ketika itu dia telah meraih kemuliaan yang dijanjikan Allah.

Tu'izz wa Tudzill

Siapa yang tersingkap tabir dari kalbunya sehingga dapat memandang keindahan Ilahi, serta dianugerahi *qana'ah* ( قَنَاعَة *[kepuasan setelah usaha halal yang maksimal]*) yang menjadikan dia tidak butuh kepada makhluk serta dapat menguasai nafsunya, maka dia telah dianugerahi Allah kemuliaan, bahkan kekuasaan duniawi, dan kelak akan dianugerahinya pula kemuliaan ukhrawi. Dia akan diseru dengan firman-Nya:

يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى وَٱدْخُلِى جَنَّتِى

*"Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya, maka masuklah dalam kelompok hamba-hamba-Ku (yang taat) dan masuk (pulalah) ke surga-Ku"* (QS. al-Fajr [89]: 27-30).

Sebaliknya, siapa yang mengulurkan pandangannya kepada makhluk sehingga merasa butuh kepada mereka, serta diliputi jiwanya oleh ambisi ketamakan, sehingga tidak puas dengan perolehannya setelah usaha maksimal, maka dia telah menyandang pakaian kehinaan. Demikian lebih kurang uraian Al-Ghazali.

Seperti terbaca di atas salah satu yang paling pokok berkaitan dengan kemuliaan adalah kepuasan setelah usaha halal yang maksimal. Sebaliknya kehinaan berpangkal pada ketidakpuasan yang mengantar kepada ketamakan dan upaya mengandalkan manusia dengan melupakan Allah. Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## 'UDDAH ( عُدَّة )

*'Uddah* ( عُدَّة ) adalah kata Arab yang terambil dari akar kata *'adda* ( عَدَّ ) atau *'adada* ( عَدَدَ ). Pada dasarnya kata ini memunyai banyak perubahan bentuk , yaitu: *'adda – ya'uddu/ya'iddu – 'addan – 'uddatan – 'iddatan* ( عَدَّ - يَعُدُّ\يَعِدُّ - عَدًّا - عُدَّةً - عِدَّةً ). Bentuk jamak (*plural*) dari *'uddah* adalah *'udad* ( عُدَد ) dan jamak dari *'iddah* adalah *'idâd* ( عِدَاد ), keduanya–*'uddah* dan *'iddah* ( عُدَّة و عِدَّة )–merupakan *mashdar* dari kata *'adda*.

Kata *'adda* secara umum dapat berarti 'menyiapkan', 'menghitung' atau 'beberapa' yang menunjukan bilangan, 'melanggar' dan 'menyangka'. Menurut ibnu Manzhur, kata *'adda* memunyai arti *'ahshâ'* ( أَحْصَى = menghitung), termasuk menghitung hal-hal yang sifatnya keadaan, seperti pada hadits Luqman, *wa lâ na'uddu fadhlahû 'alainâ* ( وَلَا نَعُدُّ فَضْلَهُ عَلَيْنَا = dan kami tidak menghitung kemurahannya terhadap kami) berarti *likatsratihî lâ nuhshîhi* ( لِكَثْرَتِهِ لَا نُحْصِيْهِ = kami tidak menghitung karena banyaknya). Sedangkan kata *al-ma'dûdah* ( المَعْدُوْدَة ) menurut Al-Maraghi berarti *al-mahshûratul-qalîlah* ( المَحْصُوْرَةُ القَلِيْلَة = terbatas lagi sedikit). Orang Arab mengatakan: *syai'un ma'dûdun* ( شَيْءٌ مَعْدُوْد ), kalimat ini berarti *'qalîlun'* ( قَلِيْل = sedikit). Selain itu *'adda* juga berarti *'dzanna'* ( ظَنَّ = menyangka), seperti dikatakan *wa 'adda fulânan syirrîran* ( وَعَدَّ فُلَانًا شِرِّيْرًا = ia menduga bahwa si Fulan adalah orang yang jahat). *'Addah* juga berarti *'hayya'a* ( هَيَّأَ = menyiapkan/menyediakan), seperti dikatakan: *a'adda lahû ajran* ( أَعَدَّ لَهُ أَجْرًا = dia telah menyediakan upah untuknya). Makna lainnya adalah melanggar atau melampaui batas, menahan diri atau menunggu (waktu tertentu yang ditetapkan oleh syara') bagi seorang wanita yang dicerai atau ditinggal mati oleh suaminya.

Kata *'uddah* di dalam segala bentuknya berulang 57 kali, tersebar di berbagai surah dan ayat di dalam Al-Qur'an. Makna 'sedia' dapat ditemui pada QS. Al-Baqarah [2]: 24 yang berbunyi:

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ

*(Fa in lam taf'alû wa lan taf'alû fat-taqûn-nâral-latî waqûduhân-nâsu wal-hijâratu u'iddat lil-kâfirîn)*

*"Dan jika kamu tidak bisa membuatnya dan pasti kamu tidak akan bisa membuatnya, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan untuk orang-orang kafir."*

Jadi kata *u'iddat* menurut Al-Maraghi adalah *huyyi'a* (disediakan).

Makna 'menunggu' (bagi wanita yang dicerai atau ditingal mati suaminya) dapat dilihat pada QS. Ath-Thalâq [65]: 4, yang berbunyi:

وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ...

*(Wallâî ya'isna minal-mahîdhi min nisâ'ikum in irtabtum fa'iddatuhunna tsalâtsata asyhurin)*

*"Dan perempuan-perempuan yang putus asa dari haidnya, jika kamu ragu-ragu maka iddah mereka tiga bulan ..."*

Kata *'iddah* di dalam ayat di atas adalah masa tunggu bagi wanita yang dicerai oleh suaminya, sedangkan dia telah tua sehingga tidak haidh lagi. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 228 juga disebutkan: *wal-muthallaqâtu yatarabbashna bi anfusihinna tsalâtsata qurû'in...* ( وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ... = Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri [menunggu] tiga kali qurû'...).

Arti lain yang ditemui di dalam Al-Qur'an adalah melanggar atau melampaui batas. Makna tersebut dapat dilihat pada QS. Ath-Thalâq [65]: 1: yang berbunyi, *...wa man yata'adda hudûdallâhi fa qad zhalama nafsah* ( وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ = ...dan siapa yang melanggar hukum Allah maka sesungguhnya ia telah berbuat aniaya terhadap dirinya sendiri...).

Makna terbanyak dari kata yang berakar *'adda* di dalam Al-Qur'an adalah beberapa atau jumlah tertentu. Di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 184:

أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ...

*(Ayyâmân ma'dûdâtin faman kâna minkum marîdhan au 'alâ safarin fa'iddatun min ayyâmin ukhar...)*

*"Dalam beberapa hari tertentu, maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka) maka wajiblah baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkan..."*

Al-Maraghi mengatakan, makna *ayyâmân ma'dûdât* adalah hari-hari yang ditentukan dengan bilangan, yaitu hari-hari Ramadhan.

❖ *Munawwaratul Ardi* ❖

## 'UDWÂN ( عُدْوَان )

Kata *'udwân* adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata kerja *'adâ – ya'dû* ( عَدَا – يَعْدُو ). Menurut Ibnu Faris, kata ini mengandung arti 'melampaui batas kewajaran' atau 'jauh'. Dari akar kata ini terbentuklah aneka bentuk kata dengan keragaman makna, namun semuanya mengandung makna 'melampaui batas' atau 'jauh'. Misalnya, kata *'aduww* ( عَدُوّ ) yang berarti 'musuh', karena orang yang bermusuhan berjauhan hati, pikiran, dan fisiknya. Ia pun telah mengambil sikap yang melampaui batas-batas kewajaran yang dikenal di dalam etika pergaulan. Kata *al-'adw* ( العَدْو ), berarti 'berlari cepat', karena orang yang berlari cepat dapat menempuh jarak jauh di dalam waktu yang lebih singkat bila dibanding dengan langkah-langkah biasa.

Kata lain yang semakna dengan kata *'udwân* dan berasal dari akar kata *'adâ–ya'dû* ( عَدَا – يَعْدُو ) adalah kata *al-i'tidâ'* ( الإعْتِدَاء ). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *al-i'tidâ'* berarti 'melanggar batas kebenaran dan keadilan'. Perbuatan melanggar batas ini dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk. **Pertama**, adanya unsur kesengajaan untuk memulai lebih dahulu perbuatan melanggar batas terhadap pihak lain (represif), bentuk ini sangat dilarang oleh Allah swt. Allah berfirman, yang artinya: *Janganlah kamu melakukan perbuatan melanggar batas, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melanggar batas* (Al-Baqarah, [2]: 190). **Kedua**, perbuatan melanggar batas yang dilakukan dalam rangka membela/mempertahankan diri (preventif). Misalnya, seseorang diperlakukan secara tidak wajar atau dizalimi oleh pihak lain, ia dibolehkan membela diri dengan melakukan perbuatan melanggar batas yang setimpal seperti yang dilakukan oleh pihak lain yang menzaliminya. Allah berfirman, yang artinya: *Barangsiapa yang melakukan perbuatan zalim [melanggar batas] terhadap kamu, maka balaslah olehmu perbuatan zalim itu dengan balasan yang setimpal.* (Al-Baqarah [2]: 194). Namun, bila ia mampu memaafkan orang yang menzaliminya adalah lebih baik. Allah berfirman, yang artinya : *... balasan perbuatan jahat adalah perbuatan jahat yang setimpal pula, barang siapa yang mampu memaafkan dan berbuat baik, maka ia akan mendapat balasan di sisi Allah. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat zalim* (Asy-Syu'arâ' [42]: 40).

Menurut Rasyid Ridha, kata *'udwân* berarti melanggar batas-batas yang telah ditetapkan oleh agama (syariat) dan adat istiadat di dalam hubungan interaksi sosial yang membuat pelakunya bertindak tidak adil.

Kata *'udwân* di dalam Al-Qur'an disebut

sebanyak delapan kali, lima kali diantaranya disebut di dalam bentuk *ma'rifah* (*definit*, dibubuhi huruf *alif* dan *lam* di depannya, *al-'udwân* [ الْعُدْوَان ]), dan tiga kali disebut dalam bentuk *nakirah* (*indefinit*, tidak dibubuhi huruf *alif* dan *lam* di depannya,[ عُدْوَان ]). Kata *al-'udwân* yang disebut sebanyak lima kali tersebut selalu didahului oleh kata *al-itsm* ( الإِثْم ) sehingga menjadi *al-itsm wal-'udwân* ( الإِثْمِ وَالْعُدْوَان ). Ungkapan ini dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2]: 85, Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 62, Al-Mujâdilah [58]: 8 dan 9. Menurut pengarang kamus *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, kata *al-itsm* pada mulanya berarti 'terlambat', seperti ungkapan *nâqatun 'âtsimah* ( نَاقَةٌ آثِمَةٌ = unta yang terlambat, terting-gal). Kemudian kata *al-itsm* diartikan sebagai 'dosa', karena orang yang berdosa terlambat berbuat baik. Dengan demikian, ungkapan *al-itsmu wal-'udwân* berarti 'perbuatan dosa' dan 'permusuhan'. Memang, orang yang terlambat berbuat baik kepada pihak lain akan mengakibatkan timbulnya permusuhan. Ada-pun kata *'udwân* (di dalam bentuk *nakirah*) disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali dan tidak didahului oleh kata *al-itsm*. Kata itu dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2) : 193, An-Nisâ' [4]: 30 dan QS. Al-Qashash [27]: 28.

Al-Qur'an menggunakan kata *'udwân* dalam berbagai situasi, misalnya dalam situasi perang, dijumpai ungkapan, *falâ 'udwâna illâ 'alâzh-zhâlimîn* ( فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ = maka tidak boleh bermusuhan terus, kecuali terhadap orang-orang yang masih berbuat zalim). Ung-kapan ini dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2]: 193. Ayat ini memunyai latar belakang historis, yakni Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya sebanyak 1400 orang berniat akan menunaikan ibadah umrah dari Madinah ke Mekkah. Di tengah perjalanan, rombongan Nabi itu dihadang dengan senjata oleh kaum musyrik Mekkah. Akibatnya, Nabi membuat perjanjian damai dengan mereka yang dikenal di dalam sejarah dengan sebutan Perjanjian Hudaibiyah (628 M). Di antara isi perjanjian itu, Nabi dan para sahabatnya harus kembali ke Madinah, dengan ketentuan boleh datang lagi ke Mekkah pada tahun berikutnya. Pada tahun berikutnya (629 M) Nabi dan para sahabatnya yang berjum-lah sekitar 2000 orang bersiap-siap pergi ke Mekkah untuk melakukan apa yang mereka sebut *'umratul-qadhâ* ( عُمْرَةُ الْقَضَاءِ = umrah peng-ganti). Para sahabat merasa khawatir kalau dihadang kembali oleh kaum musyrik Mekkah, sedangkan mereka merasa keberatan jika harus berperang di tanah suci pada bulan yang mulia pula. Para sahabat bukan takut menghadapi kaum musyrik, tetapi mereka enggan melakukan pertumpahan darah di tanah suci. Pada saat itulah Allah memerintahkan umat Islam untuk berperang melawan orang-orang yang meng-halangi mereka beribadah. Bahkan jika umat Islam diperangi pula di tanah suci, maka mereka diperintahkan untuk melakukan perlawanan terhadap musuh-musuh mereka sampai keada-an menjadi aman dan syiar agama Allah dapat ditegakkan. Namun, jika kaum musyrik Mekkah itu telah berhenti memerangi umat Islam, maka sikap permusuhan tidak boleh dilanjutkan, kecuali terhadap beberapa person yang masih berbuat zalim, seperti masih terus melakukan pembunuhan. Walaupun dalam situasi perang, namun umat Islam dilarang melakukan perbuat-an melampaui batas, seperti memulai terlebih dahulu melakukan penyerangan terhadap pihak lain, membunuh bayi-bayi, anak-anak kecil yang tak berdosa, membantai kaum wanita, orang-orang tua lanjut usia, orang sakit, termasuk melakukan perusakan secara brutal, melakukan pembakaran dan penjarahan, dan sebagainya.

Dalam konteks lain, Al-Qur'an mengguna-kan kata *udwân* dalam arti 'melampaui batas dari waktu yang telah ditentukan'. Misalnya, seorang saleh yang ingin menikahkan salah satu dari dua orang anak gadisnya dengan Nabi Musa, karena telah berjasa menolong anak gadis itu mengambil air dari sebuah sumur yang dikerumuni oleh banyak orang di negeri Madyan. Orang saleh tersebut meminta Musa bekerja menggembala-kan kambing-kambingnya selama delapan tahun atau sepuluh tahun sebagai mahar (mas

kawin) dari pernikahan tersebut. Musa setuju dan menjawab bahwa ia tidak akan melampaui batas dari waktu mana saja yang ia pilih (delapan tahun atau sepuluh tahun)(Al-Qashash [27]: 28).

Kata *'udwân* dapat berarti 'melampaui batas dengan bersikap membangkang/melawan terhadap perintah/larangan Allah swt.'. Misalnya, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 30 dijumpai kalimat *wa man yaf'al dzâlika 'udwânan wadzulman fasaufa nushlîhi nâran* ( وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا = siapa yang melakukan hal itu karena sengaja membangkang terhadap larangan Allah dan berbuat zalim, maka akan Kami masukkan ia ke dalam api neraka). Kata *dzâlika* (hal itu) merujuk kepada kalimat sebelumnya, yakni larangan Allah agar orang beriman jangan memakan harta sesamanya dengan cara yang batil (illegal), kecuali melalui perdagangan atas dasar suka sama suka (sukarela) dan juga larangan untuk tidak saling membunuh. Dengan demikian, kalimat tersebut berarti, siapa yang memakan harta sesama kamu dengan cara yang batil (seperti mencuri, menipu, merampok, dan sebagainya) dan melakukan pembunuhan karena sengaja membangkang terhadap larangan Allah, maka ia akan dimasukan ke dalam neraka.

Kata *'udwân*, dapat juga bermakna 'melampaui batas-batas etika pergaulan'. Di dalam kehidupan bermasyarakat, orang munafik dan orang Yahudi sering berbisik-bisik sesama mereka, terutama sekali ketika orang beriman (Mukmin) lewat di hadapan mereka. Sambil berbisik-bisik mereka melayangkan pandangan negatif ke arah orang beriman tersebut. Sikap seperti itu mengundang kecurigaan orang beriman dan membuatnya merasa sakit hati (tersinggung). Nabi melarang orang munafik dan orang Yahudi melakukan praktik pergaulan seperti itu; namun, larangan Nabi tersebut tidak mereka perhatikan. Oleh karena itu orang-orang beriman dilarang melakukan praktik berbisik-bisik yang mengandung kebohongan dan dosa serta melampaui batas etika pergaulan yang membuat pihak lain (pihak ketiga) merasa tersinggung sehingga menimbulkan permusuhan. Sebaliknya, bila orang-orang beriman akan berbisik-bisik, hendaklah mereka membisikkan suatu kebaikan dan mendorong orang bertakwa kepada Allah (Al-Mujâdilah [58]: 8 dan 9). Islam mengajarkan etika pergaulan yang harmonis agar umat menerapkannya di dalam kehidupan bermasyarakat. Nabi Muhammad saw. bersabda, yang artinya: *bila kamu bertiga, maka janganlah yang dua orang berbisik-bisik tanpa melibatkan orang ketiga. Karena praktik berbisik-bisik antara dua orang akan membuat orang yang ketiga merasa sedih (tersinggung).* (HR. Al-Bukhari).

Allah swt. memerintahkan umat manusia untuk saling bekerja sama dalam mewujudkan kebaikan dan memelihara diri dari segala bentuk kerusakan. Adanya kerjasama (kemitraan) yang baik antara individu di dalam suatu kaum, atau antara kaum yang satu dengan kaum yang lain dalam mewujudkan berbagai kebaikan dan memelihara diri dari berbagai kerusakan merupakan pilar utama bagi kokohnya kehidupan bermasyarakat. Oleh karena pentingnya kemitraan dalam berbuat kebaikan yang bermanfaat bagi umat manusia dan menghindari diri dari aneka kerusakan, maka Allah menegaskan kembali hal itu dengan melarang adanya kerjasama di dalam berbuat dosa dan permusuhan. Adanya kerja sama dalam berbuat dosa akan menyebabkan orang saling menghujat dan menghasut satu sama lain. Akibatnya, akan menimbulkan kebencian dan permusuhan, semuanya ini akan membahayakan kehidupan bermasyarakat. Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 ini, kata *al-itsmu wal-'udwân* diletakkan berpasangan dengan kata *al-birru wat-taqwâ* ( الْبِرُّ وَ التَّقْوَى = kebaikan dan ketakwaan). Menurut Al-Mawardi, seperti disebutkan oleh Ibnu Katsir, orang yang bertakwa akan mendapat keridhaan Tuhan, sedangkan orang yang berbuat kebaikan akan disenangi oleh manusia. Bila keduanya (kebaikan dan ketakwaan) dilakukan, maka pelakunya akan mendapat kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Sebaliknya, orang yang bekerja sama dalam berbuat dosa akan dimurkai Allah.

Perbuatan dosa itu sendiri akan melahirkan permusuhan yang menimbulkan kebencian manusia. Karena itu, orang yang bekerja sama dalam perbuatan dosa dan permusuhan akan mengalami kesengsaraan di dunia dan akhirat.
❖ *Muchlis Bahar* ❖

## 'UDZR ( عُذْر )

Kata *'udzr* ( عُذْر ) dengan beberapa bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an disebut dua belas kali, terdapat di dalam delapan surah (lima surat *Makkiyah* dan tiga surat *Madaniyah*) dan sebelas ayat.

Ahmad Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîs-al-Lughah* menyatakan bahwa *'udzr* ( عُذْر ) adalah kehendak manusia untuk memperbaiki sesuatu yang diingkarinya melalui perkataan. Menurut Ibnu Manzhur di dalam *Lisanul-'Arab, 'udzr* ( عُذْر ) yang bentuk jamaknya *a'dzâr* berarti 'alasan yang dikemukakan'.

Al-Ashfahani di dalam kitab *Al-Mufradât* mengemukakan bahwa *'udzr* adalah 'usaha manusia untuk mencari sesuatu yang bisa menghapuskan kesalahannya'. Usaha itu sendiri ada tiga macam. Pertama, dengan mengatakan, "Saya tidak melakukannya." Kedua, dengan mengatakan, "Saya memang melakukannya tapi karena begini," lalu menyebutkan sesuatu yang dapat mengeluarkannya dari keadaan bersalah. Ketiga, dengan mengatakan, "Dulu saya pernah melakukan, tetapi sekarang tidak lagi." Yang terakhir inilah yang disebut 'tobat'. Setiap tobat adalah *'udzur* tetapi, tidak semua *'udzur* adalah tobat.

Adapun kata *'udzr* dan bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an, di antaranya dipergunakan untuk mengemukakan suatu alasan supaya dapat terlepas dari tanggung jawab, sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 164. Ayat ini merupakan jawaban orang-orang yang memberi nasihat kepada suatu kaum (untuk tetap mengindahkan perintah Allah, supaya orang-orang tersebut lepas dari tanggung jawab). Di samping itu, *'udzr* dipergunakan untuk mengetengahkan alasan yang benar-benar menimpa diri orang, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 90. Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 6 Allah berfirman *'udzran au nudzran* (عُذْرًا أَوْ نُذْرًا), untuk menolak alasan dan memberi peringatan, yakni para malaikat menyampaikan wahyu supaya menjadi alasan bagi hamba yang Mukmin dan memberi peringatan bagi selain yang beriman. Ada juga yang mengatakan, benar-benar menjadi *hujjah* bagi kalangan yang mendustakan dan menjadi peringatan bagi yang lain. Adakalanya *'udzr* juga digunakan di dalam Al-Qur'an dalam arti pemberian maaf seperti dalam QS. Al-Kahf [18]: 76.

Di samping itu, di dalam Al-Qur'an ada juga kata *'udzur* yang menunjuk pada suatu alasan yang tidak bermanfaat, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 66 *lâ ta'tadzirû qad kafartum ba'da îmânikum* (لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ = tidak usah kamu minta maaf karena kamu kafir sesudah beriman) sebab yang demikian itu tidak berguna lagi. Demikian juga di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 57, QS. At-Tahrîm [66]: 7, QS. Al-Qiyâmah [75]: 15, dan QS. Al-Mursalât [77]: 36. Selain itu, kata *'udzr* ditujukan kepada Nabi Muhammad oleh orang-orang munafik, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 94.

Dari beberapa pengertian di dalam konteks Al-Qur'an di atas dapat disimpulkan bahwa *'udzr* adalah suatu alasan yang ditujukan kepada Allah atau nabi-Nya supaya dapat dikeluarkan atau dimaafkan dari kesalahan. Akan tetapi, pada umumnya di dalam Al-Qur'an kata *'udzr* digunakan untuk pemberian alasan yang tidak dapat diterima Allah. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

## 'ULAMÂ' ( عُلَمَاء )

Kata *'ulamâ'* adalah bentuk jamak dari kata *'âlim* ( عَالِم ). Kata ini berasal dari akar kata *'alima – ya'lamu – 'ilman* ( عَلِمَ – يَعْلَمُ – عِلْمًا ). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 863 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing dalam bentuk *fi'l madhi* 69 kali; *fi'l mudhâri'* 338 kali; *fi'l amr* 27 kali; dan selebihnya dalam bentuk *ism* dalam berbagai bentuknya sebanyak 429 kali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyisil-Lugah*

menyebutkan bahwa rangkaian huruf *'ain, lâm,* dan *mîm*, pada asalnya memiliki arti yang menunjuk pada 'adanya tanda atau jejak pada sesuatu yang membedakannya dengan yang lain'. Dari akar kata ini, di antaranya lahir turunan kata berikut: *al-'alâmah ai al-ma'rûfah* ( العَلَامَةُ أي المَعْرُوفَةُ = tanda, yakni yang dikenal); *al-'alam* ( العَلَم = bendera atau panji); dan *al-'ilm* (العِلْم = tahu ), lawan dari kata *al-jahl* ( الجَهْل = tidak tahu).

Sementara itu, Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân* menyebutkan bahwa *al-'ilm* ( العِلْم ) adalah pengetahuan tentang hakikat sesuatu. Pengetahuan ini ada dua. **Pertama**, pengetahuan tentang zat sesuatu dan "*'ilm* (pengetahuan)" dalam hal ini membutuhkan satu *maf'ûl* (objek). Misalnya, dalam QS. Al-Anfâl [8]: 60, disebutkan bahwa kamu tidak mengetahui (bilangan mereka), Allah mengetahuinya. **Kedua**, penilaian terhadap sesuatu setelah melalui proses pengujian, perihal kebenaran atau ketidakbenarannya. Arti yang kedua ini membutuhkan dua *maf'ûl*. Misalnya, di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 10, disebutkan bahwa ... *jika kamu mengetahui mereka bahwa mereka itu benar perempuan-perempuan yang beriman....* Pada segi lain, ilmu terbagi dua, yaitu ilmu teoretis (*nazharî*) dan ilmu praktis (*'amalî*). Yang **pertama**, jika telah diketahui, ilmu tersebut sudah sempurna, seperti ilmu alam (proses terjadinya alam), sedangkan yang **kedua**, sesuatu yang belum menampakkan kesempurnaan sebelum dipraktikkan atau diamalkan, seperti ilmu tentang ibadah.

*Ulama dalam Al-Qur'an tidak hanya berarti mereka yang mengerti agama, tetapi juga yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat kauniyya (yang terbentang di alam raya)*

Dengan demikian, secara leksikal *'alîm* ( عَلِيْم ) yang merupakan bentuk *ism mubâlaghah* dari *'âlim*, berarti orang yang memiliki pengetahuan tentang zat (hakikat) sesuatu, baik yang bersifat teoretis ataupun yang bersifat praktis, atau orang yang memiliki kemampuan untuk memberikan penilaian terhadap berbagai masalah dengan sebaik-baiknya. Bentuk jamak dari kata *'alîm* ( عَلِيْم ) adalah *'ulamâ'* ( عُلَمَاء ).

Kata *'ulamâ'* hanya disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Fâthir [35]: 28, dan Asy-Syu'arâ' [26]: 197. Di dalam QS. Fâthir [35]: 28, kata *'ulamâ'* disebut di dalam konteks ajakan Al-Qur'an untuk memerhatikan turunnya hujan dari langit, keanekaragaman buah-buahan, gunung, binatang, dan manusia, yang kemudian diakhiri dengan pernyataan, yang artinya: *"Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama."* Ayat ini memberikan isyarat bahwa *'ulamâ'* adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat *kauniyyah* (kosmos). Adapun di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 197, kata *'ulamâ'* disebut dalam konteks pembicaraan tentang kebenaran kandungan Al-Qur'an yang telah diakui (diketahui) oleh *'ulamâ'* Bani Israil. Ayat ini mengisyaratkan bahwa *'ulamâ'* adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat *qur'âniyyah*.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *'ulamâ'* dalam konsep Al-Qur'an adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang

ayat-ayat Allah, baik yang bersifat *kauniyah* maupun yang bersifat *qauliyyah* yang dapat mengantar kepada sikap tunduk dan takut kepada Allah.

Di dalam Hadits, dinyatakan bahwa *'ulamâ'* adalah ahli waris para Nabi (HR. Bukhari). Sebagai ahli waris para Nabi, tugas utama yang harus diemban para *'ulamâ'* harus mengacu kepada tugas utama para Nabi. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menginformasikan bahwa tugas kenabian adalah sebagai berikut: **Pertama**, menyampaikan (*tablîgh*) ajaran-ajaran Tuhan (QS. An-Nisâ' [5]: 67). **Kedua**, menjelaskan ajaran-ajaran-Nya (QS. Al-Nahl [16]: 44). **Ketiga**, memutuskan perkara atau problem yang dihadapi masyarakat (QS. Al-Baqarah [2]: 213). **Keempat**, memberikan contoh pengamalan, sesuai dengan hadits Aisyah, prilaku Nabi adalah praktik dari Al-Qur'an (HR. Bukhari).

Selanjutnya, Al-Qur'an mengumpamakan orang-orang yang memiliki pengetahuan dan kemudian melepaskan tanggung jawabnya karena mengikuti hawa nafsu, diibaratkan seperti seekor anjing yang tetap menjulurkan lidahnya dalam keadaan dihalau ataupun dibiarkan (QS. Al-A'râf [7]: 175-176).

Kata *'âlimûn* ( عَالِمُوْن ) atau *'âlimîn* ( عَالِمِيْن ) dalam bentuk *jama' mudzakkar sâlim* disebut lima kali di dalam Al-Qur'an. Digunakan, antara lain, untuk menunjuk kepada orang-orang yang mampu memahami tanda-tanda kekuasaan Allah maupun tamsil-tamsil yang diungkapkan-Nya, serta mereka yang mampu menakwilkan mimpi. Misalnya, di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 43, *'âlimûn* disebutkan dalam konteks pengecualian bahwa yang bisa memahami perumpamaan-perumpamaan yang dibuat Allah bagi manusia hanyalah *al-'âlimûn* (orang-orang yang mengetahui). ❖ *Arif Alim* ❖

## 'UMRAH ( عُمْرَة )

Kata *'umrah* ( عُمْرَة ) merupakan kata turunan dari kata dasar *'amara* ( عَمَرَ ). Menurut Ibnu Faris, pada mulanya kata itu digunakan untuk dua arti. **Pertama**, untuk menggambarkan jangka waktu/masa. **Kedua**, suara yang keras. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata tersebut pada mulanya digunakan untuk arti 'memakmurkan' sebagai lawan dari *kharaba* ( خَرَب ) yang berarti 'menghancurkan'. Dari sini kemudian, terbentuk beberapa kata lain yang memunyai arti yang beraneka ragam. Misalnya, jangka waktu seseorang hidup di dunia disebut *al-'umr*. Disebut demikian karena masa hidupnya merupakan kesempatan baginya memakmurkan dunia atau mengurusi badan dan jiwanya. Orang yang pergi ziarah ke Baitullah disebut *'umrah* karena di sana ia ikut mengambil bagian memakmurkan Baitullah dengan melaksanakan *talbiyah* dan ibadah-ibadah lainnya.

Kata *'umrah* ( عُمْرَة ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 196, tetapi di dalam bentuk lainnya kata itu disebut 22 kali, tersebar di dalam 16 surat. Di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 96, QS. Âli 'Imrân [3]: 23 dan 25, serta QS. At-Taubah [9]: 17, 18, dan 19.

Ayat-ayat Al-Qur'an menunjukkan bahwa kata-kata yang berakar *'amara* digunakan untuk arti berikut: 1) Jangka waktu seseorang hidup di dunia yang dikenal dengan istilah umur/usia, seperti pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 44. 2) Memakmurkan, memelihara atau mengurusi, seperti memakmurkan masjid, misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 17 dan 18. 3) Nama seseorang, seperti QS. Âli 'Imrân [3]: 33 yang menerangkan tentang keutamaan keluarga 'Imran. 4) Ibadah umrah, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158 dan 159.

Kata *'umrah* tidak digunakan selain untuk arti ibadah tertentu, yakni menziarahi Masjidil Haram, thawaf di sekeliling Ka'bah dengan memakai pakaian ihram, sa'i di antara Safa dan Marwah, dan bercukur atau memotong rambut.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## 'UQAD ( عُقَد )

Kata *'uqad* ( عُقَد ) terdiri dari tiga huruf asal ع – ق – د, makna dasarnya menunjuk kepada *syidd* ( شَدّ ), *syiddah* ( شِدَّة ), atau *wutsûq* ( وُثُوْق ) yang

mengandung makna 'ikatan'. Makna lain dari kata ini ialah *al-habl* ( الْحَبْل = tali ), *al-bai'* ( الْبَيْع = jual beli ) dan *al-'ahd* ( الْعَهْد = perjanjian ). Dari sini pula berkembang makna lain yaitu 'segala sesuatu yang ada kaitannya dengan perjanjian atau ikatan'. Misalnya, akad nikah ( عُقْدَةُ النِّكَاحِ ) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235.

Kata *'uqad* ( عُقَد ) itu sendiri disebutkan hanya satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Falaq [113]: 4 yang berbunyi: *"Wa min syarrin-naffâtsâti fil-'uqad"* ( وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلْعُقَدِ ). Makna literal dari kata *'uqad* ( عُقَد ) di sini adalah 'buhul tali'. Namun, para mufasir baik dari kalangan salaf maupun khalaf, menafsirkan kata itu dengan sihir. Misalnya, Mujahid dan Ikrimah menafsirkan kalimat *an-naffâtsât fil-'uqad* ( ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلْعُقَدِ ) di dalam QS. Al-Falaq [113]: 4 tersebut dengan *ar-ruqâ fi 'uqadil-khâith"* ( الرُّقَى فِي عُقَدِ الْخَيْطِ = mantra-mantra yang diembuskan pada simpulan benang), sedangkan kata *an-naffâtsât* ( النَّفَّاثَات ) ditafsirkan dengan *as-sawâhir* ( السَّوَاحِر = perempuan-perempuan tukang sihir). Tafsiran ini juga diikuti oleh Al-Qurthubi yang menafsirkannya dengan "perempuan-perempuan tukang sihir yang menggunakan embusan atas simpulan benang ketika membacakan mantra-mantra atau guna-guna".

Jadi, meskipun kata *'uqad* ( عُقَد ) dapat menampung beberapa makna seperti 'ikatan', 'simpul', 'janji', dan 'kepercayaan' sesuai dengan karakter masing-masing dengan tetap mengacu kepada makna dasarnya yaitu simpul, dan memerhatikan beberapa riwayat, maka umumnya para mufasir menafsirkan kata *'uqad* ( عُقَد ) di dalam QS. Al-Falaq: 4 tersebut dengan makna 'simpul sebagai alat sihir'. Hal ini ditunjang oleh konteks ayatnya yang membawa kepada makna dimaksud, sedangkan *'uqad* ( عُقَد ) di dalam ayat lainnya diartikan sesuai dengan konteksnya masing-masing. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

## 'URWAH ( عُرْوَة )

Kata *'urwah* ( عُرْوَة ) adalah kata benda tunggal. Bentuk jamaknya *'urâ* ( عُرَى ). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Luqmân [31]: 22. Kata yang seasal dengan kata itu *al-'arâ* ( الْعَرَاء ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 145 dan QS. Al-Qalam [68]: 49. Dalam bentuk kata kerja *ta'râ* ( تَعْرَى ) disebut satu kali di dalam QS. Thâhâ [20]: 118.

Kata lain yang maknanya hampir sama adalah *habl* ( حَبْل ), yang di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali beserta bentuk jamak *hibâl* ( حِبَال ). Kata *habl* ( حَبْل ) disebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 dan 112, QS. Qâf [50]: 16, serta QS. Al-Lahab [111]: 5. Kata *hibâl* ( حِبَال ) disebut di dalam QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44.

*'Urwah* berasal dari *'urwa* yang memunyai dua arti. **Pertama**, berarti tetap dan teguh. **Kedua**, berarti sepi dan memisahkan diri. Dari situ kemudian muncul kata *'urwah*, yang berarti 'tali gayung/timba'. Disebut *'urwah* karena ia dipegang dengan kuat oleh jari tangan. *'Urwah* juga diartikan sebagai 'batang pohon yang tetap hijau di musim kemarau guna mengikatkan tali kendali unta', demikian Ibnu Faris menjelaskan. Ibnu Manzhur menjelaskan *'urwah* berarti 'timba/gayung', 'lubang kancing', atau 'sesuatu yang dijadikan pegangan'. *'Urwah* juga berarti 'akar pohon yang tetap berada di dalam tanah'. Sementara itu, Al-Ashfahani mengatakan bahwa penggunaan kata *'urwah* adalah sebagai *matsal* (perumpamaan). Apabila kata *al-'urwah* disifati dengan *al-wutsqâ* ( الْوُثْقَى ), menurut Az-Zajjaj, menunjukkan ikrar akan ke-Esa-an Tuhan (*lâ ilâha illallâh*).

Kata *habl* ( حَبْل ) secara bahasa berarti 'tali yang bila dipegang dapat menghubungkannya dengan sesuatu yang dituju'. *Habl* ( حَبْل ) juga berarti 'perjanjian', seperti yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 112.

Di dalam Al-Qur'an, *'urwah* ( عُرْوَة ) berarti 'buhul tali'. Ini untuk menggambarkan bahwa orang yang beriman kepada Allah dan ingkar kepada Thagut, berarti telah berpegang kepada buhul tali Allah yang amat kokoh (QS. Al-Baqarah [2]: 256). Manifestasi keimanan tersebut

adalah kepasrahan total kepada-Nya dan senantiasa berusaha berbuat kebaikan (QS. Luqmân [31]: 22). Dengan buhul tali yang kokoh tersebut, ia berada di dalam bimbingan dan petunjuk-Nya, dan mengantarnya sampai kepada tujuan yang diinginkannya.

Kata *al-'arâ* ( الْعَرَى ) digunakan di dalam arti 'tandus' (QS. Ash-Shâffât [37]: 145), dan kata *ta'râ* ( تَعْرَى ) berarti 'telanjang'. Penggunaan kata itu didahului oleh kata ingkar *lâ*. Jadi arti kata itu secara keseluruhan 'tidak telanjang'. Ini untuk menggambarkan orang-orang ahli surga, mereka di dalam surga kelak tidak telanjang (QS. Thâhâ [20]: 118).

Perbedaan makna kata *'urwah* dan *habl* sebagai berikut. **Pertama**, kata *'urwah* menggambarkan agama Allah yang nuansanya terlepas dari aktivitas atau pilihan manusia. Demikian itu karena agama Allah yang diturunkan kepada manusia disebut sebagai *al-'urwatul wutsqâ* ( الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى ), yaitu tali pegangan yang amat kuat dan tidak akan putus, bila memegangnya kuat-kuat juga. **Kedua**, kata *habl* lebih menekankan usaha manusia untuk meraih dan berpegang kepada tali tersebut. Maka kata *habl* sering diterjemahkan sebagai 'tali perjanjian'.

Menurut Az-Zajjaj, kata *habl* dan *'urwah* sama-sama bermakna sebagai pinjaman untuk perumpamaan (*isti'ârah tamtsîliyyah*), yaitu untuk menggambarkan keserupaan orang yang berpegang kepada agama Islam. Dengan berbuat demikian, berarti mereka telah memilih jalan yang lurus (QS. Âli 'Imrân [3]: 101). Rasyid Ridha di dalam *Tafsîr Al-Manâr*, juz 4 menjelaskan bahwa *habl* (tali) Allah adalah Al-Qur'an karena orang yang berpegang kepada Al-Qur'an, berarti ia berpegang kepada agama Allah. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## 'USHBAH ( عُصْبَةٌ )

Kata *'ushbah* berasal dari *'ashaba, ya'shibu/ya'shabu, 'ashban* ( عَصَبَ – يَعْصِبُ/يَعْصَبُ عَصْبًا ); huruf-hurufnya terdiri atas *'ain, shâd,* dan *bâ,* yang pada dasarnya mengandung arti 'mengikat sesuatu dengan sesuatu'. *Al-'ushbah* adalah kelompok manusia yang beranggotakan sepuluh sampai empat puluh. Dikatakan demikian, menurut Al-Khalil, karena seakan-akan ada saling ikat-mengikat di antara mereka. *Al-'ushbah,* dapat pula berarti kelompok yang saling mendukung dan bantu membantu. Orang yang fanatik membela kelompok tertentu disebut *ta'ashshub.*

Kata *'ushbah* terulang empat kali di dalam Al-Qur'an: tiga bentuk *nakirah* (QS. Yûsuf [12]: 8 dan 14; An-Nûr [24]: 11) serta satu bentuk *ma'rifah* (QS. Al-Qashash [28]: 76). Selain itu, ada satu kata yang seakar dengannya, yaitu kata *'ashîb* ( عَصِيبٌ ) (QS. Hûd [11]: 77).

Di dalam QS. Yûsuf, kata *'ushbah* menunjuk kepada saudara-saudara Nabi Yusuf yang berjumlah sebelas orang, sebagaimana disebut di dalam bagian awal surah.

Kata *'ushbah* ( عُصْبَةٌ ) terdapat pada dua ayat di dalam QS. Yusuf, yaitu pada Ayat 8 dan 14. Ayat 8 selengkapnya berbunyi:

إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

*(Idz qâlû layûsufu wa akhûhu ahabbu ilâ abînâ minnâ wa nahnu 'ushbatun inna abânâ lafî dhalâlin mubîn).* *"(yaitu) ketika mereka berkata, 'Sesungguhnya Yusuf dan saudara kandungnya (Bunyamin) lebih dicintai oleh ayah kita daripada kita sendiri, padahal kita adalah satu golongan (yang kuat). Sesungguhnya ayah kita adalah di dalam kekeliruan yang nyata.'"*

Ini diucapkan oleh saudara-saudara Yusuf sebagai kritikan terhadap ayah mereka (Nabi Ya'qub) atas perlakuannya kepada mereka; ia mengasihi Yusuf dan saudara kandungnya, Bunyamin. Cintanya kepada keduanya yang jauh melebihi cintanya kepada selain keduanya, menyebabkan mereka iri kepada keduanya. Selanjutnya ketidaksenangan mereka dilampiaskan kepada diri Yusuf dengan bersepakat membuangnya ke dalam sebuah sumur. Bahkan, rencana pertama mereka ingin membunuh Yusuf.

Di dalam QS. Al-Qashash (28) 76, kata *'ushbah* dirangkaikan dengan kata *ulil quwwah* ( أُولِي الْقُوَّةِ = sejumlah orang yang kuat-kuat). Ayat tersebut berbunyi, *"wa âtainâhu minal-kunûzi mâ inna mafâtihahû latanû'u bil-'ushbati ulil quwwah"*

( وَءَاتَيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ = Dan kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat).

Ayat ini berbicara dalam hubungannya dengan kekayaan Qarun yang tiada banding pada masanya. Di dalam ayat itu disebutkan bahwa anak kunci gudangnya saja tidak mampu dipikul oleh sejumlah orang kuat. Sebagian ulama tafsir mengatakan bahwa "sejumlah orang kuat" adalah sebanyak empat puluh orang.

QS. An-Nûr [24] memuat kata *'ushbah* pada ayat yang berbicara tentang *haditsul-ifk* (peristiwa terjadinya fitnah/gosip yang diarahkan kepada Aisyah, istri Rasulullah). Ayat turun menegaskan kesucian Aisyah ra. dan menyatakan bahwa yang membawa berita bohong/gosip itu adalah dari golongannya sendiri (*'ushbatun minkum*). Peristiwa ini terjadi ketika tentara Islam di dalam perjalanan pulang dari peperangan Bani Mushtaliq tahun 5 H.

Asy-Syaukani menyebutkan sebagian nama-nama yang termasuk di dalam kelompok *'ushbah* yang ikut menyebarkan gosip itu. Mereka adalah Abdullah bin Ubay (pemimpin orang munafik), Zaid bin Rifâ'ah, Hassan bin Tsabit, Misthah bin Utsatsah, Hamnah bint Jahsy.

Kata *'ashîb* dalam QS. Hud [11]: 77 adalah sifat/keterangan dari kata *yaum* "hari" ( يَوْمٌ عَصِيبٌ ) artinya "hari amat sulit/kritis". Hal itu berkaitan dengan perasaan yang dialami oleh Nabi Luth as. ketika didatangi tamu-tamu (malaikat) yang diutus oleh Allah untuk menemuinya. Tamu-tamu tersebut adalah pemuda-pemuda rupawan dan tampan, sedangkan kaumnya sangat menyukai pemuda-pemuda semacam itu untuk melakukan perbuatan homoseksual. Nabi Luth merasa tidak sanggup melindungi mereka bilamana ada gangguan dari kaumnya. Yang lebih memprihatinkan lagi, justru istrinya sendiri turut membocorkan kedatangan tamu-tamu tersebut kepada kaumnya, sedangkan Nabi Luth berusaha menyembunyikan kedatangan mereka. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## 'USR ( عُسْر )

Kata *'usr* ( عُسْر ) dan kata yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, yaitu di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 6 dan 7, QS. Al-Qamar [54]: 7, QS. Al-Baqarah [2]: 185 dan 280, QS. Alam Nasyrah [94]: 5 dan 6, QS. Al-Kahfi [18]: 731, QS. At-Taubah [9]: 117, QS. Al-Lail [92]: 10, QS. Al-Muddatstsir [74]: 9, serta QS. Al-Furqân [25]: 26.

Secara etimologis kata *'usr* ( عُسْر ) berasal dari kata *'asara – ya'suru – 'usran* ( عَسَرَ – يَعْسُرُ – عُسْرًا ) yang berarti 'sulit'. Antonim kata itu ialah *yusr* (يُسْر) yang berarti 'mudah'. Al-Qur'an seringkali menyebut kedua kata ini dalam satu ayat, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185, "Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu." Demikian pula di dalam QS. Alam Nasyrah [94]: 5. Kamus-kamus bahasa Arab menggunakan kata *'usr* ( عُسْر ) untuk arti 'kesulitan', misalnya wanita yang sulit melahirkan digambarkan dengan ungkapan *'asaratil-mar'ah* ( عَسَرَتِ الْمَرْأَةُ ). Unta yang liar, tidak jinak dinamakan *'asîr* (عَسِيْر) karena keliarannya membuatnya sulit untuk digembalakan. Orang yang dalam keadaan miskin dinamakan *dzû 'usr* ( ذُوْ عُسْر ) karena ia merasa kesulitan memenuhi kebutuhan sehari-hari. Ungkapan *mu'assirul-kalâm* ( مُعَسِّرُ الْكَلَامِ ) diartikan sebagai 'orang yang membicarakan sesuatu tanpa lebih dahulu mempertimbangkannya.' Diartikan demikian karena ia akan mendapat kesulitan mempertanggungjawabkan pembicaraannya. Jadi, kata *'usr* ( عُسْر ) dengan arti 'sulit' dapat digunakan untuk berbagai konteks.

Ayat-ayat yang memakai kata *'usr* dan kata yang seasal dengan itu menginformasikan bahwa Al-Qur'an menggunakannya untuk arti 'kesulitan besar' yang menuntut kerja keras dan sungguh-sungguh untuk mengatasinya. Kesulitan yang digambarkan dengan kata *'usr* oleh Al-Qur'an terdiri dari kesulitan berat yang dialami di dunia dan yang dialami di akhirat. Kesulitan di dunia, misalnya, disebut pada QS. Ath-Thalâq [65]: 6 yang menggambarkan kesulitan besar yang dapat dialami oleh suami istri ketika tidak

menemukan kata sepakat tentang penyusuan anak. QS. At-Taubah [9]: 117 memberitakan krisis yang mencekam, yaitu perang Tabuk, semua kaum Muslim merasakan berbagai macam kesulitan yang menimpa dalam waktu yang sama, teriknya matahari, sulitnya air, kurangnya perbekalan, jauhnya perjalanan yang harus ditempuh sehingga mereka terpaksa membagi sebutir kurma untuk beberapa orang. QS. Al-Baqarah [2]: 285 menggambarkan kesulitan orang yang miskin untuk membayar utang pada waktunya sehingga Allah menganjurkan agar si penagih memberi kesempatan yang lebih lama untuk membayarnya. Kesulitan berat yang dialami di akhirat, misalnya yang akan dialami orang kafir dalam menghadapi peristiwa Hari Kiamat yang mengerikan (QS. Al-Furqân [25]: 26 dan 27). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## 'UTHTHILAT ( عُطِّلَتْ )

*'Uththilat* ( عُطِّلَتْ ) adalah bentuk *fi'il mâdhî mabniy lil majhûl* (verba lampau pasif tanpa diketahui subjeknya); dibubuhi *tâ'* ( ت ) di akhirnya untuk menunjukkan penggunaan feminin. Bentuk *ma'lûmnya* (aktifnya) adalah *'aththala* ( عَطَّلَ ). Sebuah *fi'il mâdhî mazîd* (bertambahan huruf) yang berasal dari kata *'athila – ya'thalu – 'athlan* ( عَطِلَ – يَعْطَلُ – عَطْلاً ); tersusun dari huruf-huruf *'ain, thâ'*, dan *lâm*. Arti denotasinya adalah 'kosong', 'luang'. Makna itu kemudian berkembang menjadi antara lain: 'tak berpenghuni' (rumah) karena isinya kosong; 'terlantar' digunakan untuk binatang gembala yang tidak ada penjaganya; 'tidak berair' (sumur); 'tidak mengenakan pakaian' (wanita); 'libur' karena sekolah/kantor dikosongkan; 'menganggur' karena kosong dari pekerjaan; 'macet' karena kosong dari fungsinya; 'tunda' karena mencari waktu luang yang lain; 'tidak hujan' karena ada mendung tetapi tidak turun hujan.

Kata *'uththilat* ( عُطِّلَتْ ) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu dalam QS. At-Takwîr [81]: 4; sedang *mu'aththalah* ( مُعَطَّلَة = yang dikosongkan, yang ditinggalkan), bentuk *ism maf'ûl muannats* (kata objek feminin) disebut satu kali, yaitu dalam QS. Al-Hajj [22]: 45. Masing-masing teks dan terjemahannya sebagai berikut: **pertama**, *'wa idzal 'isyâru 'uththilat'* ( وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ = dan ketika unta-unta yang bunting ditinggalkan [tidak dipedulikan]) dan **kedua**, *'faka'ayyin min qaryatin ahlaknâhâ wa hiya zhâlimatun fahiya khâwiyatun 'alâ 'urûsyihâ wa bi'rin mu'aththalatin wa qashrin masyîd'*

فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ

*"Berapa kota yang telah Kami binasakan, yang penduduknya dalam keadaan lalim, tembok-tembok kota itu roboh menutupi atap-atapnya dan (berapa banyak pula) sumur yang telah ditinggalkan dan istana yang tinggi."*

Para ulama berbeda pendapat mengenai makna kata *'uththilat* di dalam QS. At-Takwîr [81]: 4. As-Suyuthi dan Mujahid mengartikan dengan 'ditinggalkan'; Ubay bin Ka'ab dan Adh-Dhahak mengartikannya dengan 'diabaikan'; Ar-Rabi' bin Haitsam mengartikannya dengan 'tidak ada penjaganya' karena di dalam ayat tersebut kata *'uththilat* dikaitkan dengan unta-unta hamil, maka meskipun mereka berbeda di dalam memberikan makna tersebut, namun maksudnya sama. Yaitu, ketika unta-unta hamil itu ditinggalkan oleh pemiliknya.

Ayat ini, menurut Al-Qurthubi, menggambarkan sebagian dari situasi di hari kiamat, di mana ada orang yang memiliki unta-unta hamil, yang bagi orang-orang Arab merupakan harta yang sangat berharga ketika ayat ini turun, maka akan ditelantarkan dan tidak dihiraukan lagi kerena sibuk mengurusi diri mereka sendiri. Ada yang berpendapat, maksud ayat tersebut adalah, bahwa ketika manusia dibangkitkan dari kubur, seluruh harta miliknya juga dibangkitkan, termasuk unta-unta yang sedang hamil tua. Pada saat itu, manusia tidak lagi menghiraukan harta-hartanya itu, termasuk yang memiliki unta-unta yang sedang hamil tua dan uang yang sangat disayangi ketika di dunia, karena mengurusi dirinya sendiri.

Adapun kata *mu'aththalah* di dalam QS. Al-

Hajj [22]: 45, berkedudukan sebagai keterangan dari kata *bi'r* ( بِئْر = sumur). Para ulama sedikit berbeda mengenai tafsirannya. Ada yang berpendapat bahwa artinya adalah (sumur) yang ditinggalkan, seperti kata As-Suyuthi dan Adh-Dhahhak. Ibnu Katsir mangartikannya dengan (sumur) yang tidak lagi menjadi sumber air minum dan tidak ada lagi orang yang mendatanginya. Ada juga yang berpendapat bahwa maknanya adalah tidak berair, atau tidak ada pemiliknya karena telah rusak, atau tidak ada tali dan timbanya. Semua pendapat tersebut mempunyai kemiripan. Pada intinya sumur itu tidak lagi digunakan karena kosong airnya, atau ditinggalkan/ditelantarkan oleh pemiliknya, atau kosong dari tali dan timba. Perbedaan itu terjadi karena mereka berusaha menyesuaikan makna dasar *mu'aththalah,* yaitu 'kosong dari konteks kalimat'.

Penggunaan *mu'aththalah* dalam ayat tersebut berkaitan dengan banyaknya umat terdahulu yang dibinasakan Allah dengan menghancurkan kotanya, meruntuhkan istananya, dan mengeringkan sumurnya karena mereka menzalimi diri mereka sendiri dengan menentang para rasul yang diutus Allah kepada mereka. Di sisi lain, ayat ini merupakan penghibur dan pembesar hati Nabi saw. dalam berdakwah, juga bagi umatnya, bahwa nabi-nabi terdahulu juga mengalami hal yang sama; berhadapan dengan umatnya yang menentang ajaran yang mereka bawa, namun pada akhirnya para penentang itulah yang binasa.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## 'UTUWW ( عُتُوّ )

Kata *'utuww* ( عُتُوّ ) adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata kerja *'ata, ya'tu* ( عَتَا – يَعْتُو ) yang secara literal berarti 'sombong', 'angkuh', 'melampaui batas', 'bertindak sewenang-wenang', juga dapat berarti 'kesulitan'. Di dalam hubungannya dengan makna yang disebutkan terakhir ini, ungkapan *'atasy-syaikh* ( عَتَا الشَّيْخ ) menunjuk kepada 'orang yang sudah sangat lanjut usia' sehingga sulit memenuhi kebutuhan dan keinginannya dengan kekuatannya sendiri. Demikian pula pohon kurma yang terlampau tinggi disebut *'âtiyah* karena cukup menyulitkan orang yang akan memetik buahnya, kecuali dengan susah payah memanjatnya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *'utuww* ( عُتُوّ ) di dalam berbagai bentuknya disebutkan sebanyak 10 kali, masing-masing dalam bentuk *fi'l mâdhî* sebanyak 5 kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 77 dan 166, QS. Al-Furqân [25]: 21, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 44, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 7. Di dalam bentuk *mashdar* disebutkan 4 kali, masing-masing 2 kali menggunakan kata *'utuwwan,* yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 21 dan QS. Al-Mulk [67]: 21, dua kali menggunakan kata *'itiyyan,* yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 8 dan 69, sedangkan di dalam bentuk *ism fâ'il* disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 6.

Penggunaan kata *'utuww* ( عُتُوّ ) di dalam Al-Qur'an pada dasarnya dapat dirujuk kepada pengertian bahasa yang pada umumnya menunjuk kepada sikap dan perilaku yang tercela. Di samping itu terdapat pula kata *'utuww* ( عُتُوّ ) yang tidak berkonotasi dosa, tetapi hanya menunjuk kepada hal-hal yang terjadi di luar kebiasaan atau bahkan sulit terjadi menurut pertimbangan dan perhitungan manusia. Penggunaan kata *'utuww* dalam bentuk kata kerja di dalam Al-Qur'an semuanya menunjuk kepada perbuatan dosa besar dan kekufuran berikut ancaman dan siksaan bagi pelakunya. Sedangkan dalam bentuk *mashdar,* yaitu *i'tiyân,* di samping berkonotasi perbuatan dosa besar dan kekufuran, ia memperlihatkan adanya nuansa, di samping mengandung pengertian perbuatan yang tercela juga menunjuk kepada sesuatu yang terjadi di luar kebiasaan. Pengertian seperti itu ditemukan di dalam QS. Maryam [19]: 8 yang menunjuk kepada Nabi Zakariya yang diberi kabar gembira akan mendapatkan seorang anak dalam usianya yang sudah sangat lanjut, ditambah lagi dengan keadaan istrinya yang mandul sehingga dari segi perhitungan manusia, sungguh sangat sulit bagi keduanya untuk memperoleh keturunan, tetapi hal itu bisa terjadi karena

kehendak Allah Yang Maha Kuasa, terbukti dengan dikaruniakannya seorang putra kepada Nabi Zakariya, yaitu Nabi Yahya.

Penggunaan kata *'utuww* ( عُتُوّ ) yang juga tidak secara eksplisit mengandung pengertian dosa terdapat dalam (QS. Al-Hâqqah [69]: 6) dalam bentuk *ism fâ'il, 'âtiyah.* Kata *'âtiyah* di dalam ayat tersebut mengandung pengertian 'angin yang teramat kencang dan sangat dingin'. Ayat tersebut memaparkan siksaan yang ditimpakan kepada bangsa 'Ad, kaum Nabi Hud as., yang di dalam sejarah manusia, angin kencang seperti itu hanya terjadi pada bangsa 'Ad, mereka yang tertimpa siksaan tersebut semuanya binasa dan tidak satu pun yang bertahan hidup. Dengan demikian, penggunaan terma *'utuw* di dalam bentuk *ism fâ'il* walaupun tidak secara tegas mengandung pengertian perbuatan jelek, tetapi setidaknya siksaan yang ditimpakan kepada pelakunya berupa angin yang teramat kencang lagi sangat dingin (*'âtiyah*) merupakan akibat atau balasan bagi perbuatan melampaui batas.

Di samping umat Nabi Hud yang ditimpa azab karena keangkuhan dan kesombongannya, juga bangsa Tsamud umat Nabi Shaleh.

Karunia yang diberikan Allah kepada bangsa Tsamud tidak mereka syukuri, dengan angkuh mereka menolak seruan Nabi Shaleh. Bahkan, ketika Nabi Shaleh memperlihatkan bukti kerasulannya berupa seekor unta (QS. Hûd [11]: 64) yang dengan susunya mampu memberi minuman kepada seluruh penduduk kota, mereka pun dengan sombong menolaknya dan unta itu pun mereka sembelih (QS. Al-A'râf [7]: 77, QS. Hûd [11]: 65 dan QS. Asy-Syams [91]: 14), seraya menantang Nabi Shaleh agar mendatangkan siksaan kepada mereka.

Keangkuhan dan kedurhakaan serupa dinyatakan Al-Qur'an sebagai *'utuww* ( عُتُوّ ) dan ditujukan kepada Bani Israil. ❖ *M. Galib Matola* ❖

## 'UYÛN ( عُيُوْن )

Di dalam Al-Qur'an kata *'uyûn* ( عُيُوْن ) dan yang seakar dengannya terulang 62 kali. Kata *'uyûn* ( عُيُوْن ) adalah bentuk jamak dari kata *'ain* ( عَيْن ) yang berarti 'indra penglihatan' atau 'mata', baik yang dimiliki manusia maupun binatang. Mata adalah alat untuk melihat atau memandang. Seseorang yang mengarahkan penglihatannya atau pandangannya pada sesuatu, dalam bahasa Arab disebut dengan *'âna* ( عَانَ ) – *ya'înu* ( يَعِيْنُ ). Bentuk *mashdar*nya (infinitif) adalah *'ainan* ( عَيْنًا = penglihatan). Mata yang mengeluarkan air mata, kata kerjanya juga disebut *'âna* ( عَانَ ) – *ya'înu* ( يَعِيْنُ ). Dengan demikian, *'ain* ( عَيْن ) adalah sesuatu yang darinya keluar air. Maka, mata disebut dengan *'ain* ( عَيْن ) karena darinya keluar air, yang di dalam bahasa Indonesia disebut air mata. Air yang bersumber atau keluar dari tanah dan mengalir juga disebut dengan *'ain* ( عَيْن = mata air). Seperti halnya air mata, air yang mengalir dari bumi kata kerjanya dinyatakan dengan *âna* ( عَانَ ) – *ya'înu* ( يَعِيْنُ ) – *'ainan* ( عَيْنًا ). Sumur yang mengeluarkan air disebut *'ânatil-bi'ru* ( عَانَتِ البِئْر ) sehingga diterjemahkan 'sumur itu mengeluarkan air'.

Kata *'uyûn* ( عُيُوْن ) terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak sepuluh kali, delapan kali disebutkan dengan bacaan *'uyûn* ( عُيُوْن ), sekali disebutkan dengan dirangkai dengan *alif lâm* ( ال ), *al-'uyûn* ( الْعُيُوْن ), dan sekali disebutkan dengan bacaan *'uyûnan* ( عُيُوْنًا ). Kata *'uyûn* ( عُيُوْن ) yang disebut di dalam Al-Qur'an seluruhnya menunjukkan pada makna 'mata air', hanya jenisnya yang berbeda-beda. Misalnya, *'uyûn* ( عُيُوْن ) yang disebutkan di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45. Menurut Al-Qurthubi adalah empat mata air yang mengeluarkan air, khamar, susu, dan madu. Seperti hanya Al-Qurthubi, Ar-Razi menafsirkan*'uyûn* ( عُيُوْن ) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45 dengan empat mata air yang mengalirkan air, khamar, susu, dan madu. Menurut Ar-Razi mata air di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45 serupa maksudnya dengan firman Allah dalam QS. Muhammad [47]: 15, "*(Apakah) perumpamaan (penghuni surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tiada berubah rasanya, sungai-sungai dari khamar (arak) yang*

*lezat rasanya bagi peminumnya, dan sungai-sungai dari madu yang disaring; dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan dan ampunan dari Tuhan mereka, sama dengan orang-orang yang kekal di dalam neraka, dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong-motong ususnya."*

Adapun mata air yang disebutkan di dalam QS. Al-Insân [76]: 5, 7, dan 18 serta QS. Al-Muthaffifîn [83]: 27, berbeda dengan apa yang dimaksud di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45. Menurut Al-Qurthubi, sumber air yang disinggung di dalam QS. Al-Insân [76]: ada tiga, yaitu *kâfûr* ( كَافُورٌ ), *zanjabîl* ( زَنْجَبِيْل ), dan *salsabîl* ( سَلْسَبِيْل ). Ketiganya adalah sumber mata air di surga yang menjadi minuman bagi orang-orang yang mendekatkan diri pada Allah yang menjadi penghuni surga, sedangkan sumber mata air yang disebut di dalam QS. Al-Muthaffifîn adalah *tasnîm* ( تَسْنِيْم ), yaitu sumber mata air di surga yang menjadi minuman penghuni surga dan merupakan minuman yang paling mulia di surga.

Mata air yang disebutkan di dalam QS. Yâsîn [36]: 34 adalah mata air yang memancar dari bumi dan mengalir ke kebun-kebun kurma dan anggur yang dengan air itu tumbuh-tumbuhan di dalam kebun-kebun itu berbuah dan layak dimakan oleh manusia. Serupa dengan penjelasan di atas, Al-Maraghi menafsirkan mata air di dalam QS. Yâsîn [36]: 34 tersebut dengan "sungai-sungai" yang mengalir ke kebun-kebun kurma dan anggur.

Seperti halnya pada QS. Yâsîn [36]: 34 kata *'uyûnan* ( عُيُونًا ) yang disebut di dalam QS. Al-Qamar [54]: 12 artinya mata air-mata air yang memancar dari bumi yang terjadi pada peristiwa banjir yang melanda umat Nabi Nuh. Menurut Ubaid bin Umar, seperti dikutip Al-Qurthubi, Allah memerintahkan kepada bumi untuk mengeluarkan airnya. Maka, bumi memancarkan air melalui beberapa mata air. Satu mata air terlambat mengeluarkan airnya. Lalu, Allah murka kepadanya maka Allah menjadikan airnya terasa pahit selamanya.

Sumber mata air juga dinyatakan dengan ungkapan *'ain* ( عَيْن ), bentuk tunggal, atau *a'yun* ( أَعْيُن ), bentuk jamak, seperti disebutkan di dalam QS. Al-Insân [76]: 6 *'ainan yasyrabu bihâ 'ibâdullâh* ( عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ = mata air yang dari padanya hamba Allah minum) dan QS. Al-Insân [76]: 18, *'ainan fîhâ tusammâ salsabîlâ* ( عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا = mata air di surga yang dinamakan salsabil). Di dalam QS. Al-Insân disebutkan tiga mata air yang dijadikan minuman bagi hamba-hamba Allah yang berbuat kebajikan, yaitu air kafur, zanjabil, dan salsabil, sedangkan di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83) disebutkan sebuah sumber mata air yang disebut *tasnîm*, minuman bagi orang-orang yang dekat kepada Allah. Dalam bentuk *mutsannâ* (dual) disebut dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 50, *fîhimâ 'ainâni tajriyâni* ( فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ = di dalam kedua surga itu terdapat dua mata air yang mengalir).

Di dalam Al-Qur'an, juga disebutkan kata *ma'în* ( مَعِيْن ) untuk menjelaskan arti 'air yang mengalir'. Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai kata *ma'în* ( مَعِيْن ). Pendapat **pertama** mengatakan bahwa kata *ma'în* ( مَعِيْن ) berasal dari *wazan maf'ûl* ( مَفْعُول ), yaitu *ma'yûn* ( مَعْيُون ). Kata *ma'în* ( مَعِيْن ) merupakan *ism maf'ûl* walaupun tidak memiliki bentuk *fi'l* (kata kerja). Dengan demikin, kata *ma'în* ( مَعِيْن ) berasal dari akar kata *'ain* ( عَيْن ). Sementara itu, pendapat **kedua** menyatakan bahwa kata *ma'în* ( مَعِيْن ) berasal dari *wazan fa'îl* ( فَعِيل ), berasal dari akar kata *al-ma'n* ( اَلْمَعْن ) yang berarti 'sesuatu yang mengalir'. *Mâ'un ma'în* ( مَاءٌ مَعِيْن ) berarti 'air yang mengalir', seperti QS. Al-Mulk [67]: 30 yang menyebutkan *faman ya'tikum bi mâ'in ma'în* ( فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ = maka siapakah yang akan mendatangkan bagimu air yang mengalir). Al-Qur'an juga menyebutkan kata *ma'în* ( مَعِيْن ) tanpa kata *mâ'* ( مَاء ), yang juga berarti 'air yang mengalir', seperti yang dijelaskan dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 50, *wa âwainâhumâ 'ilâ rabwatin dzâti qarârin wa ma'în* ( وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ = Dan Kami melindungi mereka berdua di suatu tanah tinggi yang datar yang banyak terdapat padang rumput dan air yang mengalir).

❖ *Hanun Asrohah* ❖

## 'UZAIR ( عُزَيْر )

Kata *'uzair* ( عُزَيْر ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 30. Di dalam bentuk lain kata itu disebut tiga kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 12, QS. Al-A'râf [7]: 157, dan QS. Al-Fath [48]: 9.

Yang dimaksud dengan *'uzair* di dalam Al-Qur'an adalah sebutan orang-orang Yahudi terhadap seorang nabi yang sangat berjasa bagi kelangsungan agama mereka. Di dalam bahasa Ibrani disebut Ezra atau 'Izra. Sampai sekarang nama itu pula yang populer di kalangan mereka karena nama itu telah diabadikan di dalam Kitab Perjanjian Lama. Di dalam bahasa Arab, kata *'uzair* berasal dari *'azara* yang berarti 'membantu/ menolong', seperti yang disebut pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 12. Hukuman yang didasarkan kepada kebijaksanaan hakim yang diberikan pada orang yang melakukan tindak pidana disebut *ta'zîr* ( تَعْزِيْر ) karena hukuman itu telah membantu mengembalikannya menjadi manusia yang baik. Seseorang yang dipandang kecil disebut *'uzair*. Disebut demikian karena kekecilannya itu melahirkan simpati dan kasih sayang dari orang banyak. Dengan demikian semua orang ingin menolongnya. Oleh karena itulah, agaknya, Ezra mereka sebut *Uzair* karena simpati dan kasih sayang mereka terhadapnya.

Dalam sejarah Yahudi, *'Uzair* (Ezra) adalah salah seorang tokoh karismatik yang sangat besar jasanya dalam memperbarui agama dan mengumpulkan naskah-naskah Taurat serta menuliskannya kembali. Oleh karena jasanya yang besar itu, orang-orang Yahudi menyebutnya "Anak Allah" (QS. At-Taubah [9]: 30), meskipun tidak sampai seperti kepercayaan orang-orang Nasrani terhadap Isa as.

Tercatat dalam sejarah, Bangsa Israil hancur di tangan Raja Babilonia (586 SM) yang meruntuhkan kuil, tempat suci mereka, membakar naskah-naskah kitab suci, membunuh para laki-laki, dan menawan wanita, anak-anak, dan para orang tua lanjut usia. Uzair bersama beberapa orang ulama Yahudi dibuang ke Irak. Setelah kembali dari pembuangan, ia bersama teman-temannya berusaha mengumpulkan naskah-naskah Taurat yang masih selamat, kemudian menulisnya kembali sebagai satu kitab yang lengkap. "Taurat" yang mengalami perkembangan itu telah memenuhi bentuknya yang final. Naskah-naskah Taurat yang muncul pada abad-abad berikutnya dipandang berdasarkan pada Taurat yang ditulis oleh Uzair.

Kitab tersebut sering pula disebut sebagai *Kitab Ezra*. Hal itu wajar karena ia murni hasil karyanya sendiri. Di dalam kitab itu disebutkan bahwa sekalian kitab-kitab suci pusaka Musa telah terbakar di zaman Nebukadnezar, Raja Babilonia, tatkala Yerusalem ditaklukkan. Namun, Ezra/Uzairlah yang berusaha membuat catatan kembali. Oleh sebab itu, orang-orang Yahudi ataupun orang Nasrani mengakui bahwa Ezralah yang menulis kembali kitab Taurat Pusaka Musa.

Karena begitu simpati orang-orang Yahudi dan bahkan orang-orang Nasrani terhadap Uzair, mereka mengatakannya sebagai anak Allah dan oleh karena itu pula, mereka tidak lagi mempertimbangkan keaslian kitab Taurat yang disusunnya dengan naskah asli pusaka Musa yang dulu sebab jarak antara Uzair dan Musa sudah beratus tahun lamanya. Sebagian besar ilmuwan tidak mengakui seluruh yang dikumpulkan Uzair itu sebagai catatan yang telah hilang atau terbakar itu. Kendati demikian, jasa Uzair cukup membuat para ilmuwan mengakuinya sebagai tokoh yang sangat berjasa dalam memperbarui agama Yahudi yang sampai saat ini tetap menganggap apa yang ditulisnya kembali sebagai kitab suci.

Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa tidak semua orang Yahudi mengatakan bahwa Uzair adalah anak Allah. Akan tetapi, karena kalimat tersebut diucapkan oleh orang Yahudi, maka ucapan itu dipandang sebagai ucapan semua orang Yahudi. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## 'UZZÂ ( عُزَّى )

Kata *'uzzâ* ( عُزَّى ) seakar dengan kata *'azîz* ( عَزِيْز ) dari akar kata *'azza* ( عَزَّ ) yang huruf-hurufnya

tersusun dari *'ain* dan *zai* ber-*tasydîd*. Pada dasarnya kata itu berarti 'kekukuhan', 'kekuatan' dan 'kemantapan'. Arti ini kemudian berkembang sesuai bentuk *mudhâri'*nya. Apabila bentuknya *ya'uzzu* ( يَعُزُّ ) maka ia berarti 'mengalahkan'. Jika berbentuk *ya'izzu* ( يَعِزُّ ), maka artinya 'yang sangat jarang', 'sedikit', atau 'tidak ada yang menyamainya'. Apabila bentuk katanya *ya'azzu* ( يَعَزُّ ) maka ia bermakna 'menguatkan sehingga tidak bisa dibendung atau diraih'. Semua makna tersebut, menurut M. Quraish Shihab, dapat menyifati Allah swt. Kata *'Uzzâ* yang merupakan nama salah satu berhala orang-orang musyrik Mekkah, menurut sebagian ulama terambil dari kata *Al-'Azîz*, salah satu nama Allah, sebagaimana *Al-Lâta* mereka ambil dari kata Allah. Mereka menetapkan nama-nama seperti ini dengan tujuan untuk menggambarkan bahwa berhalaberhala mereka memunyai hubungan erat dengan Allah swt.; bahkan, mereka menganggapnya sebagai anak-anak perempuan Tuhan.

*Al-'Uzzâ* adalah berhala yang terbesar di antara tiga berhala yang disembah oleh kabilah-kabilah Arab Jahiliyah, yang namanya diabadikan di dalam Al-Qur'an, yakni *Al-'Uzzâ, Al-Lâta,* dan *Manât.*

Kata lain yang seakar dengannya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak seratus enam kali, di antaranya kata *'azzaznâ* ( عَزَّزْنَا ) pada QS. Yasîn [36]: 14; *wa 'azzanî* ( وعَزَّنِى ) pada QS. Shâd [38]: 23; dan *'izzan* ( عِزًّا ) pada QS. Maryam [19]: 81. Kata *'uzzâ*, adalah bentuk superlatif *muannats* dari kata *a'azzu* ( أَعَزّ ), disebutkan satu kali saja di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. An-Najm [53]: 19. Ayat itu berbunyi: *Afaraaitumul-lâta wal-'uzzâ* ( أَفَرَءَيْتُمُ اللَّٰتَ وَالْعُزَّىٰ = Maka apakah patut kamu [hai orang-orang musyrik] menganggap *Al-Lâta* dan *Al-Uzzâ* ...[sebagai anak perempuan Allah?]).

Di dalam ayat itu, disebutkan dua buah nama berhala yang disembah oleh orang-orang Arab Jahiliyah, ditambah satu lagi yaitu berhala *Manât* ( مَنَاةَ ) seperti tersebut di dalam ayat berikutnya.

Sebagian ulama mengatakan bahwa *Al-'Uzzâ* adalah nama berhala di Ghathafan untuk suku Quraisy dan Kinanah, sedangkan *Al-Lâta* adalah nama berhala yang terletak di Thaif untuk kabilah Tsaqif. Mujahid menyebutkan bahwa *Al-'Uzza* ini berbentuk sebatang pohon, yang akhirnya ditebang oleh Khalid bin Al-Walid atas perintah Nabi saw. Said ibnu Jubair menyebutkan bahwa *Al-'Uzzâ* adalah berhala yang terbuat dari batu berwarna putih, sedangkan *Manât* adalah berhala kabilah Bani Hilal. Menurut Ibnu Hisyam, *Manât* adalah berhala kabilah Hudzail dan Khuza'ah, atau berhala bagi orang-orang Anshar, menurut pendapat Qatadah. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## UFF ( أُفٍّ )

Kata *uff* ( أُفٍّ ) berasal dari *affa – ya'uffu – uffan* ( أَفَّ - يَأُفُّ - أُفًّا ). Kata itu di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, tersebar pada tiga ayat dan di dalam tiga surah *Makkiyyah.*

Menurut Ibnu Faris (w. 395 H) di dalam bukunya *Mu'jam Maqâyisil-Lugah*, kata *uff* ( أُفٍّ ) memunyai dua arti, yang satu berarti 'jengkel (tidak senang)', dan yang lain berarti 'waktu'. Menurut Abu Duraid, kata *affa – ya'uffu – uffan* ( أَفَّ - يَأُفُّ - أُفًّا ) dipakai apabila orang menggerutu karena jengkel atau sedih. *Rajulun affâf* ( رَجُلٌ أَفَّاف ) berarti 'orang yang banyak menggerutu'. Al-Farra' menyebutkan bahwa kata *uff* berarti 'suara', sedangkan Al-Khalil mengatakan bahwa *al-uff* ( الأُفّ ) dan *at-tuff* ( التُّفّ ) salah satunya berarti 'kotoran telinga' dan yang lainnya berarti 'kotoran kuku'. Selanjutnya Ibnu Al-Arabi menjelaskan bahwa kata *al-afâf* ( الأَفَاف ) berarti 'gerutuan' atau 'kejengkelan'.

Sementara itu Al-Ashfahani (w. 502 H), seorang ahli bahasa Al-Qur'an, menyebutkan di dalam bukunya *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân*, kata *al-uff* berasal dari makna yang menunjukkan 'segala yang kotor', di antaranya kotoran kuku.

Dari pengertian-pengertian di atas ternyata kata *uff* pertama kali digunakan dengan dua pemahaman, yang satu berarti jengkel dan yang lain berarti saat, kemudian pengertian ini berkembang dengan arti 'kotoran'.

Dapat disimpulkan bahwa berdasarkan keterangan dari ayat-ayat yang memuat kata *uff* itu, Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dengan arti sebagai ungkapan rasa jengkel. Satu ayat mengandung perintah berbuat baik kepada orang tua dan melarang mendurhakai mereka, yakni QS. Al-Isrâ' [17]: 23,

إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

*(Immâ yablughanna 'indakal-kibara ahaduhumâ au kilâhumâ falâ taqul lahumâ uffin walâ tanharhumâ waqul lahumâ qaulan karîmâ)*

*"Jika salah seorang di antara keduanya atau keduaduanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan* 'uff' *dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."*

Sedangkan ayat yang satu lagi menggambarkan orang yang durhaka kepada orang tua, yaitu di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 17, *wal-ladzî qâla li wâlidaihi uffin lakumâ* ( وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ = dan orang yang berkata kepada dua orang ibu bapaknya, "Cis" bagi kamu keduanya). Jadi, kedua ayat itu berkaitan dengan ibu-bapak. Tetapi firman Allah pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 67 ditujukan kepada orang musyrik, *uffin lakum wa limâ ta'budûna min dûnillâhi afalâ ta'qilûn* ( أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ = Ah [celakalah] kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah. Maka, apakah kamu tidak memahami?).

Dengan demikian ternyata penggunaan kata *uff* di dalam Al-Qur'an sama dengan yang dipahami di dalam segi kebahasaan sebagaimana yang telah dikemukakan di atas. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## UKHDÛD ( الأُخْدُوْد )

Kata *ukhdûd* biasanya diartikan sebagai 'lubang-lubang yang digali di bumi, bentuknya dalam dan memanjang'. Di dalam Al-Qur'an kata *ukhdûd* di dalam bentuk kata benda hanya ditemui sekali, yaitu pada QS. Al-Burûj [85]: 4, *qutila ashâbul-ukhdûd* ( قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ = binasa dan terlaknatlah orang-orang yang membuat parit) dan disebut dengan bentuk *khadd* (خَدّ) sekali, yaitu pada QS. Luqmân [31]: 18, *wa lâ tusha''ir khaddaka lin-nâsi wa lâ tamsyi fil-ardhi marahâ* ( وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا = dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia [karena sombong] dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh).

Kata *ukhdûd* berasal dari *al-khadd* ( الْخَدّ ), jamaknya *al-akhâdîd* ( الأَخَادِيْد ) yang pada mulanya berarti 'terbelah' (*asy-syaqq* [الشَّقّ] ) atau 'lubang' (*al-hafr* [الْحَفْر] ). Usaha menggali 'lubang' di dalam bahasa Arab diungkapkan dengan *hafara fil-ardh* ( حَفَرَ فِي الأَرْض ). Usaha membelah bumi disebut dengan *syaqqa al-ardh* ( شَقَّ الأَرْض ). Kedua arti asal ini terdapat pada kata *ukhdûd*. Arti *asy-syaqq* menggambarkan lubang yang digali itu memanjang seolah-olah tanah tadi terbelah, sedangkan arti *al-hafr* ( الْحَفْر ) menggambarkan lubang yang digali itu dalam. Kalau kedua arti asal itu diterapkan untuk menggambarkan keadaan lubang yang digali maka digunakan kata *ukhdûd*.

Dari pengertian bahasa tersebut terlihat adanya sesuatu yang semula satu kemudian menjadi dua bagian yang terpisah. Keterpisahan itu disebabkan adanya yang membelah atau memisahkannya. Dari situ arti kata *khadd* ( خَدّ ) berkembang menjadi beraneka ragam. Misalnya 'pipi' dikatakan *al-khadd* (QS. Luqmân [31]: 18). Dikatakan demikian karena pipi yang ada di wajah manusia, mulai dari bawah mata sampai ke dagu, "telah dibelah dua" oleh hidung yang memanjang dari atas ke bawah. Sungai juga disebut juga *al-khadd* ( الْخَدّ ) karena sungai mengalir memanjang seolah-olah membelah bumi menjadi dua belahan.

Kata *khadd* yang berarti 'pipi' digunakan oleh Al-Qur'an dalam konteks etika pergaulan, dan pipi dianggap sebagai lambang keramahan seseorang. Sementara itu, kata *ukhdûd* disebut di dalam Al-Qur'an dalam konteks keimanan dan kezaliman. Al-Qur'an menggunakannya untuk pengertian lubang-lubang atau parit-parit yang dalam dan panjang, yang digali oleh orang-orang Yahudi atas perintah raja mereka untuk meng-

hukum orang-orang yang telah meninggalkan ajaran Yahudi (QS. Al-Burûj [85]: 4).

Di dalam kitab *Mu'jamul-Alfâdz wal-A'lâm Al-Qur'âniyyah*, dikemukakan bahwa Dzun-Nuwas, Raja Himyar (di Yaman) yang beragama Yahudi bertekad menyiarkan agama Yahudi ke seluruh penjuru dunia. Dalam pada itu, di Najran muncul agama baru yang dibawa oleh Isa Al-Masih dan memikat banyak penganut agama Yahudi. Mengetahui hal itu, dengan sombong dan congkak, Dzun-Nuwas memerintahkan semua pasukan setianya untuk mengepung Najran dan memaksa mereka kembali ke agama Yahudi. Akan tetapi, ternyata keimanan yang kuat membuat mereka tetap bertahan mengesakan Allah. Oleh karena itu, Dzun-Nuwas memerintahkan untuk menggali lubang-lubang, kemudian membakar orang-orang Najran yang beriman itu.

Selain dari penafsiran di atas, masih banyak lagi penafsiran historis lain yang berbeda. Namun, satu hal yang perlu dicatat ialah, semua pakar sepakat menafsirkan kata *ukhdûd* sebagai 'parit-parit' seperti yang diterangkan sebelumnya. Perbedaan mereka terletak pada siapa yang dimasukkan ke dalam parit dan siapa yang membuatnya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## ULIL-AMRI ( أُوْلِي الْأَمْرِ )

Terma *ulil-amri* ( أُوْلِي الْأَمْرِ ) merupakan frasa nominal yang terdiri dari kata *ulî* ( أُوْلِي ) dan kata *al-amri* ( الْأَمْرِ ). Kata *ulî* berarti 'pemilik', sedangkan kata *al-amr* berarti 'perintah atau tuntunan melakukan sesuatu' dan 'keadaan atau urusan'. Dari kedua kata ini, Abd. Muin Salim menerjemahkannya menjadi 'pemilik urusan' dan 'pemilik kekuasaan atau hak untuk memberi perintah'. Kedua makna ini sejalan karena siapa yang berhak memberi perintah berarti ia juga memunyai kekuasaan mengatur suatu urusan untuk mengendalikan keadaan.

Al-Ashfahani mengemukakan empat makna *ulil-amri* ( أُوْلِي الْأَمْرِ ), yakni (1) para nabi yang mengatur kehidupan masyarakat; (2) para amir atau pejabat pemerintahan yang menguasai kehidupan lahiriah masyarakat; (3) para filosof yang menguasai kehidupan batin orang-orang tertentu; dan (4) para dai yang menguasai kehidupan batin masyarakat umum.

Tampaknya, para mufasir tidak sependapat mengenai konsep yang terkandung di dalam terma *ulil-amri*. Muhammad Abduh misalnya, menukilkan empat pengertian, yaitu (1) para amir (*al-umarâ'*); (2) para hakim (*al-hukkâm*); (3) para ahli pengetahuan (ulama); dan (4) imam-imam maksum. Muhammad Abduh sendiri berpendapat bahwa *ûlîl-amri* adalah sebuah lembaga yang terdiri dari para amir, hakim, ulama, kepala pasukan militer serta seluruh ketua dan pemimpin masyarakat yang menjadi rujukan dalam masalah kebutuhan dan kemaslahatan umum. Pendapat ini tampak jelas menghimpun unsur-unsur ketua, pemimpin, dan tokoh-tokoh yang memiliki keahlian khusus yang relevan dengan kehidupan umat. Mereka ini apabila telah bersepakat dalam menetapkan sebuah urusan atau hukum, wajib ditaati, asal saja kelompok tersebut merupakan bagian dari masyarakat Muslim.

Terma *ulil-amri* ( أُوْلِي الْأَمْرِ ) terpakai dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 59 dan 83. Dari aspek sebab turunnya ayat pertama menunjukkan bahwa istilah *ulil-amri* memunyai makna khusus, yaitu pemimpin pasukan perang (*amîr sarâyâ*). Al-Wahidi, As-Suyuthi, dan Ath-Thabari menukilkan dua riwayat dari Ibnu Abbas. **Pertama**, berkenaan dengan kasus Abdullah bin Hudzaifah bin Qais bin Adi yang memimpin suatu pasukan dan memerintahkan pasukannya masuk ke dalam api unggun. Pada waktu itu sebagian menolak dan sebagian lagi hampir menerjunkan diri ke dalam api sehingga terjadi silang pendapat. **Kedua**, berkenaan dengan perselisihan Khalid bin Walid dengan Ammar bin Yasir. Di dalam kasus tersebut, Ammar memberi perlindungan kepada seseorang tanpa sepengetahuan dan izin Khalid yang menjadi panglima (amir)nya sehingga terjadi perselisihan. Menurut Ibnu Hajar Al-Asqalani bahwa kasus-kasus ini

relevan dengan perintah mengembalikan persoalan yang diperselisihkan kepada keputusan Rasulullah saw.

Pengertian yang lebih dari istilah *ulil-amri* ( أُوْلِي الأَمْرِ ) terdapat pula di dalam ayat kedua, QS. An-Nisâ'[4]: 84, yang menerangkan adanya sekelompok umat Islam yang lemah dan sekelompok orang-orang munafik pada zaman Rasulullah yang gemar menyebarkan berita-berita yang berkenaan dengan keamanan masyarakat mendahului keputusan Rasulullah saw. dan pemimpin-pemimpin pasukan perang, yang dikenal dengan *ulil-amri*. Imam Muslim meriwayatkan sebab turunnya Ayat 83 di atas bahwa ketika Rasulullah menjauhi istri-istrinya, Umar bin Al-Khaththab masuk ke masjid di saat orang-orang sedang kebingungan sambil bercerita bahwa Rasulullah telah menceraikan istri-istrinya. Umar berdiri di pintu masjid dan berteriak, "Rasulullah tidak menceraikan istrinya dan aku telah menelitinya". Kasus tersebut mengingatkan untuk tidak menyebarkan berita sebelum diselidiki.

Dari kajian di atas, dipahami bahwa apa yang dimaksud dengan *ulil-amri* ( أُوْلِي الأَمْرِ ) sesungguhnya telah dikenal pada zaman Rasulullah. Terma *ulil-amri* ditemukan antara lain di dalam hadits yang bersumber dari Jubair bin Mut'im bahwa Rasulullah saw. bersabda,

... وَاعْلَمُوْا أَنَّ الْقُلُوْبَ لاَ تَغِلُّ عَلَى ثَلاَثٍ: إِخْلاَصُ الْعَمَلِ لِلّٰهِ وَمُنَاصَحَةُ أُوْلِي الأَمْرِ وَعَلَى لُزُوْمِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِيْنَ

*(... wa'lamû annal-qulûba lâ taghillu 'alâ tsalâtsin: Ikhlâshul-'amali lillâh wa munâshahatu ûlîl-amri wa 'alâ luzûmi jamâ'atil-muslimîn).*

"*... Dan ketahuilah bahwa hati tidak akan berkhianat terhadap tiga hal, yaitu beramal dengan ikhlas karena Allah; menasihati penguasa; dan tetap bersama dengan jamaah Muslim.*" (HR. Ad-Darimi).

Menurut penelitian Abd. Muin Salim, terma *ulil-amri* ( أُوْلِي الأَمْرِ ) berhubungan dengan kata *ar-rasûl* ( الرَّسُوْل ). Dengan hubungan ini maka ungkapan tersebut berkedudukan pula sebagai objek mengikuti kedudukan kata *ar-rasûl* . Ini menunjukkan bahwa *ulil-amri* wajib ditaati seperti halnya kewajiban mengikuti Rasulullah saw. Dalam hal ini, terlebih dahulu perlu dibedakan antara *ulil-amri* pada masa Rasulullah dengan *ulil-amri* setelah beliau wafat. Yang pertama diangkat oleh Rasulullah; karena itu, tanpa diragukan lagi mereka adalah amir Rasulullah, baik menurut kenyataan maupun hukum. Berbeda dengan yang kedua, mereka tidak diangkat oleh Rasulullah, tetapi diangkat sebagai pelaksana tugas kepemimpinan yang dimiliki oleh Rasulullah semasa hidupnya, yakni mengatur kehidupan umat dengan menegakkan hukum-hukum Tuhan. Atas dasar ini maka mereka juga termasuk di dalam konsep amir Rasulullah saw. Misalnya, pidato Abu Bakar Ash-Shiddiq ketika ia telah dibaiat, ia berkata, "Taatilah aku selama aku taat kepada Allah; dan jika aku mendurhakai Allah maka tidak ada kewajiban atasmu untuk taat kepadaku". Dari sini dapat ditegaskan bahwa antara Rasulullah dan para *ulil-amri* terdapat ikatan yang menghubungkan mereka berupa kewajiban menegakkan hukum Tuhan. Atau di dalam ungkapan lain, *ulil-amri* adalah khalifah Rasulullah saw. di dalam melaksanakan tugas-tugas kepemimpinan politik atas umat Islam. Penegasan ini berimplikasi bahwa firman Allah yang dikaji tidak hanya mengandung kewajiban taat kepada Rasulullah dan *ulil-amri*, tetapi juga menjadi dasar keberadaan kekuasaan politik yang dimiliki pemerintah serta keabsahannya.

Dalam pada itu, keabsahan kekuasaan *ulil-amri* ( أُوْلِي الأَمْرِ ) mengandung makna bahwa hukum-hukum dan kebijaksanaan politik yang mereka putuskan, sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan *As-Sunnah*, memunyai kekuatan yang mengikat seluruh rakyat. Oleh karena itu, seluruh rakyat yang menjadi subjek hukum wajib menaatinya. Jadi, dikenal dua hukum yang berlaku di dalam negara. Yang satu, Hukum Allah (Syariat) yang bersumber dari Al-Qur'an dan *As-Sunnah*, sedangkan yang satu lainnya adalah Hukum Negara yang bersumber dari keputusan *ulil-amri*.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## ULUL-'AZM ( أُولُو العَزْمِ )

Kata ini terdiri atas dua kata *ulû* ( أُولُو ) dan *al-'azm* ( العَزْم ). *Ulû* ( أُولُو ) adalah bentuk jamak untuk jenis laki-laki yang berarti *dzawû* ( ذَوُو = yang empunya /yang memunyai). Kata ini disebutkan sebanyak 43 kali di dalam Al-Qur'an dengan dua bentuk; 17 kali di dalam bentuk *ulû* ( أُولُو ) dan 26 kali di dalam bentuk *ulî* ( أُولِي ). *Al-'azm* ( العَزْم ) adalah *mashdar* dari *'azama ya'zimu* ( عَزَمَ يَعْزِمُ ) yang mengandung arti (1) *al-qashd* ( القَصْد = maksud), (2) *an-niyyah* ( النِّيَّة = niat), (3) *al-irâdah ats-tsâbitah* ( الإِرَادَةُ الثَّابِتَة = kemauan/kehendak yang kuat/ teguh). Kata ini disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak sembilan kali dengan berbagai variasi dan makna yang berbeda: (1) *'azama* ( عَزَمَ ) satu kali (QS. Muhammad [47]:21) yang mengandung arti 'tetap' di dalam kalimat *faidzâ 'azamal-amru falau shadaqûllâha lakâna khairan lahum* ( فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ = Apabila telah tetap perintah perang [mereka tidak menyukainya]. Tetapi jikalau mereka benar [imannya] terhadap Allah, niscaya yang demikian itu lebih baik bagi mereka); (2) *'azamta* ( عَزَمْتَ ) satu kali (QS. Âli 'Imrân [3]: 159) yang mengandung arti 'membulatkan tekad' dalam kalimat *faidzâ 'azamta fatawakkal 'alallâhi, innallâha yuhibbul-mutawakkilîn* ( فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ = Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya); (3) kata *'azamû* ( عَزَمُوا ) disebut satu kali dalam (QS. Al-Baqarah [2]: 227) yang mengandung arti 'berketetapan hati' dalam ayat *wain 'azamû ath-thalâq fainnallâha samî un 'alîm* ( وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ = Dan jika mereka berazam [berketetapan hati untuk] menalak maka sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui); (4) *ta'zimû* ( تَعْزِمُوا ) satu kali (QS. Al-Baqarah [2]: 235) yang berarti 'bertetap hati' dalam kalimat *walâ ta'zimû 'uqdatan-nikâhi hattâ yablughal-kitâbu ajalah* ( وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ = Dan janganlah kamu berazam [bertetap hati] untuk berakad nikah sebelum habis idahnya); (5) *'azm* ( عَزْم ) yang dirangkaikan dengan *al-umûr* ( الأُمُور ) tiga kali (QS. Âli 'Imrân [3]: 186, QS. Luqmân [31]: 17, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 43) yang mengandung arti 'urusan atau hal-hal yang diutamakan' di dalam rangkaian kata *min 'azmil-umûr* ( مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ = dari urusan yang diutamakan); (6) *'azman* ( عَزْمًا ) satu kali (QS. Thâhâ [20]: 115) yang berarti 'kemauan yang kuat', di dalam kalimat *walam najid lahû 'azman* ( وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا = dan tidaklah Kami dapati padanya kemauan yang kuat); dan (7) *al-'azm* ( العَزْم ) yang dirangkaikan dengan *ulû* ( أُولُو ) satu kali (QS. Al-Ahqâf [46]: 35) di dalam ayat yang berbunyi

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ ۚ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ۚ بَلَاغٌ ۚ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ

*(Fashbir kamâ shabara ulul-'azmi minar-rusul walâ tasta'jil lahum kaannahum yauma yarauna mâ yû'adûna lam yalbatsû illâ sâ'atan min nahâr balâgh fahal yuhlaku illal-qaumul-fâsiqûn).*

*"Maka bersabarlah kamu seperti orang-orang yang memunyai keteguhan hati dari rasul-rasul yang telah bersabar dan janganlah kamu meminta disegerakan (azab) bagi mereka. Pada hari melihat azab yang diancamkan kepada mereka, mereka (merasa) seolah-olah tidak tinggal (di dunia) melainkan sesaat pada siang hari. (Inilah) suatu pelajaran yang cukup; maka, tidak dibinasakan melainkan kaum yang fasik."*

Dalam ayat tersebut Allah swt. memerintahkan kepada Nabi Muhammad saw. agar sabar atas segala musibah yang menimpanya dalam berdakwah dan menghadapi berbagai kesulitan, terutama cercaan, cemoohan, penganiayaan, dan sikap kasar kaum yang mendustakan beliau, sebagaimana kesabaran para rasul *ulul-'azm*. Kata *ulul-'azm* ( أُولُو العَزْمِ ) dalam ayat tersebut mengandung arti *dzawul-hazm wash-shabr* ( ذَوُو الحَزْمِ وَالصَّبْرِ = orang-orang yang memiliki ketabahan dan kesabaran) atau *dzawul-jidd wats-tsabât wash-shabr* ( ذَوُو الجِدِّ وَالثَّبَاتِ وَالصَّبْرِ = orang-orang yang memiliki kesungguhan, ketetapan hati, dan kesabaran).

Para ulama berbeda pendapat tentang rasul-rasul yang dimaksud dengan *ulul-'azm* ( أُولُو العَزْمِ ): (1) Menurut Ibnu Abbas, mereka

adalah Nabi Muhammad saw., Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa; (2) Menurut Mujahid, mereka berjumlah lima orang sebagaimana digubah oleh penyair di dalam syairnya:

أُولُوالْعَزْمِ نُوْحٌ وَالْخَلِيْلُ الْمُنَجَّدُ - وَمُوْسَي وَعِيْسَي وَالْحَبِيْبُ مُحَمَّدُ

*(ulul-'azmi Nûhun, wa Al-Khalîlul-munajjadu - wa Mûsâ wa 'Îsâ wa Al-Habîb Muhammadu).*
"ulul-'azm *ialah Nuh, Al-Khalil yang mulia (Ibrahim), Musa, Isa, dan kekasih Allah, Muhammad."*

(3) Menurut As-Suddi, mereka adalah para rasul yang diperintahkan berperang, yaitu Ibrahim, Musa, Daud, Sulaiman, Isa, dan Muhammad saw.; (4) Menurut Abu Al-Aliyah, mereka adalah tiga orang rasul Allah, dan Nabi Muhammad saw. yang keempatnya. Ketiga rasul dimaksud ialah Ibrahim, Hud, dan Nuh; (5) Menurut Qatadah, mereka ialah Nuh, Hud, Ibrahim, Syuaib, dan Musa; (6) Menurut Ibnu Juraij, mereka ialah Ismail, Ya'qub, dan Ayyub; tidak termasuk Adam, Yunus, dan Sulaiman; (7) Menurut Al-Aziz, mereka ialah Nuh, Hud, dan Ibrahim; (8) Menurut Ibnu Zaid, semua nabi adalah *ulul-'azm.* Allah tidak mengutus seorang rasul pun kecuali ia termasuk *ulul-'azm;* dan (9) Menurut Jabir bin Abdullah, mereka berjumlah 313 orang. Katanya, *"Balaghanî anna ulil-'azmi minar-rusuli kânû tsalâtsa mi'atin wa tsalâtsata 'asyar"* ( بَلَغَنِي أَنَّ أُوْلِي العَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ كَانُوْا ثَلَاثَمِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ = Telah sampai berita kepadaku bahwa rasul-rasul *ulul-'azm* berjumlah 313 orang). ❖ *Noorwahidah* ❖

## UMM ( أُمّ )

Kata *umm* ( أُمّ ) di dalam Al-Qur'an disebut tiga puluh empat kali, terdapat di dalam dua puluh surah dan terdiri dari tiga puluh satu ayat. Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab* menyatakan bahwa kata *umm* berarti 'asal', 'dasar', atau 'fondasi'; ada juga yang mengatakan bahwa asal dari *al-umm* adalah *al-qashd* ( القَصْدُ =yang dituju). Kata *umm* digunakan untuk manusia dan untuk sesuatu yang tidak bernyawa serta tumbuh-tumbuhan seperti *ummun-nakhlah* ( أُمُّ النَّخْلَة = induk kurma) dan *ummu kulli syai'* ( أُمُّ كُلِّ شَيْئٍ = induk segala sesuatu). Menurut Ibnu Duraid kata *umm* berarti 'apa saja yang di dalamnya terkumpul segala sesuatu', seperti *ummul-qaum* ( أُمُّ القَوْمِ = pemimpin masyarakat). Syumail mengatakan bahwa *al-umm* adalah 'apa saja yang terkumpul'. Banyak sekali kata yang dirangkaikan dengan kata *umm* seperti *ummul-kalbah* ( أُمُّ الكَلْبَة ).

Kata *al-umm*, menurut Ibnu Faris, memunyai empat cabang, yaitu *al-ashl* ( الأَصْل = dasar, fondasi), *al-marja'* ( المَرْجِع = sumber), *al-jamâ'ah* ( الجَمَاعَة = kumpulan), dan *ad-dîn* ( الدِّيْن = agama). Menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya kata *umm* berarti 'ibu yang melahirkan anaknya dan ibu jauh yang melahirkan anak-anaknya', seperti Hawa' adalah ibu kita. Dikatakan pula *umm* adalah apa saja yang menjadi adanya sesuatu, entah pendidikannya, kebaikannya, atau permulaannya. Al-Khalil mengatakan bahwa kata *umm* berarti 'apa saja yang dikumpulkan dengan yang lain', seperti tersebut di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 4, *wa innahû fî ummil-kitâb* ( وَإِنَّهُ فِيٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ ). Kata *ummul-kitâb* di dalam ayat ini menunjuk kepada pengertian *Lauh Mahfûdz* karena semua ilmu dinisbatkan dan dilahirkan daripadanya. Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa secara kebahasaan kata *umm* memunyai arti asal, 'apa saja yang terkumpul di dalamnya' dan 'apa saja yang melahirkan anak'.

Adapun di dalam Al-Qur'an kata *umm* digunakan (a) untuk menunjuk wanita yang melahirkan anaknya, sebagaimana di dalam QS. Luqmân [31]: 14 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 15. Ayat ini mengandung perintah untuk menghormati kedua orang tua, khususnya ibu yang telah mengandung, melahirkan, dan menyusui dengan susah payah. Hal yang senada dapat dilihat di dalam QS. An-Nahl [16]: 78 dan QS. Az-Zumar [39]: 6. Adapun di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 diketengahkan tentang pedoman bergaul dengan ibu; (b) kata *umm* di dalam Al-Qur'an berbicara tentang perempuan baik-baik, seperti Maryam yang melahirkan nabi Isa seperti manusia yang lain, sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 17, 75, dan 116, serta QS. Al-Mu'minûn [23]: 50. Adapun pembicaraan

mengenai ibu Nabi Musa dapat ditemukan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 150, QS. Maryam [19]: 28, serta QS. Al-Qashash [28]: 7, 10, 13, dan 38.

Kata *umm* yang bentuk jamaknya *ummahât* ( أُمَّهَات ) di dalam Al-Qur'an juga disebut untuk menyatakan (a) ibu yang melahirkan, nenek, ibu susuan, dan ibu dari istri, seperti yang tercantum di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 23, yang memberi keterangan tentang wanita yang haram dinikahi; (b) kata *ummahât* dipergunakan untuk ibu, berkaitan dengan *zhihâr* ( ظِهَار = suami yang menyamakan istri dengan ibunya), yang merupakan kebiasaan adat di zaman Jahiliyah, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 4 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 2; (c) *ummahât* digunakan juga untuk menyebut pembagian waris kalangan ibu sebagaimana di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 11 dan QS. An-Nûr [24]: 61; (d) *ummahât* di dalam Al-Qur'an dipergunakan untuk menyebut istri-istri Nabi sebagai ibu (kehormatan) bagi kaum Muslim sehingga mereka haram dinikahi sebagaimana ibu kaum Muslim sendiri, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 6.

*Umm* juga disebut di dalam Al-Qur'an ketika menceritakan keadaan di Hari Kiamat sebagaimana di dalam QS. 'Abasa [80]: 35, *wa ummihî wa abîhi* ( وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ = [pada hari ketika manusia lari] dari ibunya dan ayahnya). Kata *umm* juga berarti 'tempat kembali' sebagaimana yang tercantum di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 9, *fa ummuhû hâwiyah* ( فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ = maka tempat kembalinya adalah neraka *hâwiyah*).

Selain yang telah disebutkan di atas, *umm* juga dirangkaikan dengan kata *al-kitâb*, yakni *ummul-kitâb* ( أُمُّ الكِتَاب ), seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7,

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ

*(Huwal-ladzî anzala alaikal-kitâba minhu âyâtun muhkamâtun hunna ummul-kitâbi wa ukharu mutasyâbihât).*

*"Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang* muhkamât *itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat)* mutasyâbihât."

*Ummul-kitâb* (kata *umm* dirangkai dengan kata *al-kitâb*) dalam ayat tersebut, menurut Ath-Thabathabai, bukan seperti *ummul-athfâl* ( أُمُّ الأَطْفَال = ibu anak-anak), melainkan berarti *min* (sebagiannya) seperti kata *nisâ'ul-qaum* ( نِسَاءُ القَوْم = kaum wanita di tengah masyarakat), dan lain-lain. *Al-kitâb* (Al-Qur'an) itu mengandung ayat-ayat yang merupakan *umm* dari ayat-ayat lainnya. Jadi, ayat-ayat yang *mutasyâbihat* ( مُتَشَابِهَات ) dikembalikan kepada ayat-ayat lainnya yang *muhkamât* ( مُحْكَمَات ), yang merupakan *ummul-kitâb.*

Di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 39, juga ditemukan kata *ummul-kitâb*. Maksud *ummul-kitâb* pada ayat ini adalah Kitab yang telah ditetapkan Allah pada suatu waktu dan apabila dikehendaki-Nya pada masa yang lain akan dihapus seraya kemudian menetapkan kitab yang lain. Selain itu di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 4 juga ditemukan kata *ummul-kitâb* tersebut. Yang dimaksud *ummul-kitâb* di sini adalah *lauh mahfûdz*, yang juga firman Allah di dalam QS. Al-Burûj [85]: 22. *Lauh mahfûzh* dinamakan dengan *umml-kitâb* karena ia merupakan asal dari kitab-kitab samawi.

Di samping itu, kata *umm* dirangkaikan dengan kata *al-qurâ* yakni *ummul-qurâ* ( أُمُّ القُرَى ), sebagaimana tercantum di dalam QS. Al-An'âm [6]: 92. Yang dimaksud dengan *ummul-qurâ* di dalam ayat ini adalah 'kota Mekkah' yang merupakan tempat permulaan dakwah dan dari sinilah kalimat-kalimat Allah tersebar. Demikian halnya yang terdapat di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 7.

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa kata *umm* di dalam Al-Qur'an dipergunakan di dalam beberapa pengertian. Di antaranya untuk menyatakan wanita yang melahirkan anaknya, baik secara umum maupun secara khusus, seperti Maryam, ibu Nabi Isa, dan ibu Nabi Musa. Di samping itu, juga untuk nenek terus secara vertikal, ibu susuan, dan ibu istri. Kata *umm* juga dipakai untuk menyatakan sumpah *zhihâr* seorang suami, berkaitan dengan masalah waris, istri-istri Nabi, keadaan pada

Hari Kiamat, dan tempat kembali yaitu neraka *hâwiyah*. Selain itu, kata *umm* juga dirangkaikan dengan *al-kitâb* (*ummul-kitâb*); berarti ayat-ayat *muhkamât* dan *lauh mahfûzh*. Terdapat juga *ummul-qurâ* yang berarti kota Mekkah. Kendati secara umum kata tersebut digunakan untuk mengungkapkan ibu yang melahirkan anaknya, pengertian lainnya dapat juga dimasukkan sebagai ibu dalam arti induk, asal, dan tempat kembali. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

## UMMAH ( أُمَّة )

Kata *ummah* ( أُمَّة ) jamaknya adalah *umam* ( أُمَم ), berasal dari kata *amma-ya'ummu* ( أَمَّ يَؤُمُّ ) yang berarti 'menuju', 'menjadi', 'ikutan', dan 'gerakan'. Secara leksikal kata ini mengandung beberapa arti, antara lain 1) suatu golongan manusia, 2) setiap kelompok manusia yang dinisbatkan kepada seorang nabi, misalnya umat Nabi Muhammad saw., umat Nabi Musa as., dan 3) setiap generasi manusia yang menjadi umat yang satu (*ummatan wâhidah*).

Al-Qur'an menyebut kata *ummah* dan berbagai bentuk lainnya 51 kali dan kata *umam* sebanyak 13 kali. Kedua kata tersebut digunakan di dalam Al-Qur'an dengan pengertian yang berbeda-beda, yaitu 1) digunakan dalam arti 'binatang-binatang yang ada di bumi dan/atau burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya', misalnya di dalam QS. Al-An'âm [6]: 38), 2) 'makhluk jin', di dalam QS. Al-A'râf [7]: 38, 3) 'waktu' di dalam QS. Hûd [11]: 8, dan QS. Yûsuf [12]: 45, 4) pengertian 'imam', misalnya di dalam QS. An-Nahl [16]: 120, dan 5) berarti 'agama', seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 92, QS. Al-Mu'minûn [23]: 52, dan QS. Al-Baqarah [2]: 213.

Dari 64 kali kata *ummah/umam* yang terdapat di dalam Al-Qur'an sebanyak 51 buah di antaranya tercantum pada ayat-ayat *Makkiyah*. Jika diperhatikan penggunaan kata *ummah/umam* di dalam Al-Qur'an terdapat perbedaan di antara ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Penggunaan kata *ummah/umam* pada ayat-ayat *Makkiyah* lebih banyak mengacu kepada ide kesatuan dengan mengakomodir berbagai kelompok primordial masyarakat ketika itu, termasuk kepada penekanan titik temu berbagai kepercayaan di dalam masyarakat. Ayat-ayat yang menggambarkan manusia sebagai *ummatan wâhidah* pada umumnya diturunkan di Mekkah, misalnya di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 52 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 92, sedangkan penggunaan kata *ummah/umam* pada ayat-ayat *Madaniyah* banyak dihubungkan dengan Islam, seperti dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah [2]: 128–143.

Kata *ummah/umam* di dalam Al-Qur'an yang penggunaannya secara khusus ditujukan kepada manusia juga mengandung beberapa pengertian. **Pertama**, bermakna setiap generasi manusia yang kepada mereka diutus seorang nabi atau rasul adalah umat yang satu, seperti umat Nabi Nuh as., umat Nabi Ibrahim as., umat Nabi Musa as., umat Nabi Isa as., dan umat Nabi Muhammad saw. Di antara umat setiap rasul ini ada yang beriman, tetapi ada pula yang ingkar. Dengan demikian, manusia terbagi menjadi beberapa umat berdasarkan nabi atau rasul yang diutus kepada mereka. Makna ini, antara lain dinyatakan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 42, QS. Yûnus [10]: 47, QS. An-Nahl [16]: 36 dan 63, QS. Al-Mu'minûn [23]: 44, serta QS. Al-Qashash [28]: 75. **Kedua**, bermakna suatu jamaah atau golongan manusia yang menganut agama tertentu, misalnya umat Yahudi, umat Nasrani, dan umat Islam. Lihat, umpamanya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 159 dan 181, QS. Hûd [11]: 48, QS. An-Nahl [16]: 36, serta QS. Âli 'Imrân [3]: 104 dan 110. **Ketiga**, kata *ummah/umam* dapat pula berarti suatu kumpulan manusia dari berbagai lapisan sosial yang diikat oleh ikatan sosial tertentu sehingga mereka menjadi umat yang satu, misalnya di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 92 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 52. **Keempat**, kedua kata ini juga memunyai makna seluruh golongan atau bangsa manusia. Pengertian ini, antara lain ditemukan pada QS. Yûnus [10]: 19 dan QS. Al-Baqarah [2]: 213.

Meskipun memunyai banyak makna, kata *ummah/umam* di dalam Al-Qur'an dapat

disimpulkan mengandung pengertian *jamâ'ah*, yaitu segolongan manusia yang dipersatukan oleh ikatan sosial sehingga mereka dapat disebut sebagai umat yang satu (*ummatan wâhidah*). Demikian pendapat Rasyid Ridha. Al-Qurthubi menyimpulkan penggunaan kata *ummah/umam* di dalam ayat-ayat Al-Qur'an mengandung pengertian jamaah atau golongan manusia yang kepada mereka diutus seorang Nabi atau Rasul. Sementara itu Ali Syari'ati mengartikan kata *ummah/umam* dengan 'jalan yang lurus', yaitu sekelompok manusia yang semua individunya sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan atas dasar kepemimpinan yang sama.

Dasar tatanan umat menurut Ali Syari'ati adalah kesamaan akidah dan kesamaan di dalam kepemimpinan yang satu agar individu-individunya bergerak menuju kiblat yang sama. Ini menjadi ciri khas umat atau masyarakat Islam yang bersifat agama dan risalah yang memperjelas jalan dan kiblat anggotanya. Karena itu, kata umat adalah suatu istilah yang mengandung arti bergerak dan dinamis.

Al-Qur'an menggambarkan umat Islam sebagai "umat yang ideal" dengan menggunakan berbagai istilah, seperti berikut. 1) *Khaira ummah* ( خَيْرَ أُمَّةٍ = umat pilihan), penggunaan istilah ini antara lain ditemukan pada QS. Âli 'Imrân [3]: 110. 2) *Ummatan wasathan* ( أُمَّةً وَسَطًا = umat yang adil) (QS. Al-Baqarah [2]: 143). 3) *Ummatan muslimah* ( أُمَّةً مُسْلِمَةً = umat yang berpasrah diri kepada Allah swt.) (QS. Al-Baqarah [2]: 128. 4) *Ummatan muqtashidah* ( أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ = umat yang berlaku jujur) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 66).

Di antara ciri-ciri umat yang ideal menurut penjelasan Al-Qur'an, adalah: **pertama**, senantiasa menyeru manusia kepada perbuatan *ma'rûf* (terpuji), dan mencegah mereka dari perbuatan *munkar* (tercela), seperti dinyatakan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 110; **kedua**, tidak bercerai berai dan berselisih satu sama lainnya setelah datang keterangan yang jelas kepada mereka (QS. Âli 'Imrân [3]: 105). ❖ *Musda Mulia* ❖

## UMMAHÂT ( أُمَّهَات )

Kata *ummahât* ( أُمَّهَات ) adalah jamak dari bentuk tunggal *umm* ( أُمّ ) yang berarti 'ibu'. Kedua bentuk ini banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an.

Kata *ummahât* ( أُمَّهَات ) di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 11 kali dan dalam tiga bentuk; 1) dalam bentuk kata *ummahât* ( أُمَّهَات ), tanpa diikuti *dhamir* hanya sekali dijumpai pada QS. An-Nisâ' [4]: 23; 2) dalam bentuk *ummahatukum* ( أُمَّهَاتُكُمْ, yang diikuti *dhamîr kum*) berulang 7 kali, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 23 (2 kali), QS. An-Nahl [16]: 78, QS. An-Nûr [24]: 61, QS. Al-Ahzâb [33]: 4, QS. Az-Zumar [39]: 6, dan QS. An-Najm [53]: 32; dan 3) kata *ummahatuhum* ( أُمَّهَاتُهُمْ, didahului *dhamîr hum*) dijumpai sebanyak 3 kali, yaitu pada QS. Al-Ahzâb [33]: 6, dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 2.

Kata *ummahât* ( أُمَّهَات ) dalam berbagai ayat di atas memunyai pengertian yang berbeda-beda, tetapi semuanya mengacu pada arti dasar, yaitu 'ibu'. Beberapa pengertian kata *ummahât* ( أُمَّهَات ) dapat dikemukakan sebagai berikut. 1) Ibu kandung, terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 23, "Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu." Arti ini didapati juga pada QS. An-Nahl [16]: 78, QS. An-Nûr [24]: 61, QS. Al-Ahzâb [33]: 4, QS. Az-Zumar [39]: 6, dan QS. An-Najm [53]: 32. 2) Ibu susuan (ibu yang diminta menyusui seorang anak dengan/atau tanpa imbalan, meskipun tidak ada hubungan darah), pengertian ini dijumpai pada QS. An-Nisâ' [4]: 23, "Ibu-ibumu yang menyusui kamu." 3) Ibu mertua (ibu dari istri), terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 23, "Ibu-ibu istrimu (mertua)." 4) Istri-istri Nabi Muhammad saw., seperti ditemukan pada QS. Al-Ahzâb [33]: 6, "Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang Mukmin dari diri mereka sendiri dan istri-istrinya adalah ibu-ibu mereka."

Selain digunakan dengan berbagai pengertian seperti dikemukakan di atas, kata *ummahât* ( أُمَّهَات ) juga disebut di dalam berbagai konteks, yaitu 1) di dalam konteks uraian tentang wanita-wanita yang haram dikawini menurut hukum

Islam (QS. An-Nisâ' [4]: 23); 2) pembicaraan tentang pedoman pergaulan di rumah tangga (QS. An-Nûr [24]: 61); 3) pembicaraan tentang keutamaan Nabi dan para istrinya (QS. Al-Ahzâb [33]: 6); 4) uraian tentang tanda-tanda kebesaran Allah swt. di dalam proses penciptaan manusia (QS. Az-Zumar [39]: 6 dan QS. An-Najm [53]: 32); dan 5) penjelasan mengenai hukum zhihar (QS. Al-Mujâdilah [58]: 2 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 6).

*Ummahât* ( أُمَّهَات ) dalam pengertian 'ibu kandung' dalam Islam memunyai posisi yang sangat dihormati dan dimuliakan. Banyak ayat dalam Al-Qur'an yang menerangkan kewajiban berbuat baik kepada kedua orang tua, khususnya kepada Ibu, misalnya dalam QS. Luqmân [31]: 14.

Di dalam pengertian istri-istri Nabi saw., yang dimaksud *ummahât* ( أُمَّهَات ) ialah para istri Nabi yang jumlahnya 13 orang, namun yang terkumpul dalam satu waktu tidak lebih dari 9 orang. Masing-masing dari mereka disebut *Ummul-mu'minin* (ibu orang-orang beriman), secara berurut disebutkan sebagai berikut: 1) Khadijah binti Khuwailid (Mekkah [556–619 M]). Istri Nabi yang pertama dan paling banyak berperan dalam menyiarkan Islam pada masa-masa awal. Dari perkawinan beliau dengan Khadijah, Nabi dikaruniai 6 orang putra-putri, yaitu Al-Qasim, Zainab, Ruqayah, Ummu Kaltsum, Fatimah, dan Abdullah. 2) Saudah binti Zam'ah, janda dari sahabat Nabi yang termasuk orang pertama beriman. Suaminya, Sakran bin Umar Al-Amiri, meninggal sepulang dari hijrah ke Habasyah. Setelah suaminya meninggal Saudah hidup sendiri dan mendapat tekanan dari keluarganya yang masih musyrik, termasuk ayahnya yang belum masuk Islam. 3) Aisyah binti Abu Bakar (Mekkah [614 M]–Madinah [678 M]). Istri Nabi yang dikenal cerdas, banyak meriwayatkan hadits dan banyak mengusai seluk beluk hukum Islam. 4) Hafshah binti Umar bin Khaththab. Sebelumnya Hafshah menikah dengan Khunais bin Hudzafah bin Qais bin Adi As-Sami Al-Quraisyi, salah seorang sahabat Nabi yang ikut hijrah ke Habsyah dan meninggal dalam perang Uhud. Hafshah adalah istri Nabi yang juga meriwayatkan hadits dan dipercayai menyimpan naskah kumpulan Al-Qur'an pertama, yang dikompilasi pada masa Abu Bakar Ash-Shiddiq. 5) Zainab binti Huzaimah bin Al-Harits Al-Hilaliyah. Hidup bersama Nabi hanya dua bulan, kemudian meninggal. Dikenal dengan sebutan *ummul-masâkîn* karena sangat penyayang kepada fakir miskin. 6) Juwairiyah binti Harits; salah seorang pemimpin kabilah Bani Musthaliq yang mengadakan perlawanan terhadap umat Islam di Madinah, tetapi kalah dan menjadi tawanan perang. Nabi menebus kemerdekaannya dan mengawininya. Setelah ia masuk Islam hubungan antara Bani Musthaliq dan umat Islam menjadi baik. 7) Ummu Salamah. Nama aslinya adalah Hind binti Suhail. Mantan istri Abdullah bin Asad bin Mughirah, sahabat Nabi yang mati syahid dalam perang Uhud. 8) Zainab binti Jahsy bin Ri'ah bin Ja'mur bin Sabrah bin Murrah. Sebelumnya, adalah istri Zaid bin Haritsah, anak angkat Nabi saw. Nabi mengawininya untuk menghapus tradisi Arab yang mempersamakan anak angkat dengan anak kandung. Zainab dikenal sebagai istri yang takwa dan salehah. 9) Ummu Habibah, Ramlah binti Abu Sufyan. Ia bersama suaminya tergolong orang-orang yang berhijrah ke Habasyah. Akan tetapi, suaminya murtad dan meninggalkannya. Namun ia tetap teguh dalam keislamannya. Rasulullah meminangnya melalui Raja Najasyi. Kembali ke Madinah pada bulan Muharram 7 H. Meninggal 44 H, pada masa pemerintahan saudaranya, Mu'awiyah bin Abi Sufyan. 10) Shofiyah binti Huyay bin Akhtab. Istri kedua Rasulullah yang berasal dari tawanan perang. Ia adalah putri Raja Khaibar yang dikalahkan oleh tentara Islam, kemudian hidup sebagai tawanan perang. Setelah menikah dengan Nabi orang-orang Khaibar banyak yang memeluk Islam. 11) Maimunah binti Harits (W. 681 M), dinikahi ketika penaklukan Mekkah (*fathu makkah*) atas permintaan Maimunah sendiri. 12) Rayhanah binti Zaid. Ia diberi pilihan oleh Rasulullah antara masuk Islam, dimerdekakan, dan dinikahi, atau ia tetap dalam keyahudiannya, dan ia

memilih yang pertama. Dinikahi Rasulullah pada akhir tahun ke 5 H. dan meninggal pada akhir 10 H. 13) Mariyah Al-Qibthiyyah. Seorang budak yang dihadiahkan oleh pembesar Qibti (Koptik) Mesir, kemudian tinggal bersama Rasulullah hingga melahirkan Ibrahim. Dengan kelahiran anak ini, otomatis Maria menjadi merdeka. Namun begitu, sejak awal pernikahannya dengan Nabi ia sudah menjadi salah satu ibu kaum Mukmin. Wafat pada tahun 16 H.

Terhadap para istri Nabi tersebut umat Islam diperintahkan berlaku hormat dan sopan, dilarang menyakiti hati mereka, dan juga dilarang mengawini mereka karena mereka itu dipandang sebagai para ibu orang-orang beriman. Hal ini dinyatakan dalam firman Allah di dalam Q.S. Al-Ahzab, 33:53, "Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak pula mengawini istri-istrinya sesudah ia wafat selama-lamanya. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah."

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

## UMMIY ( أُمِّيّ )

Kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) berasal dari *amma, ya'ummu* ( أَمَّ يَؤُمُّ ) yang secara etimologis mengandung beberapa pengertian, seperti 'sumber', 'tempat tinggal', 'kelompok', dan 'agama'. Dari arti-arti tersebut, muncul pula arti yang berkaitan dengan arti itu, seperti 'tujuan', 'tumpuan', dan 'keteladanan'. Dari akar kata itu muncul kata *umm* ( أُمّ ) yang berarti 'ibu' karena ibu menjadi tumpuan bagi putra-putrinya sekaligus menjadi teladan bagi mereka.

Kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) di dalam berbagai bentuknya, baik tunggal maupun jamak, di dalam Al-Qur'an ditemukan enam kali yang berada di dalam empat surat. Kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) menurut kebahasaan memunyai beberapa arti. Di antaranya berarti 'tidak bisa menulis'. Kata ini menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya, dinisbatkan kepada umat yang tidak memunyai tradisi menulis. Karena itulah bangsa Arab disebut juga dengan bangsa *ummatan ummiyyah* ( أُمَّةً أُمِّيَّة ). Kalangan Arab Thaif bisa menulis setelah mereka berupaya, yaitu mereka belajar kepada penduduk Hirah yang memperoleh ilmu itu dari orang-orang Anbar.

Kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) juga berarti 'tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca'. Kata tersebut dapat dinisbatkan kepada *ummah* yang tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca. Ibnu Manzhur menyatakan bahwa kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) dapat di nisbatkan kepada *umm* ( أُمّ = ibu) karena anak yang baru dilahirkan sedikit sekali bicaranya di samping tidak jelas. Oleh karena itu, Nabi Muhammad dikatakan *ummiy* ( أُمِّيّ ) karena bangsa Arab tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca.

Selain itu, menurut Al-Ashfahani, *ummiy* ( أُمِّيّ ) dapat berarti 'sedikit pengetahuannya', sebagaimana dapat dipahami dari Firman Allah, *wa minhum ummiyyûna lâ ya'lamûnal-kitâba illâ amâniyya* ( وَمِنْهُمْ أُمِّيُّوْنَ لاَ يَعْلَمُوْنَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ = dan di antara mereka ada orang-orang ummi yang tidak mengetahui Al-Kitab [Taurat] kecuali dongengan belaka), sedangkan menurut Al-Farra', yang di maksud dengan *ummiyyûn* ( أُمِّيُّوْنَ ) di sini adalah 'orang-orang Arab yang tidak memunyai kitab'. Di dalam Al-Qur'an, kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) di dalam berbagai bentuknya dipergunakan di dalam beberapa pengertian. Di antaranya, kata tersebut diperuntukkan bagi orang Arab, yang dibedakan dengan orang-orang ahli kitab, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 2 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 20 dan 75.

Kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) di dalam bentuk tunggal semuanya menggambarkan keadaan Nabi Muhammad saw. yang disebut sebagai rasul dan nabi yang *ummiy* ( أُمِّيّ ). Penggunaan kata *ummiy* ( أُمِّيّ ) pada kedua ayat tersebut menunjukkan keadaan Nabi Muhammad saw. yang tidak pandai membaca dan menulis. Namun, hal tersebut sama sekali tidak menunjukkan ke-kurangan beliau; bahkan, dengan keadaan beliau yang *ummiy* ( أُمِّيّ ) membuktikan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah sebab beliau tidak mungkin membuat karya setinggi itu. Di samping itu, dengan keadaan beliau yang *ummiy* ( أُمِّيّ ),

tuduhan bahwa beliau membuat karya setelah membaca kitab suci dan cerita kuno terdahulu dapat dihindari karena beliau sama sekali tidak mungkin membaca Taurat dari orang Yahudi atau Injil dari orang Nasrani atau; bahkan, cerita-cerita kuno. Pada sisi lain, dengan keadaan beliau yang *ummiy* ( أُمِّي ), beliau memiliki kemampuan menghafal yang amat tinggi (QS. Al-A'lâ [87]: 6).

Penggunaan kata *ummiy* ( أُمِّي ) yang menunjuk keadaan beliau yang tidak pandai membaca dan menulis, di samping menunjukkan bahwa ajaran yang dibawanya adalah wahyu Ilahi, sekaligus menunjukkan bahwa ke-*ummiy*-an beliau merupakan satu keistimewaan tersendiri di dalam menghadapi masyarakat Arab yang sangat kuat hafalan, lagi menilai bahwa kemampuan menulis merupakan aib karena hal tersebut menunjukkan bahwa yang bersangkutan kurang kuat hafalannya. Kata *ummiy* ( أُمِّي ) yang ditujukan kepada beliau semuanya didahului dengan kata rasul dan nabi secara bersama-sama.

Akan halnya penggunaan kata *ummiy* ( أُمِّي ) dalam bentuk jamak, di samping ada yang berkonotasi tidak pandai membaca dan menulis (QS. Al-Baqarah [2]: 78) juga secara khusus menunjuk kepada penduduk Mekkah yang juga disebut *ummiyyûn*. Hal tersebut menunjukkan tradisi keilmuan mereka yang lebih mengandalkan hafalan dibanding tulisan (QS. Al-Jumu'ah [62]: 2).

Di samping itu, penggunaan kata *ummiy* ( أُمِّي ) juga dapat menunjuk kepada golongan yang tidak memiliki kitab suci, seperti diisyaratkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 20. Kata *ummiy* ( أُمِّي ) di dalam ayat tersebut dipertentangkan dengan *ûtul-kitâb* ( أُوْتُوا الْكِتَابَ = orang-orang yang diberi kitab), dalam hal ini orang Yahudi dan Nasrani. Karena itu, sebagian mufasir cenderung memahami *ummiy* ( أُمِّي ) sebagai orang-orang musyrik Mekkah.

Meskipun begitu, penggunaan kata *ummiy* ( أُمِّي ), baik yang berkonotasi tidak pandai membaca dan menulis maupun yang menunjuk kelompok masyarakat yakni penduduk Mekkah, saling berkaitan karena masyarakat Mekkah pada saat diutusnya Nabi Muhammad saw. pada umumnya tidak pandai membaca dan menulis sehingga wajar kalau mereka disebut kelompok masyarakat yang *ummiy* ( أُمِّي ).

Kecuali yang telah disebutkan di atas, *ummiy* ( أُمِّي ) berarti 'ahli kitab', 'Yahudi dan Nasrani', yang tidak mengetahui isi kitab mereka, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 78.

Karena di dalam konteks Al-Qur'an kata *ummiy* ( أُمِّي ) dapat dipahami dengan beberapa pengertian, kalangan mufasir pun memberikan beberapa interpretasi. Ath-Thabathabai, misalnya, mengartikan *ummiy* ( أُمِّي ) sebagai 'orang yang tidak bisa membaca dan menulis', di samping dapat mengandung pengertian lain, yaitu 'penduduk Mekkah' atau *'ummul-Qurâ'* dan selain 'ahli kitab', sebagaimana di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 75.

Ath-Thabari yang mengutip beberapa riwayat di dalam beberapa tafsirnya mengemukakan beberapa pengertian kata *ummiy*. Di antaranya adalah orang yang tidak bisa menulis, orang yang tidak bisa menulis dan sekaligus tidak bisa membaca, orang-orang Arab yang tidak memunyai Al-Kitab, orang-orang yang tidak membenarkan rasul dan kitab yang dibawanya, dan bahkan mereka membuat kitab dengan tangan mereka sendiri, dan kalangan Yahudi yang tidak mengetahui atau tidak membaca sedikit pun kitab mereka. Akan tetapi menurut Al-Farmawi, kendatipun kata *ummiy* di dalam Al-Qur'an menunjuk pada makna yang beragam, tetapi memunyai maksud yang sama, yaitu "orang yang tidak bisa membaca dan menulis".

Berbeda dengan Al-Farmawi, kalangan orientalis menolak untuk mengartikan nabi Muhammad *ummiy* dengan tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca. Frans Bukhl, misalnya, memberikan arti kata tersebut dengan tidak diajar (*untaught*). Pada umumnya kalangan orientalis tidak menerima pengertian tidak bisa membaca dan tidak bisa menulis karena tidak

sesuai dengan kata *ummiyyun* yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 78, yang menyatakan bahwa orang-orang ahli kitab itu kurang mengetahui tentang isi kitab suci mereka.

Dari uraian tersebut terdahulu ditarik kesimpulan bahwa baik dari kebahasaan, dari konteks Al-Qur'an, maupun dari pendapat kalangan mufasir terdapat kesamaan bahwa *ummiy* memunyai beberapa pengertian. Adapun pengertian *ummî* "tidak bisa menulis dan sekaligus tidak bisa membaca" didapatkan dari arti kebahasaan dan dari kalangan mufasir, sedangkan Al-Qur'an sendiri tidak menyatakannya secara eksplisit. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

## UNÂS ( أُنَاس )

Kata *unâs,* seperti halnya kata *al-ins* ( الإِنْس ) terdiri dari tiga huruf asal: *alif, nûn, sîn* berarti 'manusia'. Dari sini pula terbentuknya kata *anâsiyyu* ( أَنَاسِيّ ). Demikian dijelaskan Ar-Razi di dalam *Mukhtâr Ash-Shihâh.* Ibnu Faris menjelaskan, ada dua macam makna yang dikandung oleh kata *anasa* ( أَنَسَ ) itu yaitu: (1) sesuatu yang tampak nyata. Misalnya, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6, Allah menegaskan, yang artinya: *"maka jika kamu telah melihat kecerdasan di antara mereka".* (2) Segala sesuatu yang menjadi lawan dari liar (jinak). Maka dari itu, dalam bahasa Arab, bila seseorang melihat sesuatu dia berkata *"ânastusy-syaia"* ( آنَسْتُ الشَّيْءَ ).

Kata *ins* yang merupakan salah satu turunan dari kata *anasa* sering pula diperhadapkan dengan kata *al-jinn* ( الجِنّ = jin). Misalnya, ketika Allah menjelaskan adanya dua jenis setan penggoda, Dia berkata: *"syaithânal insi wal jinni"* (QS. Al-An'âm [6]: 112). Kedua jenis ini tentu sangat bertolak belakang bahwa yang pertama bersifat nyata (kasat mata), sedangkan yang keduanya bersifat tersembunyi. Ada pula yang mencoba mengaitkan kata insan dengan kata *nasiya* yang berarti 'lupa'. Ibnu Abbas, misalnya, mengatakan bahwa manusia itu disebut insan karena ia sering lupa kepada janjinya. Namun, dari sudut pandang Al-Qur'an, pendapat yang mengatakan *insân* terambil dari kata *uns* yang berarti jinak, harmonis dan tampak, lebih tepat dari yang berpendapat bahwa ia terambil dari kata *nasiya* (lupa) itu atau *nâsa yanûsu* (berguncang). Karena, kitab suci Al-Qur'an sebagaimana dikemukakan Bintusy Syathi' di dalam *Al-Qur'an wa Qadâyal Insân* sering kali memperhadapkan insan dengan *jân,* yakni makhluk halus yang tidak tampak, sedangkan manusia adalah makhluk yang nyata lagi ramah. Ada sebanyak 17 kali Allah menyebutkan kata *al-ins* yang disandingkan dengan *al-jinn* atau *jân.*

Kata *ânasa* di dalam arti 'tampak' itu juga terdapat di dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Misalnya, karena Nabi Musa dipanggil oleh Allah di lembah Thuwa, beliau melihat bayangan api lalu ia berkata kepada keluarganya, yang artinya: *"Tinggallah kamu di sini, sesungguhnya aku melihat api"* (QS. Thâhâ [20]: 10).

Di dalam Al-Qur'an, kata *ânasa* dengan berbagai bentukannya ditemukan sebanyak 97 kali, terdiri dari 6 kali dalam bentuk kata kerja; 1 kali dalam bentuk *isim fa'il* dalam QS. Al-Ahzâb[33]: 53, dan selebihnya dalam bentuk kata benda. Adapun kata yang berbentuk *ism* itu terdiri dari kata *ins* ( إِنْس ) sebanyak 22 kali dan *insân* ( إِنْسَان ) 61 kali dan *insiyyâ* ( إِنْسِيًّا ) 1 kali. Penampilan kata *ins* kelihatannya juga berbeda dengan *insân* dilihat dari segi konteksnya. Hampir semua kata *ins* di dalam Al-Qur'an disandangkan dengan *al-jinn* atau *jân.* Apabila merujuk kepada maksud dasar kedua kata tersebut yaitu *al-ins* artinya 'sesuatu yang tampak atau terlihat' dan *al-jinn* 'artinya sesuatu yang tertutup atau tidak terlihat', maka dengan demikian makna kata *ins* di dalam Al-Qur'an lebih mengarah kepada manusia sebagai nomina kolektif. Sedangkan kata *insân* di dalam kebanyakan konteks pembicaraannya lebih mengarah kepada arti manusia dengan sifat psikologisnya. Makna ini dapat dilihat, misalnya, di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 15, QS. Al-Ma'ârij [70]: 19; QS. Al-Infithâr [82]: 6; dan Al-Fajr [89]: 15

Kata *unâs* itu sendiri hanya ditemukan sebanyak 6 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 60; QS. Al-A'râf [7]: 82, 160; dan QS.

Al-Isrâ' [17]: 71. Kata *unâs* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 60, menurut mufassir Fakhruddin Ar-Razi, bermakna *sabth* ( سِبْط ), bentuk tunggal dari *asbâth* ( أَسْبَاط ) artinya kabilah atau suku. Juga dengan makna *al-walad* (keturunan). Pendapat ini juga dipegangi oleh Syekh Al-Maraghi. Menurutnya, ayat ini berkaitan dengan kisah eksodusnya Bani Israil dari Mesir. Kemudian mereka memasuki suatu area yang disebut *Tih* di dalam keadaan dahaga lantaran teriknya panas matahari. Saat itulah mereka memohon kepada Allah dengan perantaraan Nabi Musa as. supaya Allah memberinya minuman. Maka, Allah mengabulkan doanya itu. Fakhruddin Ar-Razi menambahkan, Allah swt. mengelompokkan kaum Bani Israil itu dalam 12 suku, menurut jumlah anak-anak (putra) Nabi Ya'kub as. Allah memberi kemudahan kepada mereka dalam mengambil air tersebut supaya tidak saling mendengki. Di dalam ayat itu, jumlah mata air tempat mereka minum ada 12 buah. Al-Qurthubi juga menafsirkan kata *unâs* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 160 dengan *asbâth* yang artinya kabilah (suku). Demikian pula kata *unâs* yang terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71, Mujahid dan Ibnu Abbas menafsirkannya "golongan manusia".

Adapun kata *anâsiyy* ( أَنَاسِيّ ) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 49, walaupun dalam bentuk tunggal, tetapi mengandung makna banyak. Demikian menurut Al-Farra' dan Az-Zajjaj seperti dikemukakan Ar-Razi. Akan tetapi, Ath-Thabari mengatakan bahwa kata *al-anâsiyy* adalah bentuk jamak dari kata *insân*. Huruf *yâ'* di akhirnya adalah pengganti huruf *nûn* yang ada pada akhir kata *insân* tersebut. Adapun kata *unâs* dalam QS. An-Naml ayat 56, menurut Mujahid, juga menunjuk kepada sekelompok manusia. Menurut penafsiran Dewan Penerjemah dan Pentafsir Al-Qur'an Depag. RI, yang dikatakan kaum Luth kepada sesamanya di dalam ayat ini merupakan ejekan terhadap Nabi Luth dan pengikutnya yang tidak mau mengikuti perbuatan mereka. Makna yang sama tapi dengan redaksi yang sedikit berbeda dari ayat ini juga terdapat dalam QS. Al-A'râf [7]: 82. Ayat ini masih berkenaan dengan ejekan dari kaum Luth terhadap diri beliau dan pengikutnya yang setia.

Setelah diteliti semua kata yang berakar dari *alif, nûn,* dan *sîn,* ditemukan beberapa arti antara lain: (1) *al-basyar* ( البَشَر = manusia); (2) *azh-zhuhûr* ( الظُّهُور = nyata, tampak) sebagai lawan dari *al-jinn* ( الجِنّ = tertutup / tersembunyi). Kata *anasa* di dalam arti 'tampak' atau 'melihat' dijumpai dalam Al-Qur'an umumnya berbentuk kata kerja. Kemudian ditemukan pula satu kata dalam bentuk *ism fa'il,* yakni pada Ayat 53 QS. Al-Ahzâb, *musta'nisîn* ( مُسْتَأْنِسِينَ ). Ayat ini berhubungan dengan adab bertamu harus tahu situasi dan tidak boleh terlalu lama duduk-duduk untuk berbicara hingga menimbulkan rasa jengkel tuan rumahnya, mengandung makna memperpanjang atau berlama-lama, karena *musta'nisîn* juga berarti 'menunggu'. Kata yang tersusun dari huruf *alif, nûn,* dan *sîn* dalam bentuk kata benda, dalam Al-Qur'an, umumnya me-ngandung makna 'manusia'.

Kata *ins* lebih mengarah kepada jenis ketimbang *person* (pribadi), sedangkan kata *unâs* itu sendiri dalam Al-Qur'an selalu menunjuk kepada sejumlah manusia sehingga mengandung makna suku atau kabilah. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

## UNTSÂ ( أُنْثَى )

Kata *untsâ* ( أُنْثَى ) di dalam berbagai bentuknya —baik di dalam bentuk *mufrad, mutsannâ,* maupun di dalam bentuk *jamak*— disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 30 kali, tersebar pada beberapa surah dan ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata *al-untsâ* ( الأُنْثَى ) atau 'perempuan' adalah lawan dari kata *adz-dzakar* ( الذَّكَر ) atau 'laki-laki'.

Kata *al-untsâ* ( الأُنْثَى ) digunakan juga di dalam arti 'lemah' dan 'mudah', seperti *hadidun anîts* ( حَدِيْدٌ أَنِيْث ) artinya 'besi yang lunak', dan *ardhun anîts* ( أَرْضٌ أَنِيْث ) yang berarti 'bumi/tanah yang mudah tumbuh'.

Di dalam Al-Qur'an kata *untsâ* sering disandingkan dengan kata *dzakar*. Bentuk itu dapat dijumpai di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 36 dan 195, QS. An-Nisâ' [4]: 124, QS. An-Nahl [16]:

97, QS. Ghâfir [40]: 40, QS. Al-Hujurât [49]: 13, QS. An-Najm [53]: 45, dan lainnya.

Di dalam bentuk *mufrad,* kata itu disebut 18 kali. Ayat-ayat yang memuat kata itu berbicara tentang 1) Allah menciptakan manusia berpasang-pasangan, laki-laki dan perempuan (QS. Al-Hujurât [49]: 13, QS. Fâthir [35]: 45, QS. Al-Qiyâmah [75]: 39, dan QS. Al-Lail [92]: 3), 2) Allah mengetahui apa-apa yang dikandung wanita (QS. Ar-Ra'd [13]: 8, QS. Fâthir [35]: 11, dan QS. Fushshilat [41]: 47), 3) qisas diwajibkan berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, wanita dengan wanita (QS. Al-Baqarah [2]: 178), 4) perempuan tidak sama dengan laki-laki (QS. Âli 'Imrân [3]: 36), dia memunyai kecendrungan yang berbeda dengan laki-laki, 5) berkaitan dengan amal saleh, laki-laki dan perempuan yang berbuat kebajikan akan masuk surga (QS. An-Nisâ' [4]: 124 dan QS. Ghâfir [40]: 40).

Di dalam bentuk *mutsannâ,* kata itu disebut 6 kali, banyak membicarakan masalah binatang yang diharamkan, apakah dua yang jantan atau dua yang betina, ataukah yang ada di dalam kandungan dua yang betina. Informasi yang lain menyangkut masalah warisan, yaitu anak laki-laki memperoleh dua bagian, sementara anak wanita satu bagian (QS. An-Nisâ' [4]: 11) dan tentang *kalalah,* jika ahli waris terdiri dari saudara laki-laki dan saudara perempuan maka bagian saudara laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan (QS. An-Nisâ' [4]: 176).

Di dalam bentuk jamak *inâts* ( إِنَاث ) disebut 6 kali. Al-Qur'an memuat kata itu di dalam konteks yang berbeda-beda, di antaranya 1) Allah yang menentukan dengan anugerah-Nya melalui hukum-hukum yang ditetapkan-Nya, apakah akan memberikan sesuatu kepada anak laki-laki atau kepada anak perempuan (QS. Asy-Syûrâ [42]: 49); 2) berhala yang disembah orang musyrik (QS. An-Nisâ' [4]: 117) di dalam Al-Qur'an dikategorikan sebagai perempuan karena nama-namanya adalah nama perempuan, seperti *al-lâta, al-'uzzâ, al-manât,* dan lain-lain; 3) kaum musyrik menganggap para malaikat sebagai perempuan (QS. Az-Zukhruf [43]: 19); 4) pertanyaan Allah kepada orang musyrik, apakah pantas Allah mengambil anak perempuan, sedangkan mereka dipilihkan anak laki-laki (QS. Al-Isrâ' [17]: 40).

Berhala dan semua yang disembah selain Allah disebut *inâts* karena kata ini menggambarkan kelemahlembutan yang biasanya bertolak belakang dengan kekuatan dan keperkasaan. Itu salah satu sebab, mengapa Nabi Ibrahim as. ketika menunjuk matahari menggunakan kata *hâdzâ* ( هَذَا ) yang berarti 'ini', *hadzâ rabbî* (QS. Al-An'âm [6]: 78) karena matahari, disangkanya Tuhan, sedangkan Tuhan harus memiliki kekuatan dan keperkasaan. Jadi, walaupun *asy-syams* (matahari) di dalam bahasa Arab merupakan kata yang bergender feminin dan seharusnya ditunjukkan dengan kata *hâdzihî* ( هَذِهِ ), tetapi dengan alasan di atas Nabi Ibrahim menunjuknya dengan kata *hâdzâ rabbî* (Ini Tuhan-ku) karena *ta'nîst* tidak wajar menunjuk Tuhan Yang Maha Kuasa itu sebagai perempuan. ❖ *Afraniati Affan* ❖

## USWAH ( أُسْوَة )

Kata *uswah* berasal dari kata *asâ – ya'sû – aswan – asan* ( أَسَا - يَأْسُو - أَسْوًا - أَسًا ). Makna harfiahnya bervariasi, yaitu 'mengobati', 'menghibur', dan 'memperbaiki', tergantung dari objek yang mengikutinya. Misalnya: *asal-jarh* ( أَسَى الْجَرْحَ = mengobati luka); *asar-rajul* ( أَسَى الرَّجُلَ = menghibur dan menolong seseorang); *asâ bainahum* ( أَسَى بَيْنَهُمْ = berbuat baik di antara mereka).

Dari makna harfiah itu berkembang makna *uswah* sebagai sesuatu yang berfungsi menjadi penghibur atau pengobat bagi yang dirundung kesusahan dan kesedihan. Di dalam bahasa Arabnya: *mâ yuta'azzâ bihi, wa mâ ya'tasî bihil-hazîn* ( مَا يُتَعَزَّى بِهِ وَمَا يَأْتَسِي بِهِ الْحَزِيْن ). Makna itu kemudian bergeser menjadi 'suri teladan', sesuatu yang diikuti, *al-qudwah* ( الْقُدْوَة ). Pergeseran arti ini dapat dipahami karena sesuatu yang dijadikan teladan biasanya secara psikologis dapat memberi kepuasan dan hiburan bagi mengikutinya, sehingga cenderung untuk ditiru dan diikuti.

Kata *uswah* disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali. Masing-masing disebut sekali di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 21, dan dua kali di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 4 dan 6 . Di dalam ketiga penyebutannya itu kata *uswah* selalu diikuti oleh kata *hasanah* ( حَسَنَة ) yang berarti baik. Dengan demikian, artinya adalah suri teladan yang baik. Kata *uswah hasanah* yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 21 maksudnya adalah Nabi Muhammad saw., sedangkan pada dua ayat lainnya, QS. Al-Mumtahanah [60]: 4 dan 6 ditujukan kepada Nabi Ibrahim as. dan para pengikutnya. Menurut Ibnu Zaid, yang dimaksud dengan para pengikut Nabi Ibrahim as. di samping orang-orang beriman bersamanya, adalah juga para nabi secara keseluruhan.

Nabi Muhammad saw. dan Nabi Ibrahim as. adalah dua tokoh besar sejarah umat manusia, terutama bagi para pemeluk agama samawi. Nabi Muhammad saw. adalah rasul Allah terakhir yang diutus ke muka bumi. Syariat yang dibawanya membenarkan, melengkapi, dan menyempurnakan syariat-syariat yang dibawa rasul-rasul terdahulu. Sementara itu, Nabi Ibrahim diketahui sebagai moyangnya para pengikut agama samawi: Yahudi, Nasrani, dan Islam bermuara kepada ajaran yang dibawa oleh Nabi Ibrahim yang inti ajarannya adalah tauhid.

Meneladani mereka berarti sedapat mungkin meniru dan mengikuti keseluruhan sifat dan sikap mereka. Orang yang meneladani keduanya dijanjikan oleh Allah dengan pahala dan keselamatan di akhirat. Allah swt. memuji Nabi Muhammad saw. sebagai seorang yang berbudi pekerti agung (QS. Al-Qalam [68]: 4) Beliau dilukiskan Al-Qur'an sebagai *"'azîzun 'alaihi mâ 'anittum harîsun 'alaikum bil mu'minîna raûfurrahîm,*

عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

*"Berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan [keimanan dan keselamatan] bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang Mukmin."*

Di dalam sebuah hadits riwayat Ahmad yang bersumber dari Aisyah ra. diceritakan bahwa Nabi saw. tidak pernah memukul dengan tangan beliau, kecuali jika berjihad di jalan Allah. Jika disuruh memilih antara dua perkara, beliau pasti memilih yang lebih mudah di antara keduanya selama bukan dosa. Akan tetapi, jika hal itu adalah suatu dosa, maka beliau adalah orang yang paling jauh darinya. Beliau tidak pernah dendam karena sesuatu yang dilakukan pada diri beliau, kecuali bila larangan-larangan Allah dilanggar.

Nabi Ibrahim pun memiliki sifat-sifat yang demikian. Salah satu sikap Nabi Ibrahim as. yang perlu diteladani adalah sikap tegasnya di dalam menolak kekufuran dan keengganannya untuk bersekutu dengan orang-orang yang tidak menyembah hanya kepada Allah swt. Sebaliknya, satu sikap yang tidak boleh diteladani dari beliau adalah memohonkan ampunan dari Allah swt. terhadap orang yang menyekutukan-Nya, meskipun orang tersebut adalah ayahnya sendiri (QS. Al-Mumtahanah [60]: 4) atau anggota keluarganya yang lain. Mendoakan orang musyrik yang telah meninggal dunia adalah perbuatan sia-sia karena Allah tidak akan mengampuninya (QS. An-Nisâ' [4]: 49 dan 117 ). Namun, Nabi Ibrahim as. segera mengakui "kesalahannya" dan karena itu ia memohon ampunan Allah swt. ❖ *Syafii* ❖

**WABÎL ( وَبِيْل )**

Kata *wabîl* merupakan kata sifat yang berwazan *fa'îl* ( فَعِيْل ) dari kata kerja *wabala-yabilu* ( وَبَلَ – يَبِلُ ) atau *wabula-yaubulu* ( وَبُلَ – يَوْبُلُ ). *Mashdar*-nya adalah *wabal* ( وَبَل ) dan *wabâl* ( وَبَال ). Pada umumnya, kata tersebut berarti 'dahsyat', 'tidak menyenangkan', 'akibat buruk' dan 'sangat berat'.

Menurut Ibnu Faris, kata ini memunyai arti 'sesuatu yang dahsyat dan yang terkonsentrasi'. Dari arti ini, hujan yang lebat disebut *wabl* ( وَبْل ) dan *wâbil* ( وَابِل ). Selanjutnya, dari pengertian yang mengandung sifat dahsyat ini, segala persoalan yang dikhawatirkan akan membahayakan dan membawa akibat buruk disebut sebagai *wabâl* ( وَبَال ). Terkait dengan arti tersebut, kata *wabîl* sebagai kata sifat memunyai arti 'yang berat' atau 'yang sulit', misalnya kata *tha'âm wabîl* ( طَعَامٌ وَبِيْلٌ ) adalah 'makanan yang sulit atau berat untuk dicerna'. Ar-Razi menjelaskan bahwa arti *al-wabîl* adalah 'berat dan keras', sedangkan menurut Ibnu Zaid, sebagaimana dikutip Ar-Razi, kata *al-wabîl* berarti 'sesuatu yang tidak enak atau tidak layak', misalnya *mâ' wabîl* ( مَاءٌ وَبِيْلٌ ) berarti 'air yang tidak layak diminum'.

Dalam Al-Qur'an, kata yang berakar kata *waw, bâ',* dan *lâm* digunakan sebanyak 8 kali. Satu kali berbentuk *wabîl* ( وَبِيْل ) disebutkan dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 16. Kata *wabîl* ini berarti 'sesuatu yang sangat berat'. Menurut sebagian besar mufasir, yang dimaksud dengan 'siksaan yang berat' itu adalah tenggelamnya Firaun.

Selain itu, kata yang berakar dari *waw, bâ',* dan *lâm* disebutkan juga tiga kali dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264 (satu kali) dan 265 (dua kali). Pada ketiga pemakaian ini, kata yang digunakan adalah *wâbil* ( وَابِل ) dan menunjuk kepada arti 'hujan yang lebat'. Ar-Razi menafsirkan 'hujan yang lebat' dalam ayat 264 sebagai perumpamaan bagi kekafiran, suka menyebut-nyebut pemberian, dan menyakiti orang yang diberi, sedangkan 'tanah yang ada di atas batu yang licin' sebagai sedekah. Jadi, sebagaimana hujan lebat menghilangkan tanah yang berada di atas batu itu maka demikian pula kekafiran—juga suka menyebut-nyebut pemberian dan menyakiti orang yang diberi sedekah—akan menghilangkan pahala sedekah yang diberikan.

Menurut Az-Zamakhsyari, kata *wâbil* dalam ayat 265 menjadi perumpamaan bagi infak atau harta yang dikeluarkan oleh orang-orang yang beriman yang mengeluarkan hartanya semata-mata untuk mencari kerelaan Allah. Dengan penafsiran ini, pengeluaran harta oleh orang yang beriman tersebut disamakan dengan hujan, baik yang lebat maupun yang gerimis; jika banyak disamakan dengan *wâbil* ( وَابِل ) dan jika sedikit diumpamakan seperti *thall* ( طَلّ ). Jadi, infak yang dikeluarkan oleh orang-orang yang mencari kerelaan Allah, tetap memunyai nilai di sisi Allah, baik sedikit maupun banyak.

Selain itu, terdapat kata berbentuk *wabâl* ( وَبَال ) yang disebut sebanyak 4 kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, QS. Al-Hasyr [59]: 15, QS. At-Taghâbun [64]: 5, dan QS. Ath-Thalâq [65]: 9,

masing-masing satu kali.

Dalam QS. Al-Mâ'idah, kata *wabâl* ( وَبَال ) berarti 'berat' atau 'tidak menyenangkan'. Menjelaskan kata *wabâl* yang berarti 'tidak menyenangkan' ini, Ar-Razi menyatakan bahwa Allah mewajibkan orang ihram yang membunuh binatang buruan salah satu dari ketiga hal tersebut yang masing-masing berdasarkan pembawaan manusia merupakan hal yang berat atau tidak menyenangkan. Menyembelih binatang dan mengeluarkan makanan, merupakan hal yang berat dan tidak menyenangkan. Demikian pula melaksanakan puasa. Oleh karena itu, denda tersebut disebut *wabâl* karena memberatkan dan tidak menyenangkan.

Selebihnya, kata *wabâl* dalam ayat-ayat yang lain berarti 'akibat buruk yang diterima seseorang atau suatu kaum'. Dalam QS. Al-Hasyr [59]: 15, *Kamatsalil-ladzîna min qablihim qarîban dzâqû wabâla amrihim* ( كَمَثَلِ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ = [Mereka adalah] seperti orang-orang yang belum lama sebelum mereka telah merasakan akibat buruk dari perbuatan mereka). Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai orang-orang yang menjadi perumpamaan dalam ayat tersebut. Menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud adalah orang Yahudi dari Bani Qainuqa'. Menurut Qatadah, kaum tersebut adalah Yahudi Bani Nadhir, sedangkan Mujahid berpendapat bahwa kaum yang dimaksud adalah orang-orang kafir Quraisy. Menyikapi perbedaan tersebut, Ath-Thabari menyatakan bahwa perumpamaan itu bersifat umum. Oleh karena itu, penafsiran yang paling benar dalam ada ayat tersebut adalah bahwa Allah membuat perumpamaan orang-orang kafir Ahli Kitab yang mendapat bencana dengan orang-orang yang mendustakan rasul mereka yang sebelumnya telah dibinasakan Allah tanpa harus menunjuk kepada suatu kaum tertentu.

Demikian pula dalam QS. At-Taghâbun [64]: 5 dan QS. Ath-Thalâq [65]: 9, kata *wabâl* berarti 'akibat buruk'. Menurut Al-Qurthubi, firman ini dalam QS. At-Taghâbun [64]: 5 ditujukan kepada orang-orang kafir Quraisy.

Berdasarkan uraian tersebut, kata *wabîl* ( وَبِيْل ) dan semua kata yang seakar dengan kata tersebut memunyai konotasi negatif, yaitu 'siksaan yang berat', 'akibat buruk'—yang juga dapat diartikan 'siksaan'—dan 'beratnya suatu perbuatan', serta 'hujan lebat yang dijadikan perumpamaan bagi kekufuran sehingga menghilangkan apa yang ditimpanya'. Hanya dua kali, yakni dalam QS. Al-Baqarah [2]: 265, yang memunyai arti baik dan positif. Dalam ayat ini, kata *wâbil* ( وَابِل ) berarti 'hujan lebat dijadikan perumpamaan bagi infak harta yang dikeluarkan oleh orang yang mencari kerelaan Allah'. Hujan tersebut—tidak sebagaimana perumpamaan sebelumnya—menyirami dan menumbuhkan tanaman yang ada. Jadi, arti hujan lebat di sini memunyai konotasi yang positif. ❖ *Abd. A'la* ❖

## WADD ( وَدّ )

Kata *wadd* ( وَدّ ) adalah nama berhala yang disembah dan dipuja orang-orang musyrik pada masa Nabi Nuh dan kemudian dipuja orang-orang Arab pada masa jahiliyah, sebelum datangnya Islam. Dalam Al-Qur'an, kata *wadd* ( وَدّ ) disebut sekali bersama dengan nama berhala lain, yakni *suwâ', yagûts, ya'ûq* dan *nasr* dalam QS. Nûh [71]: 23. *Wadd* ( وَدّ ) dibuat dalam bentuk patung seorang laki-laki, dipuja oleh beberapa kabilah Arab di antaranya kabilah Kalb di Dumatul Jundal, sedangkan *suwâ'* berhala berbentuk patung perempuan adalah sembahan orang-orang Hudzail.

*Yagûts* berhala berbentuk singa disembah oleh kabilah Muzhij dan penduduk Jurasy; *ya'ûq* berhala berbentuk kuda disembah oleh kabilah Hamadan di Yaman; dan *nasr* berhala bentuk rajawali disembah oleh orang-orang Himyar.

Konon nama-nama berhala itu berasal dari nama-nama orang saleh yang hidup di antara masa Nabi Adam dan Nabi Nuh. Setelah mereka meninggal, banyak orang yang ingin mengikuti cara ibadah dan kesalehan mereka. Iblis lalu datang menggoda dan memengaruhi orang-orang ini agar membuat patung-patung orang saleh tersebut supaya mereka lebih aktif dan

lebih tertarik untuk beribadah. Permintaan Iblis itu mereka laksanakan dan patung-patung itu diberi nama seperti nama orang-orang saleh tersebut.

Pemberian nama *wadd* pada berhala, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, mungkin ada hubungannya dengan *wadd* atau *mawaddah*, yang berarti 'kecintaan', dengan alasan mereka mencintai berhala itu atau mereka yakini adanya kecintaan di antara Tuhan dan berhala *wadd*.

❖ *Rusydi Khalid* ❖

## WADÛD ( وَدُوْد )

Kata *wadûd* ( وَدُوْد ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw* dan *dâl* berganda, yang mengadung arti *cinta* dan *harapan*. Demikian Ibnu Faris dalam bukunya *Maqâyis*. Al-Biqa'i dalam *Nazhm ad-Durar* berpendapat lain. Menurutnya, rangkaian huruf tersebut mengandung arti *kelapangan* dan *kekosongan*. *Al-wadûd* adalah kelapangan dada dan kekosongan jiwa dari kehendak buruk. Bukankah yang sekadar mencintai sekali-sekali hatinya pernah dongkol terhadap kekasih atau kesal kepada yang dicintainya? Memang, kata ini mengandung makna cinta, tetapi ia "cinta plus." Ia, tulis Al-Biqa'i, adalah *cinta yang tampak buahnya dalam sikap dan perlakuan, serupa dengan kepatuhan sebagai hasil rasa kagum kepada seseorang.*

Dalam Al-Qur'an, kata *wadûd* ditemukan sebanyak dua kali. Pertama, dalam konteks anjuran bertobat. Dalam ayat ini, yang menamai Allah *Wadûd* adalah Nabi Syu'aib as.

وَٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ

*(wastaghfirû rabbakum tsumma tûbû ilaih Inna rabbî rahîmun wadûd)*

*"Dan mohonlah ampun kepada Tuhanmu kemudian bertaubatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku Maha Penyayang lagi Wadûd (Maha Pengasih)"* (QS. Hûd [11]: 90).

Yang kedua dalam konteks penjelasan Allah tentang sifat dan perbuatan-Nya:

إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ

*(Innahû huwa yubdi'u wa yu'îd wa huwa al-ghafûrul wadûd)*

*"Sesungguhnya Dialah yang menciptakan (makhluk) dari permulaan, dan Dia (pula) menghidupkannya (kembali). Dialah Yang Maha Pengampun lagi Wadûd (Maha pengasih)"* (QS. Al-Burûj [85]: 13-14).

Imam Al-Ghazali menafsirkan kata *Wadûd* dalam arti "Dia yang menyenangi/mencintai kebaikan untuk semua makhluk, sehingga berbuat baik bagi mereka, memuji mereka." Makna ini mirip dengan makna *Rahîm* ( رَحِيْم ), hanya saja rahmat tertuju kepada yang dirahmati sedangkan yang dirahmati itu dalam keadaan butuh. Dengan demikian, kita dapat berkata bahwa rahmat tertuju kepada yang lemah, sedang *Al-Wadûd* tidak demikian. Oleh karena itu, tidaklah tepat dikatakan "Aku merahmati Allah," karena Dia tidak akan butuh, tetapi tidak ada salahnya, jika dikatakan "Aku mencintai-Nya". Bukankah seperti dikemukan di atas, kata *Wadûd* dapat menjadi objek dan subjek sekaligus?

Di sisi lain, cinta yang dilukiskan dengan kata *wudûd* atau pelakunya yang *wadûd*, harus terbukti dalam sikap dan tingkah laku, sedang "rahmat" tidak harus demikian. Selama rasa perih ada dalam hati terhadap objek, akibat penderitaan yang dialaminya, walau yang kasih tidak berhasil menanggulangi atau mengurangi penderitaan objek—rasa perih—itu saja sudah cukup untuk menjadikan pelakunya menyandang sifat *rahîm* (pengasih), walau tentunya yang demikian itu dalam batas minimum.

Al-Qusyairi melukiskan *cinta* yang merupakan *maqâm* terakhir dari jalan mendaki menuju Allah sebagai: *"mementingkan kekasih daripada sahabat."* Maksudnya, mementingkan hal-hal yang diridhai kekasih—dalam hal ini—Allah, daripada kepentingan ego, jika kepentingan tersebut bertentangan dengan ketentuan Allah.

Dalam Al-Qur'an ditemukan 18 kali Allah menyatakan secara tegas cinta-Nya kepada hamba-hamba-Nya dengan redaksi *"Inna Allâha*

*yuhibb"* ( إِنَّ اللهَ يُحِبُّ ). Lima kali di antaranya terhadap *al-muhsinîn* ( المحسنين ), tiga kali terhadap *Al-muttaqîn* ( المتَّقين ) dan *Al-muqsithîn* ( المقسطين ), dua kali terhadap *Al-mutathahhirîn* ( المتطهِّرين ) dan *Al-mutawakkilîn* ( المتوكِّلين ), dan masing-masing sekali terhadap *at-tawwâbîn* ( التَّوَّابين ), *shaffan wâhidan* ( صَفًّا واحدًا ) dan *ash-shâbirîn* ( الصَّابرين ).

Kalau rumus tentang cinta; *"Siapa yang mencintai sesuatu, maka dia akan banyak menyebutnya,"* maka ini berarti bahwa yang paling dicintai Allah adalah *al-muhsinîn*, yakni mereka yang berbuat baik terhadap yang berbuat jahat kepadanya, dan atau berbuat lebih baik terhadap orang yang berbuat baik kepadanya. Adil adalah berlaku seimbang, sedang *ihsân* adalah memberi lebih banyak dan lebih baik dari yang diterima. Demikian *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## WAFD ( وَفْد )

Kata *wafd* adalah bentuk infinitif dari kata *wafada-yafidu-wafdan wa wufûdan wa wifâdatan wa ifâdatan* ( وَفَدَ – يَفِدُ – وَفْدًا وَوُفُوْدًا وَوِفَادَةً وإِفَادَةً ). Kata ini juga merupakan bentuk *jam'ut-taksîr* ( جَمْعُ التَّكْسِيْرِ = *ism* yang berubah dari *binâ* mufradnya dan menunjukkan arti banyak) dari *wâfid* ( وَافِد ), sebagaimana jamak taksir dari kata *wâfid* ( وَافِد ) yang lain: *wufûd* ( وُفُوْد ), *wuffâd* ( وُفَّاد ), *dan awfâd* ( أَوْفَاد ). Kata *wafada* ( وَفَدَ ) yang terdiri dari *waw*, *fâ*, dan *dâl*, dengan berbagai variasinya dapat digunakan dalam beberapa pengertian, sesuai dengan konteks kalimat dan penggunaan kata tersebut, di antaranya (1) *qadima wa warada rasûlan* ( قَدِمَ وَوَرَدَ رَسُوْلًا = datang sebagai utusan) seperti dalam kalimat *wafada fulânun ilâ au 'alal-amîr* ( وَفَدَ فُلَانٌ إِلَى أَوْعَلَي الأَمِيْرِ = Si Fulan datang menghadap raja sebagai utusan), (2) *arsala* ( أَرْسَلَ = mengutus), seperti dalam kalimat *waffada wa aufada fulânan ilaih* ( وَفَّدَ وَأَوْفَدَ فُلَانًا إِلَيْهِ = Ia mengutus si Fulan kepadanya), (3) *asra'a* ( أَسْرَعَ = bersegera/cepat-cepat) seperti di dalam kalimat *aufadar-rajul* ( أَوْفَدَ الرَّجُلُ = Laki-laki itu bersegera), dan (4) *sâbaqa* ( سَابَقَ = berlomba), seperti dalam kalimat *tawaffadatil-ibil awith-thair* ( تَوَفَّدَتِ الْإِبِلُ أَوِ الطَّيْرُ = unta/burung itu berlomba).

Kata *wafd* hanya satu kali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Maryam [19]: 85 *"yauma nahsyural-muttaqîna ilar-rahmâni wafdâ"* ( يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا = [Ingatlah] hari [ketika] Kami mengumpulkan orang-orang yang takwa kepada Tuhan Yang Maha Pemurah sebagai perutusan yang terhormat). Para mufasir memberikan pengertian yang berbeda terhadap kata *wafdan* ( وَفْدًا ) dalam ayat ini: (1) Menurut Ibnu Abbas dan Al-Farra', yang dimaksud adalah *rukbânan* ( رُكْبَانًا = dalam keadaan berkendaraan); (2) Al-Akhfasy berpendapat bahwa yang dimaksud adalah *jamâ'atan* ( جَمَاعَةً = secara berjamaah); (3) Ibnu Bahr mengatakan bahwa yang dimaksud ialah *zuwwâran* ( زُوَّارًا = sebagai tamu). Adapun yang dimaksud dengan ayat di atas, para mufasir memberikan beberapa penafsiran: (1) Qatadah: yang dimaksud ialah orang-orang yang bertakwa kepada Allah, dikumpulkan untuk dimasukkan ke dalam surga, (2) Ar-Rabi': Mereka datang kepada Tuhan mereka; dihormati, diberi rahmat, dihidupkan, dan diberi syafaat; (3) Al-Maraghi: Pada hari itu mereka dikumpulkan dan dibawa ke tempat yang mulia di dalam keadaan berkendaraan sebagaimana para duta yang datang ke istana raja; mereka dinanti dan disambut dengan penuh penghormatan dan penghargaan.
❖ *A.Hafiz Anshary AZ* ❖

## WAHABA ( وَهَبَ )

Kata *wahaba* ( وَهَبَ ) lazim diartikan dengan 'memberi'. Kata itu dengan segala bentuk derivasinya disebut 25 kali dalam Al-Qur'an. Dua belas kali di antaranya disebut dalam bentuk kata kerja masa lalu (*mâdhî*). Tiga kali dalam bentuk kata kerja masa kini atau akan datang (*mudhâri'*). Tujuh kali di dalam bentuk perintah (*amr*).

Secara etimologis, kata *wahaba* ( وَهَبَ ) pada mulanya digunakan sebagai lambang terhadap kegiatan memberi sesuatu kepada orang lain tanpa tuntutan imbalan. Orang yang memberi disebut *wâhib* ( وَاهِب ), orang yang menerima

pemberian disebut *muttahib* ( مُتَّهِب ), dan sesuatu yang diberikan disebut *mauhûb* ( مَوْهُوب ). Jika seseorang sering memberi sesuatu kepada orang lain, ia dinamai *wahhâb* ( وَهَّاب ). Oleh karena itu, salah satu di antara nama-nama Tuhan adalah *Wahhâb* ( وَهَّاب = Maha Pemberi).

Dalam Al-Qur'an, kata tersebut digunakan untuk menunjukkan arti 'memberi tanpa ganti'. Seperti dalam pemakaian sehari-hari, pemakaian *wahaba* ( وَهَبَ ) dalam Al-Qur'an juga mengharuskan adanya subjek (yang memberi), objek pertama (yang menerima), dan objek kedua (sesuatu yang diberikan).

Penelitian terhadap ayat-ayat yang menggunakan kata *wahaba* ( وَهَبَ ) dengan segala bentuk derivasinya menunjukkan bahwa bila kata itu digunakan untuk menunjukkan arti 'memberi' maka ia mengandung beberapa arti.

**Pertama**, yang memberi itu hanya Allah, baik secara langsung seperti dalam QS. Ibrâhîm [14]: 39, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 90, QS. Al-An'âm [6]: 84, yang menyatakan bahwa Allah langsung menganugerahkan hikmah dan keturunan (Ismail dan Ishaq) kepada Ibrahim, maupun secara tidak langsung seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72, di mana Allah memberi keturunan kepada Maryam melalui Jibril.

**Kedua**, yang diberikan itu selalu yang bernilai besar, misalnya dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 27, diberitahukan bahwa Allah memberi anak (Yahya) kepada Zakaria, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 83, Allah memberi hikmah kepada Ibrahim, dan lain-lain, dan QS. Shâd [38]: 35, Sulaiman meminta agar Allah memberi kepadanya kerajaan yang tak pernah dimiliki oleh siapa pun sesudahnya.

**Ketiga**, bahwa yang menerima pemberian itu selalu orang-orang terhormat atau orang pilihan, seperti para nabi, orang mukmin yang saleh, dan sebagainya, misalnya di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72, bahwa yang menerima pemberian itu ialah Zakaria dan ayat 90 di dalam surah yang sama, yang menerima pemberian Tuhan itu ialah Ibrahim.

Dari semua ayat yang menggunakan kata *wahaba* ( وَهَبَ ) dan yang seasal dengan itu, hanya sekali disebut yang tidak termasuk kepada ketiga butir di atas, yaitu dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50. Di sini yang memberi bukan Allah, melainkan seorang wanita mukmin yang datang menyerahkan dirinya kepada Rasul untuk dikawini. Menurut riwayat Ibnu Sa'ad yang diterimanya dari Munir bin Abdillah, wanita yang menyerahkan dirinya itu bernama Ummu Syarik Ghazih binti Jabir bin Hakim. Ia menyerahkan dirinya supaya dikawini oleh Rasul. Menurut riwayat ini, Rasul menerimanya. Aisyah berkata: tidak baik seorang wanita menawarkan dirinya kepada laki-laki. Maka, turun ayat yang memberi julukan mukminah kepada wanita tersebut.

Di sini terdapat perbedaan kata *wahaba* ( وَهَبَ ) dengan kata *a'thâ* ( أَعْطَى ) yang juga berarti 'memberi'. Akan tetapi, penggunaan kata *a'thâ* ( أَعْطَى ) ini lebih luas dari kata *wahaba* ( وَهَبَ ) karena *a'thâ* ( أَعْطَى ) dapat digunakan untuk melambangkan arti 'memberi' di mana yang memberi itu ada kalanya Allah seperti dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 5 yang menjelaskan bahwa Allahlah yang akan memberi karunia-Nya kepada Nabi Muhammad dan ada kalanya selain Allah, misalnya dalam QS. At-Taubah [9]: 58, disebut dalam konteks sikap orang munafik terhadap pemberian sedekah. Jika kepada orang munafik itu diberi zakat, mereka senang, tetapi jika tidak diberi, mereka langsung marah. Di sini yang memberi dengan lambang *'athâ* ( عَطَى ) ialah orang mukmin, yang menerima orang munafik, dan yang diberikan adalah zakat.

Dengan demikian, dari segi arti, kata *wahaba* dan *a'thâ* adalah sama, tetapi dari segi penggunaannya dalam Al-Qur'an terdapat perbedaan seperti disebut di atas. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## WAHHÂB, AL- ( الوَهَّاب )

*Al-wahhâb* ( الوَهَّاب ) terambil dari akar kata *wahaba* ( وَهَبَ ) yang berarti *memberi* dan *memilikkan sesuatu yang Anda miliki kepada pihak lain tanpa imbalan.*

Dalam Al-Qur'an, kata *al-wahhâb* ditemukan dalam tiga ayat, kesemuanya adalah sifat

Wahhâb, Al-

Allah, dan satu yang dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain, yakni *al-'Azîz* yaitu dalam QS. Shâd [38]: 9.

*Al-wahhâb* adalah yang memberi—walau tanpa diminta—banyak dari milik-Nya. Dia memberi berulang-ulang, bahkan bersinambung tanpa mengharapkan imbalan, baik duniawi maupun ukhrawi. Al-Ghazali ketika menjelaskan makna kata *al-wahhâb* menekankan bahwa pada hakikatnya tidak mungkin tergambar dalam benak adanya yang memberi setiap yang butuh tanpa imbalan atau tujuan duniawi atau ukhrawi, kecuali Allah swt. Karena siapa yang memberi disertai tujuan duniawi atau ukhrawi, baik tujuan itu berupa pujian, meraih persahabatan, menghindari celaan atau guna mendapatkan kehormatan, maka dia sebenarnya telah mengharapkan imbalan, dan dengan demikian dia bukanlah *wahhâb* ( وَهَّاب ), karena yang dimaksud dengan imbalan dalam konteks makna kata ini, bukan sekadar sesuatu yang bersifat material. Melakukan sesuatu, yang bila dia tidak melakukannya dinilai buruk, pada hakikatnya adalah imbalan yang menjadikan pelakunya tidak berhak menyadang sifat ini. Di sisi lain, makhluk tidak mungkin akan dapat memberi secara bersinambung atau terus-menerus dalam keadaan apa pun, karena makhluk tidak dapat luput dari kekurangan. Bukan juga *wahhâb* namanya, kecuali apa yang diberikannya dalam bentuk yang disebut di atas, merupakan nikmat dan bertujuan baik untuk yang diberi, baik masa kini maupun akan datang. Demikian Ibnu Al-Arabi. Oleh karena itu, anugerah-Nya yang diberikan kepada orang kafir tidak menjadikan-Nya dinamai *Wahhâb*, karena anugerah itu dapat menjadi bencana untuknya baik kini maupun akan datang. Kata *al-Wahhâb* yang ditemukan sebanyak tiga kali dalam Al-Qur'an selalu mengisyaratkan adanya rahmat atau kesinambungan. Perhatikan ketiga ayat yang menggunakan kata *al-wahhâb* berikut ini:

أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ ٱلْعَزِيزِ ٱلْوَهَّابِ

*"Atau apakah ada di sisi mereka perbendaharaan rahmat Tuhanmu Yang Mahamulia lagi Wahhâb (Maha Pemberi?)"* (QS. Shâd [38]: 9).

Bukankah Allah, juga memiliki perbendaharaan siksa? Tetapi karena yang dikemukakan adalah rahmat-Nya, maka sifat *Wahhâb*-Nya yang disebut.

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ

*"Wahai Tuhan kami, jangan Engkau sesatkan hati kami sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami, dan anugerahilah kami rahmat dari sisi-Mu, karena sesungguhnya Engkaulah al-Wahhâb (Yang Maha Pemberi)."* (QS. Âli 'Imrân [3]: 8).

Permohonan di sini adalah bersinambungnya petunjuk yang selama ini telah diterima, dan yang sekaligus merupakan bagian dari rahmat Allah swt.

Ayat ketiga adalah doa Nabi Sulaiman as. yang diabadikan Al-Qur'an:

قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ

*"Wahai Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak patut bagi seorang pun sesudahku. Sesungguhnya Engkaulah al-Wahhâb (Maha Pemberi)" (QS. Shâd [38]: 35).*

Kerajaan yang dimohonkannya itu adalah kerajaan yang tiada taranya, sehingga terus-menerus dikenang sepanjang masa.

Sekali lagi, manusia tidak dapat menjadi *wahhâb,* dalam pengertian hakiki, karena tidak satu aktivitas pun yang luput dari tujuan, walaupun aktivitas tersebut berupa ibadah. Dalam beribadah, tujuan untuk menghindar dari neraka-Nya atau meraih surga-Nya merupakan dua tujuan yang sering kali menghiasi jiwa setiap pelaku ibadah. Peringkat tujuan yang lebih tinggi pun dari kedua tujuan di atas, yakni bukan karena takut atau mengharap , melainkan karena cinta dan syukur kepada-Nya, belum juga menjadikan sang arif yang beribadah terlepas dari tujuan-tujuan atau harapan meraih imbalan. Karena kemampuan manusia hanya sampai di sana, maka Allah menoleransi pem-

berian yang bertujuan untuk menjalin persahabatan atau menghindar dari cela, bahkan bencana, selama itu diberikan dalam batas kewajaran yang benar dalam beribadah. Allah juga menoleransi mereka yang beribadah untuk meraih surga atau menghindar dari neraka, selama ibadah yang dilakukannya karena Allah? Bukankah Allah merangsang manusia dengan *take and give* (mengambil dan memberi)?

أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَـٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ

*"Apakah mereka tidak mengetahui bahwa sesungguhnya Allah menerima taubat hamba-hamba-Nya (memberi mereka pengampunan) dan mengambil sedekah?"* (QS. At-Taubah [9]: 104).

Bukankah Allah sendiri dalam Al-Qur'an menggunakan kata-kata *tijârah* ( تِجَارَة perniagaan) *ba'i* ( بَيْع [jula beli]), *qardh* ( قَرْض [kredit]) dan sebagainya" (QS. Ash-Shâf [61]: 10). Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

**WÂHID ( واحد )**

Kata *Wâhid* ( واحد ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw*, *hâ'*, dan *dâl* yang mengandung arti *tunggal* atau *ketersendirian*.

Dalam al-Qur'an, kata *wâhid* ( واحد ), terulang sebanyak 30 kali, 23 kali di antaranya menunjuk kepada Tuhan, dan 7 kali selebihnya kepada bermacam hal, yaitu makanan, salah satu orang tua, saudara, pintu, air, pezina, dan kebinasaan.

Kata *Wâhid* yang menunjuk kepada Allah, kebanyakan tidak dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain. Beberapa ayat dirangkaikan secara langsung dengan sifat *al-Qahhâr* ( القهّار ). Ini sangat sesuai, bukan saja karena konteks ayat menghendaki penonjolan sifat keperkasaan-Nya, melainkan juga antara sifat *Wâhid* ( واحد ) dan *Qahhâr* ( قهّار ), berhubungan erat satu sama lain. Siapa yang tunggal, dengan sifat-sifat sempurna, pastilah mampu menampakkan keperkasaan.

Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa kata *Wâhid* berarti *"sesuatu yang tidak terdiri dari bagian-bagian* dan *tidak berdua."* Allah adalah *Wâhid* dalam arti *tidak terdiri dari bagian-bagian, dan Dia juga tidak ada duanya.* Matahari dalam sistem tata surya boleh jadi dapat dikatakan tidak ada duanya, tetapi sekali lagi dalam sistem tata surya. Di sisi lain, matahari terbentuk dari aneka unsur, karena itu, ia tidak dapat dinamai *wâhid* yang sempurna. Demikian lebih kurang Al-Ghazali. Apalagi ternyata banyak sekali matahari-matahari lain di alam raya ini yang telah dikenal oleh para pakar serta jauh lebih besar dan bercahaya dari matahari tata surya kita.

Allah disifati kata *Wâhid* seperti antara lain dalam firman-Nya:

وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَـٰنُ ٱلرَّحِيمُ

*"Tuhan-Mu adalah Tuhan yang Wâhid, tiada Tuhan selain Dia, Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang"* (QS. Al-Baqarah [2]: 163).

Sementara ulama berpendapat bahwa kata *Wâhid* dalam ayat ini menunjuk kepada keesaan Zat-Nya, disertai dengan keragaman sifat-sifat-Nya. Bukankah Dia Maha Pengasih, Maha Penyayang, Mahakuat, Mahatahu, dan sebagainya. Sedang kata *Ahad* ( أحد ) dalam QS. Al-Ikhlâsh [112] mengacu kepada keesaan Zat-Nya saja, tanpa memerhatikan keragaman sifat-sifat tersebut. Demikian, *wa Allâh A'lam*. (Lihat juga entri Ahad). ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

**WAHÎDÂ ( وَحِيْدًا )**

Kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) berasal dari kata *wahada-yahidu-wahdah* ( وَحَدَ – يَحِدُ – وَحْدَة ). Kata *wahada* ( وَحَدَ ) berakar dari huruf-huruf *wâw* ( وَاو ), *hâ'* ( حَاء ), dan *dâl* ( دَال ), yang mengandung arti 'tidak bersilang' atau 'awal dari bilangan'. Dari kata tersebut berbentuk kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) yang diartikan sebagai 'berdiri sendiri', 'tidak ada samanya', baik di dalam arti positif maupun negatif, sebagaimana ia dipahami pula dalam arti 'tidak ada yang terlibat dengannya'. Ahmad Warson Munawwir mengartikan kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) dengan 'yang esa', 'tunggal', 'sendirian', dan 'tidak ada bandingnya'.

Kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) disebutkan hanya sekali dalam Al-Qur'an, yakni QS. Al-

Muddatstsir [74]: 11, *dzarnî wa man khalaqtu wahîdâ* ( ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا = Biarkanlah Aku bertindak terhadap orang yang Aku telah menciptakannya sendirian [*wahîdâ*]).

Para mufasir berbeda pendapat mengenai maksud kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) di atas, akibat adanya berbagai kemungkinan tentang kedudukan tata bahasa bagi kata tersebut; atau dengan ungkapan lain, akibat adanya berbagai kemungkinan kebahasaan tentang kaitan kata *wahîdâ* dengan redaksi sebelumnya. Dalam hal ini, M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm* dan *Tafsîr Al-Amânah*, menghimpun berbagai pendapat yang ada lalu menyimpulnya sebagai berikut.

1. Bila kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) berfungsi menjelaskan keadaan "Yang menciptakan" (Allah), yang dipahami dari kata *khalaqtu* ( خَلَقْتُ = yang Aku telah ciptakan, maka ayat di atas berarti "Biarkan Aku bersama dengan dia yang Aku ciptakan sendirian (tidak ada yang terlibat bersama Aku dalam penciptaannya)". Kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا = sendirian) di sini seakan-akan menguatkan kandungan kata *khalaqtu* ( خَلَقْتُ ).
2. Bila kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) dijadikan sebagai penjelasan tentang objek yang dibiarkan, *dzarnî* ( ذَرْنِي = biarkan Aku)—dalam hal ini Allah—maka ayat tersebut berarti "Biarkan Aku sendirian menghadapi dia yang Aku ciptakan". Jadi, tidak perlu kamu, hai Muhammad, atau orang lain terlibat dalam menghadapinya.
3. Bila kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) dikaitkan dengan objek dari *man khalaqtu* ( مَنْ خَلَقْتُ = yang Aku telah ciptakan)—di dalam hal ini manusia yang membangkang itu (Al-Walid)—maka ayat itu berarti "Biarkan Aku menghadapi dia yang Aku ciptakan sendirian". Yang dimaksud dengan 'sendirian' di sini adalah (a) sendirian dalam keistimewaan yang dimilikinya (tidak ada samanya); (b) sendirian dalam kejahatan-kejahatan yang dilakukannya; (c) sendirian di dalam arti seseorang yang tidak dikenal siapa ayahnya. Dalam QS. Al-Qalam [68]: 13, dijelaskan bahwa Al-Walid adalah seorang yang tidak dikenal oleh masyarakat, siapa orang tuanya; dan (d) sendirian dalam arti tidak memiliki harta, tidak pula anak.

Dari beberapa pendapat di atas, M. Quraish Shihab mengakui kecenderungannya memahami maksud kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) dengan 'sendirian', khususnya dalam arti yang ditunjuk oleh butir 3 (a). Pilihan ini didasarkan pada pengamatan terhadap kandungan ayat-ayat berikutnya, yang kesemuanya berbicara tentang bertebarannya anugerah Allah yang beraneka ragam, yang telah dilimpahkan kepada Al-Walid bin Al-Mughirah, tokoh yang dibicarakan oleh ayat ini. Ayat-ayat berikutnya menggunakan huruf *wâw* ( وَاو ) berarti 'dan' sehingga hal ini menunjukkan bahwa ia berkaitan dengan sebelumnya.

Dalam suatu riwayat dinyatakan bahwa pada masa turunnya ayat ini, Al-Walid digelari *al-wahîd* karena keistimewaan-keistimewaan yang dimilikinya sehingga ayat ini merupakan ancaman sekaligus ejekan kepada Al-Walid, yang merasa dirinya memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh orang lain. Seakan-akan Allah berfirman, "Biarkan Aku menghadapi dia yang menggelari dirinya dengan *al-wahîd* atau menganggap dirinya memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki orang lain".

Al-Maraghi mengemukakan bahwa Al-Walid dinamakan "*al-wahîd*" (yang sendirian; satu-satunya) karena dia adalah satu-satunya orang di antara kaumnya yang paling banyak hartanya, termasuk di dalamnya tanaman, ternak, dan perniagaan. Dia memunyai kebun-kebun yang tidak berhenti mengeluarkan hasil, ada yang berbuah hanya di musim dingin, dan ada pula yang berbuah di musim panas sehingga tidak berhenti memetik hasil. Di antara Mekah dan Thaif, dia memiliki unta, kuda, dan ternak, serta budak laki-laki dan perempuan. Dia memunyai sepuluh anak laki-laki yang selalu bersamanya menghadiri upacara-upacara dan majelis. Adapun anak perempuannya tidak disebut karena adat zaman Jahiliyah tidak mau

menyebut-nyebut anak perempuan. Tiga dari kesepuluh anaknya masuk Islam, yaitu Khalid, Hisyam, dan Imarah. Allah telah melapangkan rezeki Al-Walid dan memberinya umur yang panjang serta menganugerahkan kehormatan dan kepemimpinan. Dia juga dijuluki *"raihanatu Quraisy"* ( رَيْحَانَةُ قُرَيْش = selasih kaum Quraisy). Oleh karena itu, lanjut Al-Maraghi, biarkan Allah menghadapi dia yang Allah keluarkan dari perut ibunya tanpa harta dan anak; kemudian, Allah lapangkan baginya rezeki dan kehormatan besar, tetapi dia mengingkari (kafir) terhadap nikmat-nikmat Allah swt.

Muqatil menafsirkan ayat di atas, "Biarkan Aku menghadapi dia karena Aku akan mengkhususkan kebinasaannya". Di sini terdapat ancaman keras terhadap kedurhakaan, keingkaran, dan kesombongan Al-Walid karena dia mendapat kelapangan harta dan kehormatan. Al-Walid berkata, "Aku adalah orang terhormat, anak orang terhormat. Tidak ada seorang Arab pun yang menyamai aku dan tidak pula seorang Arab yang menyamai orang tuaku." Akan tetapi, Allah menghinakannya dan menghinakan pula julukannya sehingga Dia memalingkan julukan itu dari tujuan yang mereka maksudkan, yaitu untuk menyanjung dan memujinya menjadi cacian serta celaan terhadapnya. Maka, Allah menjadikan Al-Walid sebagai satu-satunya orang yang berada dalam kejahatan, kekejian, dan kehinaan.

Menurut Hamka dalam *Tafsîr Al-Azhar*, bahwa intisari dari ayat yang dikaji ini ialah menyuruh Nabi Muhammad saw. agar meneruskan usahanya mengadakan seruan dan dakwah, memberi peringatan kepada kaumnya. Beliau tidak perlu turut memikirkan orang yang menyombongkan diri mampu, kaya, dan terhormat, lalu menjadi penentang seruan Nabi, seperti Al-Walid. Jadi, serahkan saja kepada Allah untuk membereskan orang itu karena yang menciptakan dia adalah Allah sendirian; tiada berserikat dengan yang lain. Allah mudah menentukan hukum kepada makhluk-Nya yang sombong itu. Dengan begitu, makna yang terkandung dalam kata *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) di ujung ayat adalah bahwa Allah 'sendiri' yang menguasai orang itu (Al-Walid).

Berbeda dengan pendapat Ar-Razi dalam *Mafâtihul Ghaib* bahwa *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ), dalam ayat ini bukan disifatkan untuk Allah; sebab, tidak disebut pun sudah jelas bahwa Allah berdiri sendiri. Yang dimaksud *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) menurut pakar tafsir tersebut ialah Al-Walid itu sendiri, yang karena pertolongan Allah menjadi kaya, meskipun pada mulanya dia hanya hidup dalam kesepian dan sendirian, namun setelah Al-Walid kaya-raya, dia lupa akan kesendiriannya dahulu.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan *wahîdâ* ( وَحِيْدًا ) dalam ayat tersebut, adalah bahwa Allah sendirian yang akan menghadapi Al-Walid yang telah Dia ciptakan; atau Allah yang akan menghadapi Al-Walid yang Dia ciptakan sendirian.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## WAHY ( وَحْي )

Kata *wahy* ( وَحْي ) yang dalam bahasa Indonesia disebut dengan 'wahyu' merupakan bentuk *mashdar* yang berasal dari akar kata *wâw, hâ'* dan *yâ'* ( وَاو – حَاء – يَاء ). Ia merupakan bentuk tunggal, dan jamaknya adalah *wuhiyy* ( وُحِيّ ); satu pola dengan kata *halyu* ( حَلْي ) yang bentuk jamaknya adalah *huliyy* ( حُلِيّ ).

Kata *wahy* ( وَحْي ) dan derivasinya dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 78 kali, dengan perincian: *awhâ* ( أَوْحَى ) disebut 8 kali, antara lain, dalam QS. Ibrâhîm [14]: 13 dan QS. An-Najm [53]: 10; *awhaitu* ( أَوْحَيْتُ ) 1 kali dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 111; *awhainâ* ( أَوْحَيْنَا ) disebut 24 kali, antara lain, dalam QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-Qashash [28]: 7 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 13; *nûhî* ( نُوْحِي ) 4 kali, antara lain, dalam QS. An-Nahl [16]: 43; *nûhîhi* ( نُوْحِيْهِ ) 2 kali, dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 44 dan QS. Yûsuf [12]: 102; *nûhîhâ* ( نُوْحِيْهَا ) 1 kali dalam QS. Hûd [11]: 49; *yûhûn* ( يُوْحُوْنَ ) 1 kali dalam QS. Al-An'âm [6]: 121; *yûhî* ( يُوْحِي ) 4 kali, antara lain, dalam QS. Al-An'âm [6]: 112 dan QS. Saba' [34]:50; *yûhiya* ( يُوْحِيَ ) 1 kali dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 51; *ûhiya* ( أُوْحِيَ ) 11 kali, antara lain, dalam QS. Al-Kahf [18]: 27

dan QS. Al-Jinn [72]: 1; *yûha* ( يُوْحَ ) 1 kali dalam QS. Al-An'âm [6]: 93; *yûhâ* ( يُوْحَى ) 14 kali, antara lain, dalam QS. Yûnus [10]: 15, 109 dan QS. Fushshilat [41]: 6; *wahyun* ( وَحْيٌ ) disebut 2 kali, yaitu dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 45 dan QS. An-Najm [53]: 4; *wahyan* ( وَحْيًا ) disebut 1 kali di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 51; *wahyinâ* ( وَحْيِنَا ) 2 kali, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan Al-Mu'minûn [23]: 27; dan *wahyuhû* ( وَحْيُهُ ) disebut 1 kali dalam QS. Thâhâ [20]: 114.

Menurut Al-Ashfahani dalam *Mufradât Gharîb al-Qur'ân*, makna awal dari kata *wahy* ( وَحْي ) adalah "isyarat yang cepat" ( أَصْلُ الْوَحْيِ الإِشَارَةُ السَّرِيْعَةُ ); ia bisa berupa ucapan dalam bentuk lambang dan isyarat ( الكَلاَمُ عَلَى سَبِيْلِ الرَّمْزِ وَالتَّعْرِيْضِ ), atau dalam bentuk suara yang tak tersusun ( بِصَوْتٍ مُجَرَّدٍ عَنِ التَّرْكِيْبِ ), atau juga berupa isyarat anggota badan ( بِإِشَارَةٍ إِلَى بَعْضِ الجَوَارِحِ ). Karena *wahy* ( وَحْي ) memiliki dua ciri utama, yakni "samar" dan "cepat" ( الخَفَاءُ وَالسُّرْعَةُ ), maka secara etimologis kata tersebut kerap diartikan sebagai, "permakluman secara samar, cepat, dan terbatas hanya kepada orang yang diinginkan, tanpa diketahui oleh orang lain". Dengan demikian, *wahy* ( وَحْي ) dengan berbagai derivasinya—dari sudut pengertian etimologisnya—mencakup hal-hal berikut:

(1)Ilham yang bersifat naluriah pada manusia ( الإِلْهَامُ الفِطْرِيُّ لِإِنْسَانٍ ), seperti firman Allah swt. dalam QS. Al-Qashash [28]: 7: *"Dan kami wahyukan (ilhamkan) kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil)"*; (2) Ilham yang bersifat instingtif pada hewan ( الإِلْهَامُ الغَرِيْزِيُّ لِلحَيَوَانِ ), seperti firman-Nya dalam QS. An-Nahl [16]: 68: *"Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia"*; (3) Isyarat yang cepat dalam bentuk sandi/lambang/simbol sebagai suatu permakluman, seperti firman-Nya dalam QS. Maryam [19]: 11: *"Maka ia keluar dari mihrab menuju kaumnya, lalu ia memberi isyarat kepada mereka; hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang"*. Mengenai ayat ini, para pakar tafsir menjelaskan bahwa Nabi Zakariya as. QS. hanya memberikan kepada kaumnya suatu isyarat, tanpa mengungkapkannya dengan ucapan yang jelas; (4) Bisikan setan ( وَسْوَاسُ الشَّيْطَانِ ), seperti firman-Nya dalam QS. Al-An'âm [6]: 121: *"Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan (jenis) jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia)"*; dan (5) Apa yang disampaikan Allah kepada para malaikat sebagai suatu perintah yang harus mereka kerjakan, seperti firman Allah di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12: *"(Ingatlah), ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkan (pendirian) orang-orang yang telah beriman"."*

Makna etimologis dari kata *wahy* ( وَحْي ) seperti yang dijelaskan di atas memang lebih luas ketimbang makna terminologisnya yang dapat diuraikan dalam tiga definisi, bergantung pada aspek mana kata tersebut dilihat. Kendati demikian, makna terminologis itu dapat dikembalikan kepada makna etimologisnya, yaitu "permakluman secara samar, cepat, dan terbatas". Ketiga definisi *wahy* ( وَحْي ) itu adalah:

(1) Dilihat dari aspek nomina abstrak (*mashdar*), yakni "pewahyuan" ( فِعْلُ الإِيْحَاءِ ), *wahy* ( وَحْي ) didefinisikan sebagai "suatu pemberitahuan secara rahasia dari Allah swt. kepada para nabi, baik melalui perantara maupun tidak"; (2) Dilihat dari aspek hasil dari proses pewahyuan, kata *wahy* ( وَحْي ) —sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Abduh—adalah "pengetahuan ('irfân/ عِرْفَان ) yang ada pada diri seseorang dengan keyakinan bahwa pengetahuan tersebut bersumber dari Allah, baik melalui perantara maupun tidak". Menurut Abduh, seperti yang dikutip oleh Rasyid Ridha dalam *al-Wahyul Muhammadiy*, wahyu berbeda dengan ilham, karena yang disebut terakhir adalah "gejala kejiwaan (*wijdân*/ وِجْدَان ) yang diyakini secara naluriah dan mendorong kepada apa yang dicari tanpa adanya suatu kesadaran dari mana datangnya gejala tersebut, seperti halnya rasa haus dan lapar, sedih dan gembira". Dengan pemilahan seperti ini, jelas kiranya bahwa definisi Abduh ini telah cukup

tegas membedakan antara wahyu di satu sisi, dan ilham serta pengetahuan sufistik (*al-kasyf al-shûfî*) di sisi lain; dan (3) dilihat dari aspek maksud dari suatu pewahyuan, maka penyebutan *waḫy* ( وَحْي ) dalam bentuk *mashdar*/مَصْدَر (infinitif) ini—sebagaimana dalam *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân*—dimaksudkan sebagai *maf'ûl bih*/مَفْعُوْل بِه (objek), yakni *mûḫâ bihî* ( مُوْحَى بِه/sesuatu yang diwahyukan), sehingga kata *waḫy* ( وَحْي ) didefinisikan sebagai "firman Allah swt. yang diturunkan kepada para nabi-Nya". Definisi terakhir ini hampir sama dengan makna "wahyu" dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, yaitu "petunjuk dari Allah yang diturunkan hanya kepada para nabi dan rasul melalui mimpi dan lain sebagainya".

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa *waḫyu* ( وَحْي ) dalam pengertian terminologinya dapat diklasifikasi menjadi dua kategori:

***Pertama***, wahyu melalui perantaraan malaikat yang turun kepada Nabi melalui salah satu dari tiga cara: (1) Nabi melihat secara langsung bentuk asli malaikat pembawa wahyu; (2) Nabi melihatnya dalam bentuk manusia, seperti berwujud seorang yang mirip Dihyah Al-Kalbi; dan (3) Nabi tidak melihat langsung malaikat, baik dalam bentuk aslinya maupun penjelmaannya menjadi manusia, tetapi kedatangan malaikat tersebut diketahui oleh Nabi dan terdengar seperti bunyi lonceng atau suara yang sangat dahsyat.

***Kedua***, wahyu yang turun tidak melalui perantaraan malaikat. Dalam hal ini, wahyu diturunkan melalui salah satu dari tiga cara: (1) Ditancapkannya wahyu tersebut langsung ke dalam hati Nabi, dan Nabi yakin bahwa wahyu tersebut berasal dari Allah; (2) Allah swt. berbicara langsung kepada Nabi tanpa memperlihatkan diri-Nya yang Mahasuci, seperti yang dialami oleh *Kalîmullah*, Nabi Musa as., yang diabadikan dalam QS. Al-Qashash [28]: 30 (*Maka tatkala Musa sampai ke (tempat) api itu, diserulah dia dari (arah) pinggir lembah yang sebelah kanan(nya) pada tempat yang diberkahi, dari sebatang pohon kayu, yaitu: "Ya Musa, sesungguhnya aku adalah Allah, Tuhan semesta alam"*); (3) Mimpi yang benar saat tidur, *'ar-ru'yâ ash-shâliḫah fil-manâm'* ( الرُّؤْيَا الصَّالِحَة فِي الْمَنَام ), seperti perintah Allah swt. kepada Nabi Ibrahim as. untuk menyembelih putranya, Ismail as., melalui mimpi (QS. Ash-Shâffât [37]: 102). Mayoritas ulama berpendapat bahwa wahyu melalui mimpi ini tidak dialami oleh Nabi Muhammad saw., karena seluruh wahyu beliau terima dalam keadaan terjaga.

Kedua kategori turunnya wahyu kepada nabi sebagai dikemukakan di atas, sebenarnya telah dinyatakan dalam satu aya dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 51 (*"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun, bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana"*).

Yang dimaksud dengan "kecuali melalui perantaraan wahyu" —*illâ waḫyan* ( إِلاَّ وَحْيًا )—pada ayat di atas adalah dimasukkannya wahyu tersebut langsung ke dalam hati Nabi atau melalui mimpi; dan maksud "dari belakang tabir" —*min warâ'i ḫijâb* ( مِنْ وَرَاءِ حِجَاب )— adalah Allah berbicara langsung kepada Nabi tanpa memperlihatkan dzat-Nya. Kedua cara turunnya wahyu ini masuk dalam kategori kedua, yaitu wahyu yang diturunkan tanpa perantara. Adapun maksud dari "dengan mengutus seorang utusan" —*aw yursila rasûlan* ( أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلاً )—adalah turunnya wahyu melalui kategori pertama, yakni melalui perantara malaikat pembawa wahyu, Jibril as., yang namanya disebut secara eksplisit dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97, dan dijuluki sebagai *Ar-Rûḫul Amîn*/ الرُّوْحُ الأَمِيْن (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 192-193) dan *Rûḫul Qudus* /رُوْحُ القُدُس (QS. An-Nahl [16]: 102).

Dalam tinjauan teologis, wahyu menempati posisi yang sangat penting dalam sistem keyakinan Islam, terutama dalam kaitannya dengan masalah kenabian (*nubuwwah*) yang —di samping masalah ketuhanan (*ilâhiyyah*) dan keyakinan-keyakinan yang menempatkan wahyu sebagai sumber primernya (*sam'iyyât*)— merupa-

kan salah satu topik inti keimanan. Dengan kata lain, wahyu—seperti halnya mukjizat—merupakan elan vital yang, tanpa keduanya, mustahil *nubuwwah* dan *risâlah* dapat dibicarakan.

Karena posisi wahyu yang sedemikian penting dalam akidah Islam, tak aneh bila al-Qur'an memuat tidak kurang dari 78 kali kata yang berasal dari akar kata *wâw, ḥâ'* dan *yâ'* ( واو – حاء – ياء ). Hal ini menunjukkan bahwa mengimani kebenaran wahyu adalah kewajiban bagi setiap mukmin, karena hal ini berkaitan dengan salah satu rukun iman, yakni beriman kepada semua kitab suci Allah yang tidak lain adalah wahyu yang Allah berikan kepada para nabi dan rasul-Nya. Allah swt. berfirman:

*"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, 'Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami berikan Zabur kepada Daud."* (QS. An-Nisâ' [4]: 163)

Dengan demikian, turunnya wahyu yang tertuang dalam Kitab-kitab Suci dan *Shuḥuf* merupakan sesuatu yang sangat penting bagi kehidupan manusia, agar risalah para rasul tetap dapat dilestarikan dan diamalkan, terutama risalah penutup yang merupakan nikmat Allah terbesar bagi umat manusia sampai akhir zaman. Dan, risalah penutup atau wahyu terakhir—dalam pengertian terminologis—itu tak lain adalah *al-Qur'ân al-Karîm*. ❖ *Irfan Mas'ud* ❖

## WAIL ( وَيْل )

Dalam Al-Qur'an disebut 40 kali dalam 27 surah, di antarnya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 79, QS. Al-Humazah [104]: 1, QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 serta QS. Al-Mursalât [77]: 15, 19, 24, 27, 34, 37, 40, 45,47, dan 49.

Kata *wail* ( وَيْل ) digunakan dengan arti 'kecelakaan/kebinasaan'. Pada perkembangan selanjutnya, kata ini memunyai arti yang beraneka ragam, misalnya 'salah satu lembah di neraka' karena setiap orang yang menghuninya merasakan kenistaan dan kebinasaan. Terkadang kata itu diartikan sebagai 'kemiskinan (*al-wais*), karena kemiskinan mengantar seseorang kepada penderitaan dan kenistaan. Kata *wailah* ( وَيْلَة ), yang terbentuk dari kata *wail*, diartikan sebagai 'musibah/cobaan' karena orang yang mendapat musibah selalu merasakan kesedihan dan kepedihan.

Di samping itu, terdapat kata *wail* yang dinisbahkan kepada pembicaranya, seperti *yâ wailatâ* ( يَٰوَيْلَتَىٰ = celaka aku) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 31), *yâ wailatanâ* ( يَٰوَيْلَتَنَا = celaka kami) (QS. Al-Kahfi [18]: 49), *yâ wailanâ* ( يَٰوَيْلَنَا = celaka kami) (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 14).

Di samping itu, ada pula yang dinisbahkan kepada orang kedua, seperti *wailak* ( وَيْلَكَ = celaka engkau) (QS. Al-Aḥqâf [46]: 17) dan *wailakum* ( وَيْلَكُمْ = celaka kamu) (QS. Thâhâ [20]: 61).

Keseluruhan ayat yang menyebut kata *wail* dengan segala bentuknya memberi penjelasan bahwa kata itu digunakan oleh Al-Qur'an untuk menggambarkan kecelakaan besar. Kecelakaan dimaksud bersifat umum, termasuk semua penderitaan atau perasaan yang menyedihkan. Kecelakaan yang digambarkan dengan kata *wail* menurut Al-Qur'an ada yang sedang dialami di dunia dan ada yang akan dialami kelak di akhirat. Kecelakaan yang dialami di dunia ialah seperti apa yang diterangkan dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 31 yang berbicara dalam konteks perasaan sedih yang dialami oleh Qabil yang tidak dapat mengatakan bagaimana menguburkan mayat saudaranya. QS. Hûd [11]: 72 berbicara mengenai perasaan istri Ibrahim yang akan melahirkan padahal usianya sudah lanjut.

Adapun kecelakaan yang akan dihadapi di akhirat antara lain diterangkan dalam QS. Al-Humazah [104]: 1, yaitu tentang ancaman Allah terhadap orang yang pengumpat dan pencela, dan QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 mengenai ancaman Allah kepada orang yang tidak sungguh-sungguh melaksanakan shalat, riya, dan tidak mau menolong orang lain. Bentuk kecelakaan yang akan dialami di akhirat tidak dijelaskan di dalam ayat-ayat yang berkaitan, tetapi menurut kebanyakan ahli tafsir berdasarkan petunjuk

dari ayat-ayat yang menerangkan siksa yang dialami orang-orang yang ingkar, yang dimaksud adalah siksa neraka.

Menurut Al-Qur'an, kecelakaan tersebut disebabkan oleh beberapa hal, di antaranya:

a. Mendustakan kebenaran (agama). Hal ini dinyatakan Allah dalam Al-Qur'an, seperti dalam QS. Al-Mursalât [77]: 15, 19, 24, dan 28.
b. Kafir terhadap ayat-ayat Allah seperti dalam QS. Maryam [19]: 37 dan QS. Ibrâhîm [14]: 2.
c. Mempersekutukan Allah dengan ciptaan-Nya (syirik) seperti dalam QS. Fushshilat [41]: 6.
d. Berbuat aniaya/ zhalim terhadap diri sendiri atau orang lain, seperti dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 97.
e. Mencela dan mengumpat, seperti dalam QS. Al-Humazah [104]: 1. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

**WAJABAT ( وَجَبَتْ )**

Kata *wajabat* adalah *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) untuk orang ketiga tunggal wanita, berasal dari kata *wajaba-yajibu-wujûban-wa wajban wa wajîban* ( وَجَبَ – يَجِبُ – وُجُوْبًا – وَوَجْبًا وَوَجِيْبًا ) yang dapat diartikan dengan beberapa makna sesuai dengan konteks kalimatnya, antara lain (1) 'tetap, wajib, mesti', seperti dalam kalimat *wajabasy-syai'* ( وَجَبَ الشَّيْئُ ) atau *wajabal-amru* ( وَجَبَ الأَمْرُ ) yang berarti *tsabata wa lazima* ( ثَبَتَ وَلَزِمَ = tetap dan mesti sesuatu/perkara itu); (2) 'makan sekali sehari' seperti dalam kalimat *wajaba wa wajjaba wa aujabar-rajulu* ( وَجَبَ وَوَجَّبَ وَاَوْجَبَ الرَّجُلُ ) yang berarti *akala aklatan wâhidatan fin-nahâri* ( أَكَلَ أَكْلَةً وَاحِدَةً فِي النَّهَارِ = Laki-laki itu makan sekali dalam sehari); (3) 'roboh atau runtuh', seperti dalam kalimat *wajabal-hâ'ith* ( وَجَبَ الْحَائِطُ ) yang berarti *saqatha ilal-ardh* ( سَقَطَ إِلَي الأَرْضِ = dinding itu roboh ke tanah); (4) 'jatuh dan mati', seperti dalam kalimat *wajabar-rajul* ( وَجَبَ الرَّجُلُ ) yang berarti *saqatha wa mâta* ( سَقَطَ وَمَاتَ = lelaki itu jatuh dan meninggal dunia); (5) 'terbenam', seperti dalam kalimat *wajabatisy-syams* ( وَجَبَتِ الشَّمْسُ ) yang berarti *ghâbat* ( غَابَتْ = matahari itu tenggelam); (6) 'cekung', seperti dalam kalimat *wajabatil-'ain* ( وَجَبَتْ الْعَيْنُ ) yang berarti *ghârat* ( غَارَتْ = mata cekung); (7) 'berdebar-debar', seperti dalam kalimat *wajabal-qalbu* ( وَجَبَ الْقَلْبُ ) yang berarti *rajafa wa khafiqa* ( رَجَفَ وَخَفِقَ = hati berdebar-debar); (8) 'takut', seperti dalam kalimat *wajabar-rajul* ( وَجَبَ الرَّجُلُ ) yang berarti *kâna jabânan* ( كَانَ جَبَانًا = ia adalah laki-laki penakut); dan (9) 'memerah susu sekali sehari', seperti di dalam kalimat *wajjaba fulânun-nâqata* ( وَجَّبَ فُلاَنٌ النَّاقَةَ ) yang berarti *lam yahlibhâ fil-yaumi wal-lailah illâ marratan wâhidah* ( لَمْ يَحْلِبْهَافِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ إِلاَّمَرَّةً وَاحِدَةً = Fulan itu tidak memerah susu unta dalam sehari semalam kecuali sekali).

Kata *wajabat* hanya satu kali disebutkan dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Hajj [22]: 36:

وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ
فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟
مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*(Wal-budna ja'alnâhâ lakum min sya'âirillâh lakum fihâ khairun fadzkurû ismallâhi 'alaihâ shawâffa, faidzâ wajabat junûbuhâ fakulû minhâ wa ath'imul-qâni'a wal-mu'tarra, kadzâlika sakhkharnâhâ lakum la'allakum tasykurûn)*

*(Dan telah Kami jadikan untuk kamu unta-unta itu sebagian dari syiar Allah, kamu memperoleh kebaikan yang banyak padanya, maka sebutlah olehmu nama Allah ketika kamu menyembelihnya dalam keadaan berdiri (dan telah terikat). Kemudian, apabila telah roboh (mati) maka makanlah sebagiannya dan beri makanlah orang yang rela dengan apa yang ada padanya (yang tidak meminta-minta) dan orang yang meminta. Demikianlah Kami telah menundukkan unta-unta itu kepada kamu, mudah-mudahan kamu bersyukur).*

Kata *wajabat* ( وَجَبَتْ ) dalam ayat ini mengandung arti (1) *saqathat 'alal-ardh ba'dan-nahr* ( سَقَطَتْ عَلَى الأَرْضِ بَعْدَ النَّحْرِ = roboh ke bumi sesudah disembelih) atau (2) *zahaqat arwâhuhâ wa faqadat al-harakah* ( زَهَقَتْ أَرْوَاحُهَا وَفَقَدَتْ الْحَرَكَةَ = keluar ruhnya dan hilang geraknya ).

❖ *A.Hafiz Anshary AZ* ❖

## WAJILAT ( وَجِلَتْ )

Kata *wajilat* adalah bentuk *fi'l mâdhî* untuk orang ketiga tunggal wanita, berasal dari kata *wajila-yaujalu-wajalan wa maujalan* ( وَجِلَ – يَوْجَلُ – وَجَلاً وَ مَوْجَلاً ) yang berarti *khâfa wastasy'ara bil-khauf* ( خَافَ وَاسْتَشْعَرَ بِالْخَوْفِ = takut/merasa ketakutan). Sebagian ahli bahasa mengatakan bahwa *fi'l mudhâri'* dari *wajila* ( وَجِلَ ) juga adalah *yaijalu* ( يَيْجَلُ ) dengan pergantian *waw* menjadi *yâ*, *yâjalu* ( يَاجَلُ ) dengan pergantian *waw* menjadi *alif*, atau *yîjalu* ( يِيجَلُ ) dengan baris *kasrah* pada *ya* awalnya. Apabila diungkapkan dengan *wazan fa'ula yaf'ulu* ( فَعُلَ يَفْعُلُ ), yaitu *wajula-yaujulu-wajâlatan* ( وَجُلَ – يَوْجُلُ – وَجَالَةً ) maka kata tersebut mengandung arti *syâkha* ( شَاخَ = menjadi tua). Dalam bentuk *aujala* ( أَوْجَلَ ) maka artinya adalah *akhâfa* ( أَخَافَ = menakutkan).

Kata *wajilat* dalam berbagai bentuknya disebutkan sebanyak lima kali dalam Al-Qur'an, dalam empat bentuk dengan intisari makna yang sama meskipun dalam konteks dan *stressing* yang berbeda:

(1) *Wajilat* ( وَجِلَتْ ) sebanyak dua kali yang keduanya memunyai pengertian yang sama, yaitu bermakna *fazi'at wa raqqat isti'zhâman wa haibatan* ( فَزِعَتْ وَرَقَّتْ اِسْتِعْظَامًا وَ هَيْبَةً = merasa takut dan hati menjadi lunak karena takzim dan takut). Kata tersebut terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]:2:

إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...

*(innamal-mu'minûna alladzîna idzâ dzukirallâhu wajilat qulûbuhum...)*

*Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah, gemetarlah hati mereka ...)*

dan QS. Al-Hajj [22]: 35;

ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ عَلَىٰ مَآ أَصَابَهُمْ...

*(alladzîna idzâ dzukirallâh wajilat qulûbuhum wash-shâbirîna 'alâ mâ ashâbahum...)*

*"orang-orang yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka dan orang-orang yang sabar terhadap apa yang menimpa mereka, ...).*

(2) *Wajilûn* ( وَجِلُونَ ), satu kali, yang mengandung arti *khâ'ifûna fazi'ûn* ( خَائِفُوْنَ فَزِعُوْنَ = orang-orang yang takut), terdapat di dalam QS. Al-Hijr [15]: 52,

إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ

*(idz dakhalû 'alaihi faqâlû salâmâ. Qâla innâ minkum wajilûn)*

*"Ketika mereka masuk ke tempatnya, mereka mengucapkan, "Salâm". Berkata Ibrahim, "Sesungguhnya kami merasa takut kepadamu."*

(3) *Lâ taujal* ( لاَتَوْجَلْ ), satu kali, yang berarti *lâ takhaf* (لاَتَخَفْ = jangan takut), dalam QS. Al-Hijr [15]:53 *Qâlû lâ taujal innâ nubasysyiruka bigulâmin 'alîm* ( قَالُوا۟ لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ = Mereka berkata, "Janganlah kamu merasa takut; sesungguhnya kami memberi kabar gembira kepadamu dengan [kelahiran seorang] anak laki-laki [yang akan menjadi] orang yang alim."). (4) *Wajilatun* ( وَجِلَةٌ ), satu kali, yang berarti *khâ'ifatun* ( خَائِفَةٌ = orang yang takut), dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 60:

وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ

*(walladzîna yu'tûna mâ atau wa qulûbuhum wajilatun annahum ilâ Rabbihim râji'ûn)*

*Dan orang-orang yang memberikan apa yang telah mereka berikan, dengan hati yang takut, [karena mereka tahu bahwa] sesung-guhnya mereka akan kembali kepada Tuhan mereka.* ❖ *A.Hafiz Anshary AZ* ❖

## WAKÎL ( وَكِيْل )

Kata *wakîl* ( وَكِيْل ) terambil dari akar kata *wakala*, yang pada dasarnya bermakna *pengandalan pihak lain tentang urusan yang seharusnya ditangani oleh yang mengandalkan*. Demikian definisi Ibnu Faris.

Siapa yang diwakilkan atau diandalkan peranannya dalam satu urusan, maka perwakilan tersebut boleh jadi menyangkut hal-hal tertentu, dan boleh jadi juga dalam segala hal. Allah dapat diandalkan dalam segala hal. *"Dia (Allah) atas segala sesuatu menjadi wakîl"* (QS. al-An'âm [6]: 102).

Yang diwakilkan boleh jadi pantas untuk diandalkan karena adanya sifat-sifat dan kemampuan yang dimiliki, sehingga hati yang

mengandalkannya menjadi tenang, dan boleh jadi juga yang diandalkan itu tidak sepenuhnya memiliki kemampuan, bahkan dia sendiri pada dasarnya masih memerlukan kemampuan dari pihak lain agar dapat diandalkan. Allah adalah *Wakîl* ( وَكِيل ) yang paling dapat diandalkan karena Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Yang diwakilkan boleh jadi berhasil memenuhi semua harapan yang diwakilkannya, sehingga yang mewakilkan merasa cukup dengan yang diwakilinya itu, dan boleh jadi juga tidak ada jaminan keberhasilan, bahkan tidak berhasil seluruhnya, maka ketika itu yang mewakilkan mendambakan wakil lain. Allah Maha kuasa memenuhi semua harapan yang mewakilkan-Nya, karena itu Dia menegaskan bahwa, ( وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا = *Cukuplah Allah sebagai Wakîl).* (QS. an-Nisâ' [4]: 81).

Menjadikan Allah sebagai *Wakîl,* dengan makna yang digambarkan di atas, berarti menyerahkan kepada-Nya segala persoalan. Dialah yang berkehendak dan bertindak sesuai dengan "kehendak" manusia yang menyerahkan perwakilan itu kepada-Nya.

Makna seperti ini dapat menimbulkan kesalahpahaman jika tidak dijelaskan lebih jauh. Dalam hal ini, pertama sekali yang harus diingat bahwa keyakinan tentang keesaan Allah berarti antara lain perbuatan-Nya Esa, sehingga tidak dapat dipersamakan dengan perbuatan manusia, walaupun penamaannya mungkin sama. Sebagai contoh, Allah Maha Pengasih *(Rahîm/* رَحِيم *), Karîm* ( كَرِيم/Maha Pemurah). Kedua sifat ini dapat dinisbahkan kepada manusia, namun hakikat dan kapasitas rahmat dan kemurahan Tuhan tidak dapat dipersamakan dengan apa yang dimiliki oleh manusia, karena mempersamakannya mengakibatkan gugurnya makna keesaan itu.

Allah swt., yang kepada-Nya diwakilkan segala persoalan, adalah Yang Maha Kuasa, Maha Mengetahui, Maha Bijaksana, dan segala Maha yang mengandung makna pujian yang wajar untuk-Nya. Manusia sebaliknya, mereka memiliki keterbatasan-keterbatasan dalam segala hal. Kalau demikian, "perwakilan" yang diserahkan kepada-Nya pun berbeda dengan perwakilan manusia kepada manusia yang lain.

Benar bahwa wakil diharapkan/dituntut untuk dapat memenuhi kehendak dan harapan yang mewakilkan kepadanya. Namun, karena dalam perwakilan manusia "sering kali" atau paling tidak "boleh jadi" yang mewakilkan lebih tinggi kedudukan dan atau pengetahuannya dari sang wakil, maka dia dapat saja tidak menyetujui/membatalkan tindakan sang wakil atau menarik kembali perwakilannya, bila dia merasa—berdasarkan pengetahuan dan keinginannya—bahwa tindakan tersebut merugikan. Ini bentuk perwakilan manusia. Tetapi jika seseorang menjadikan Allah sebagai wakil, maka hal serupa tidak akan dan tidak wajar terjadi, karena sejak semula seseorang harus sudah menyadari keterbatasannya dan menyadari pula kemahamutlakan Allah swt. Apakah dia tahu atau tidak hikmah satu kebijaksanaan yang ditempuh Allah, dia akan menerimanya dengan sepenuh hati, karena: ( وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ = "Allah mengetahui dan kamu sekalian tidak mengetahui"). (QS. Al-Baqarah [2]: 216).

Ini salah satu segi perbedaan antara perwakilan manusia terhadap Tuhan dengan terhadap selain-Nya.

Perbedaan yang kedua adalah dalam keterlibatan yang mewakilkan. Jika Anda mewakilkan orang lain untuk melaksanakan sesuatu, maka Anda telah menugaskannya melaksanakan hal tersebut. Anda tidak perlu atau tidak harus lagi melibatkan diri. Dalam kamus-kamus bahasa, makna ini secara jelas digarisbawahi. Dalam kamus *al-Munjid,* misalnya, diuraikan makna "mewakilkan" antara lain: "menyerahkan, membiarkan, serta merasa cukup (pekerjaan tersebut dikerjakan oleh seorang wakil)."

Dalam hal menjadikan Allah swt. sebagai *Wakîl,* manusia masih tetap dituntut untuk melakukan sesuatu yang berada dalam batas kemampuannya. Allah, jangan dibiarkan "bekerja sendiri" selama masih ada upaya yang

dapat dilakukan manusia.

Dalam Al-Qur'an, kata *wakîl* terulang sebanyak 13 kali, sembilan di antaranya merupakan perintah tegas atau tersirat untuk menjadikan Allah *Wakîl*. Di sisi lain, perlu dikemukakan bahwa perintah bertawakkal kepada Allah, atau dengan kata lain perintah menjadikan-Nya *Wakîl*, kesemuanya dapat dikatakan didahului oleh perintah melakukan sesuatu, baru disusul dengan perintah bertawakkal. Perhatikan misalnya QS. al-Anfâl [8]: 61: atau QS. Al-Mâ'idah [5]: 23:

Dari sini jelas bahwa agama bukannya menganjurkan dengan perintah bertawakkal atau menjadikan Allah sebagai *Wakîl* agar seseorang tidak berusaha atau mengabaikan hukum-hukum sebab dan akibat. Tidak! Islam hanya menginginkan agar umatnya hidup dalam realitas, yaitu realitas yang menunjukkan bahwa tanpa usaha tidak mungkin tercapai harapan, dan tak ada gunanya berlarut dalam kesedihan jika realitas tidak dapat diubah lagi. Demikian, *wa Allâh A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

**WALAD ( وَلَد )**

*Walad* berasal dari kata *walada - yuladu - wilâdatan* ( وَلَدَ – يُوْلَدُ – وِلَادَةً = melahirkan dan mengeluarkan). Kata *walad* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak 102 kali dalam Al-Qur'an dengan makna-makna yang berbeda sesuai dengan bentuknya. Penggunaannya sebagian besar (93 kali) dalam bentuk *ism* atau kata benda dan hanya 9 kali dalam bentuk *fi'l* atau kata kerja. Dalam hal ini, 93 kali dalam bentuk kata benda tersebut digolongkan ke dalam tujuh bentuk yang tentunya dengan makna-makna yang berbeda.

Bentuk **pertama**, yaitu *al-walad* ( الوَلَد = anak laki-laki), jamaknya adalah *aulâd* ( أَوْلَاد ) yang pengertian dan penggunaannya tidak banyak berbeda dengan kata *al-ibn* ( الإِبْن = anak laki-laki). Kata ini terulang sebanyak 56 kali, 33 kali di antaranya dalam bentuk mufrad atau tunggal, yaitu *al-walad*, dan 23 kali di antaranya dalam bentuk jamak, yaitu *aulâd*. Kata *al-walad* dalam Al-Qur'an kadang-kadang berarti 'anak laki-laki' seperti dalam QS. An-Nisâ' [4]: 176 yang artinya: *"Mereka meminta fatwa kedamu (tentang kalâlah). Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalâlah (yaitu) jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak memunyai anak laki-laki dan memunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditingalkannya,..."*. Dan kadangkala menunjukkan kepada pengertian anak tanpa membedakan anak laki-laki dan anak perempuan, dan ini yang lebih banyak, seperti dalam QS. Sabâ' [34]: 37.

Bentuk **kedua**, yaitu *al-wâlid* ( الوَالِد = bapak/ayah). Istilah ini terulang sebanyak tiga kali. Istilah lain yang juga sering digunakan dalam pengertian bapak atau ayah adalah *al-ab* ( الأَبُ = bapak/ayah). Meskipun demikian, ditemukan perbedaan-perbedaan. Menurut Al-Ashfahani, segala sesuatu yang menyebabkan terwujudnya sesuatu, memperbaiki, atau yang menampakkannya disebut *al-ab*. Karena itu nabi disebut *abul-mu'minîn* ( أَبُو الْمُؤْمِنِيْن = bapak/ayah orang-orang yang beriman). Jadi, kata *al-ab* berbeda dengan kata *al-wâlid* (berasal dari kata *walada* yang berarti yang melahirkan). Yang jelas, *al-ab* pengertiannya lebih luas dari *al-wâlid*, karena kata *al-wâlid* cenderung menekankan aspek jenis kelamin (seks), misalnya kapasitas ayah dinyatakan dengan istilah *al-wâlid* seperti dalam QS. Luqmân [31]: 33.

Bentuk **ketiga**, yaitu *al-wâlidân* atau *al-wâlidain* ( الوَالِدَان \ الوَالِدَيْن = ayah ibu). Untuk kedua orang tua biologis yakni ibu dan ayah, Al-Qur'an lebih sering menggunakan istilah *al-wâlidân* atau *al-wâlidain*. Istilah ini digunakan sebanyak 20 kali dalam Al-Qur'an, seperti dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7 dan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 83.

Dapat dibandingkan dengan penggunaan *mutsanna* dari kata *al-ab* ( الأَبُ = bapak) yakni *al-abawaini* atau *al-abawâni* ( الأَبَوَيْن \ الأَبَوَان = ibu bapak) yang jarang digunakan untuk menyatakan kedua orang tua. Bahkan, bentuk tersebut sering kali menunjuk kepada kedua nenek moyang manusia, Adam dan Hawa, seperti tersebut dalam QS. Al-A'râf [7]: 27. Dalam ayat tersebut, Tuhan menggunakan istilah *abawaikum*

( أَبَوَيْكُمْ ) untuk Adam dan Hawa dan tidak pernah menggunakan kata *al-wâlidân* atau *al-wâlidin* sebagai istilah untuk Adam dan Hawa.

Bentuk **keempat**, yaitu *al-wâlidah* ( الْوَالِدَةُ = ibu). Istilah ini terulang sebanyak empat kali, tiga kali di antaranya dalam bentuk *mufrad* atau tunggal *al-wâlidah* ( الْوَالِدَةُ ) dan sekali dalam bentuk jamak *al-wâlidât* ( الْوَالِدَاتُ ). Istilah *al-wâlidah* dalam Al-Qur'an diartikan dalam kapasitasnya sebagai ibu, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 yang artinya: *"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu yang ingin menyempurnakan penyusuan..."*. Adapun istilah *al-umm* ( الْأُمّ ) yang juga sering diartikan ibu, justru pengertiannya lebih luas dari pertama. Istilah kedua ini di samping berarti ibu, ia juga berarti inti dan pokok seperti dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7 yang berbunyi *hunna ummul-kitâb wa âkharu mutasyâbihât* ( هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ =... itulah inti/pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lainnya [ayat-ayat] mutasyabihat) dan tempat tinggal atau tempat kembali seperti dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 9 yang berbunyi *fa ummuhû hâwiyah* ( فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ = maka tempat kembali/tempat tinggalnya neraka Hawiyah).

Bentuk **kelima**, yaitu *walîdan* ( وَلِيدًا = waktu masih anak-anak) disebut hanya sekali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 18 yang artinya: *"Firaun menjawab, bukankah kami telah mengasuhmu di antar (keluarga) kami, waktu masih kanak-kanak dan kamu tinggal beberapa tahun dari umurmu"*. Ini digunakan dalam kaitan perdebatan di antara Musa as. dan Firaun yang dalam sejarah disebutkan bahwa Musa pernah tinggal bersama Firaun selama 18 tahun sejak kecil.

Bentuk **keenam**, yaitu *al-wildân* ( الْوِلْدَانُ = anak-anak/anak-anak muda) disebutkan sebanyak enam kali dalam Al-Qur'an, empat kali dalam arti 'anak-anak' yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 75, 98, dan 127, serta QS. Al-Muzzammil [73]: 17, sedangkan dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 17 dan QS. Al-Insân [76]: 19, keduanya berarti 'anak-anak muda'; yaitu pelayan-pelayan surga dari anak-anak muda; yaitu pelayan-pelayan surga dari anak-anak muda yang tetap muda selama-lamanya.

Bentuk **ketujuh**, yaitu *maulûd* ( مَوْلُودٌ = yang dilahirkan/anak) terulang sebanyak tiga kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 (dua kali) dan QS. Luqmân [31]: 33. Ketiga kata *maulûd* tersebut memunyai arti yang berbeda, bergantung pada kata yang menyertai di belakangnya, seperti *maulûd* yang berarti 'ayah/bapak' karena disertai kata *lahû* ( المولود له ) yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233, sedangkan dalam QS. Luqmân [31]: 33 berarti 'anak' karena tidak disertai oleh kata tersebut.

Sembilan ayat berikutnya dalam bantuk *fi'l* atau kata kerja, lima di antaranya dalam bentuk *fi'il mâdhî* yaitu *walada* dan *wulida* ( وَلَدَ \ وُلِدَ = melahirkan/dilahirkan) terdapat dalam QS. Ash-Shaffât [37]: 152 (*Allah melahirkan. Dan sesungguhnya mereka benar-benar orang-orang yang berdusta*); QS. Al-Balad [90]: 3; QS. Al-Mujâdilah [58]: 2; QS. Maryam [19]: 15 dan 33, sedangkan empat di antaranya dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yaitu *alidu - yalidu, yûladu* ( أَلِدُ — يَلِدُ — يُوْلَدُ = *melahirkan/dilahirkan*). Terdapat dalam QS. Hûd [11]: 72 (*istrinya berkata: sungguh mengherankan, apakah aku akan melahirkan anak padahal aku seorang perempuan tua...*); QS. Al-Ikhlâsh [112]: 23 (dua kali); dan QS. Nûh [71]: 27. Semua kata *walad* tersebut berarti 'melahirkan atau dilahirkan'. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

## WALIY ( وَلِيّ )

Kata *waliy* ( وَلِيّ ) berasal dari *waly* ( وَلْي ) yang berarti 'dekat'. Bentuk jamak dari *waliy* ( وَلِيّ ) adalah *auliyâ'* ( أَوْلِيَاءُ ). Dari akar kata inilah kata-kata seperti *walâ-yalî* ( وَلِيَ - يَلِي ), yang berarti 'dekat dengan', 'mengikuti', *wallâ* ( وَلَّى ) yang berarti 'menguasai', 'menolong', 'mencintai', *aulâ* ( أَوْلَى ) yang berarti 'menguasakan', 'memercayakan', 'berbuat', misalnya pada *aulâ fulânan ma'rûfan* ( أَوْلَى فُلاَنًا مَعْرُوْفًا ) yang berarti 'berbuat kebaikan kepada si fulan', *walan* ( وَلَى ) berarti 'menolong', 'membantu', 'bersahabat', *tawâlâ* ( تَوَالَى ) berarti 'berturut-turut', *tawallâ* ( تَوَلَّى ) berarti 'menetapi', 'melazimi', 'mengurus', 'menguasai', *istaulâ 'alaih* ( اِسْتَوْلَى عَلَيْهِ ) berarti 'memiliki', 'mengalahkan', 'menguasai', *al-aulâ*

( الأَوْلَى ) berarti 'yang paling berhak dan paling layak', *wallâ'an* ( وَلَاءً ) berarti 'berpaling dari, meninggalkan', dan *aulâ* ( أَوْلَى ) berarti 'yang menunjukkan ancaman dan ultimatum', seperti pada *aulâ lak* ( أَوْلَى لَكَ ) yang berarti 'kecelakaan bagimu atau bencana/kecelakaan akan mendekatimu maka berhati-hatilah'.

Semua kata turunan dari *waly* itu menunjuk kepada adanya makna 'kedekatan' kecuali bila diiringi kata depan *'an* ( عَنْ ) secara tersurat dan tersirat seperti pada *wallâ 'an* ( وَلَّى عَنْ ) dan *tawallâ 'an* ( تَوَلَّى عَنْ ) maka makna yang ditunjuknya adalah 'menjauhi' atau 'berpaling'.

*Waliy* ( وَلِيّ ) dengan demikian memunyai banyak arti, yakni 'yang dekat', 'teman', 'sahabat', 'penolong', 'wali', 'sekutu', 'pengikut', 'pelindung', 'penjaga', 'pemimpin', 'yang mencintai', 'yang dicintai', dan juga penguasa sama dengan *waliy* ( وَلِيّ ) jamaknya *wulâh* ( وُلَاة ).

*Waliy* ( وَلِيّ ), bentuk adjektiva dari *waliya* ( وَلِي ) dalam Al-Qur'an disebut 44 kali, sedangkan bentuk jamaknya, *auliyâ'* ( أَوْلِيَاء ) disebut 42 kali. Dalam bentuk mufrad, *waliy* disebutkan antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 107 dan 282, QS. An-Nisâ' [4]: 45, QS. Al-Mâ'idah [5]: 55, QS. Al-A'râf [7]: 155, QS. Sabâ' [34]: 41, QS. Al-Isrâ' [17]: 33, serta QS. Yûsuf [12]: 101.

Jarak dari *waliy, waliya* disebutkan antara lain pada QS. Âli 'Imrân [3]: 28, QS. An-Nisâ' [4]: 76, QS. Al-Ahzâb [33]: 6, dan QS. Fushshilat [41]: 31.

Dalam Al-Qur'an kata *waliy*, bentuk *ism fâ'il* dari *waliya* disebut satu kali, yaitu dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 11.

Penyebutan *waliy* (dalam bentuk mufrad) lebih banyak menunjuk pada Allah, dan merupakan nama dari nama-nama Allah (*asmâ'ullâhil-husnâ*). Penunjukan Allah sebagai *waliy*, antara lain dalam QS. Al-Baqarah [2]: 107 dan 120, QS. An-Nisâ' [4]: 45 dan 75, QS. Al-An'âm [6]: 51 dan 70, QS. At-Taubah [9]: 116, QS. Al-Kahf [18]: 26, QS. Al-'Ankabût [29]: 22, QS. As-Sajadah [32]: 4 serta QS. Asy-Syûrâ [42]: 9 dan 28. Penyebutan Allah sebagai *waliy* biasanya diiringi dengan penafian wali-wali selain Allah, sebab Allah adalah wali yang hakiki, Dia yang menguasai dan mengatur langit dan bumi serta segenap isinya, Dia yang menghidupkan dan mematikan, Dia yang menetapkan hukum di dunia dan memberi keputusan akhir di akhirat. Secara umum Allah adalah wali seluruh umat manusia (QS. Asy-Syûrâ [42]: 9) dengan arti penguasa, pelindung. Namun, secara umum, Allah wali orang-orang yang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 257 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 68) yakni pelindung dan penolong orang-orang yang beriman. Penunjukan Allah sebagai wali yang khusus juga disebutkan dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 122, yakni Allah adalah wali dari dua kelompok Islam yang ingin melakukan desersi dalam Perang Uhud melawan kaum musyrik pada tahun ketiga hijriah dan dalam QS. Al-A'râf [7]: 196 yang mengemukakan pengakuan Nabi Muhammad bahwa walinya hanyalah Allah yang menurunkan Al-Qur'an dan memberi perlindungan pada orang-orang yang saleh serta pada QS. Al-Jâtsiyah [45]: 19 yang menyatakan bahwa Allah adalah Wali orang-orang yang bertakwa.

Menurut Ath-Thabarsi, Allah adalah *waliy* orang-orang yang beriman karena tiga hal: (1) Memberi pertolongan kepada mereka dalam menegakkan argumen, hujjah, dan hidayat, (2) Memenangkan mereka di atas agama lawan, (3) Memberi pahala kepada mereka karena ketaatan dan membalas amal-amal saleh mereka.

Kata *waliy*, kebanyakan dalam bentuk jamak *auliyâ'* juga menunjukkan pada selain Tuhan, seperti orang-orang yang beriman dan bertakwa yang disebut wali-wali Allah (QS. Yûnus [10]: 62–63) dengan arti orang-orang yang dekat dengan Allah, pencipta-pencipta-Nya, orang-orang yang dekat kepada-Nya, orang-orang yang dicintai Allah. Para malaikat juga disebut wali (QS. Fushshilat [41]: 31) yang senantiasa menemani dan mendukung yang beriman lagi istiqamah dalam kehidupan dunia dan akhirat. Ada juga kata wali yang menunjuk pada sembahan selain Allah seperti patung-patung berhala, orang-orang saleh, malaikat dan jin yang dipuja dan diminta pertolongan dan perlindunganya (QS. Al-Kahfi [18]: 50 dan QS.

Az-Zumar [39]: 3). wali juga menunjuk pada setan dan thagut, pemimpin kesesatan yakni wali orang-orang kafir dengan arti sekutu, teman, pemimpin orang-orang kafir (QS. Al-Baqarah [2]: 257 dan QS. Al-A'râf [7]: 27).

*Waliy* juga menunjuk pada manusia-manusia yang kafir dan durhaka kepada Tuhan sehingga disebut wali setan (QS. Al-An'âm [6]: 121 dan 128 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 175) yakni pengikut, sekutu, teman, dan yang dekat dengan setan.

*Waliy* juga dipergunakan dalam hubungan interaksi di antara mukmin dan mukmin yang lain dan di antara orang kafir dan sesama orang kafir. Orang beriman adalah wali sesamanya orang beriman (QS. At-Taubah [9]: 71) dengan arti penolong, teman, sahabat setia sesamanya orang beriman baik laki-laki maupun perempuan dalam memerintahkan yang makruf dan mencegah kemungkaran, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Demikian pula orang-orang kafir disebut wali sesamanya orang-orang kafir karena saling menolong, bantu-membantu, saling simpati di dalam membiarkan kemungkaran dan kedurhakaan terhadap Allah dan mendustakan Nabi Muhammad (QS. Al-Anfâl [8]: 73 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 19).

*Waliy* juga menunjuk secara khusus pada Nabi Muhammad saw. yang disebut di antara Allah dan orang-orang yang beriman (QS. Al-Mâ'idah [5]: 55), dengan arti penolong orang-orang beriman yang berjihad di jalan Allah.

Arti-arti lain yang ditunjuk kata *waliy* dalam Alquran adalah 'anak', 'keturunan' (QS. Maryam [19]: 5) sehubungan dengan permohonan Nabi Zakaria kepada Tuhan agar istrinya yang mandul dikaruniai seorang pewaris dan pelanjut risalahnya; arti 'saudara seagama' (QS. Al-Ahzâb [33]: 6); arti 'yang menguasai', 'yang mengurus', 'yang menjaga' (QS. Al-Anfâl [8]: 34) yakni yang mengurus Masjid Haram; dan arti 'ahli waris' (QS. Al-Isrâ' [17]: 33 dan QS. An-Naml [27]: 49).

*Waliy* juga menunjuk pada orang-orang kafir di dalam konteks larangan dalam umat Islam untuk mengambil wali di luar umat Islam baik orang-orang kafir itu kafir musyrik (QS. Âli 'Imrân [3]: 28 dan QS. An-Nisâ' [4]: 144), kaum Yahudi dan Nasrani (QS. Al-Mâ'idah [5]: 1) maupun orang-orang munafik (QS. Al-Mâ'idah [5]: 7) sekalipun orang-orang kafir itu saudara kandung dan ayah sendiri (QS. Al-Mumtahanah [60]: 1). *Waliy* yang dimaksud dalam ayat-ayat larangan itu ialah teman akrab tempat menumpahkan rahasia karena mereka memusuhi Islam. ❖ *Rusydi Khalid* ❖

*Salah satu makam wali; yaitu orang yang beriman dan selalu bertakwa*

## WALIY, AL- ( الْوَلِيّ )

Kata *waliy* ( وَلِيّ ) terambil dari akar kata *waw, lâm,* dan *yâ',* makna dasarnya adalah *dekat.* Dari sini berkembang makna-makna baru, seperti *pendukung, pembela, pelindung, yang mencintai, lebih utama,* dan lain-lain, yang kesemuanya diikat oleh benang merah *kedekatan.*

Dalam Al-Qur'an, kata *waliy* terulang sebanyak 44 kali. Antara lain bermakna *anak, teman, yang berhak menikahkan, yang mewakili, yang memerdekakan, setan, keluarga dekat, Rasul saw., Allah swt.,* dan lain-lain.

Kedekatan Allah kepada makhluk-Nya dapat berarti "pengetahuan-Nya tentang mereka" dan dapat juga dalam arti "cinta, pembelaan, dan bantuan-Nya". Yang pertama berlaku terhadap segala sesuatu, ini dilukiskan terhadap manusia dengan firman-Nya:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ

*"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya"* (QS. Qâf [50]: 16).

Adapun yang berarti cinta, bantuan, perlindungan dan rahmat-Nya, maka itu tertuju kepada orang-orang mukmin, antara lain diungkap oleh firman-Nya:

وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ

*"Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik"* (QS. Al-A'râf [7]: 56).

Yang dapat mencakup kedua makna di atas, pengetahuan dan cinta, bantuan dan perlindungan-Nya adalah firman-Nya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 186.

Penggunaan kata *Waliy* jika menjadi sifat Allah hanya ditujukan kepada orang-orang yang beriman, karena itu kata *Waliy* bagi Allah diartikan dengan *pembela, pendukung,* dan sejenisnya, tetapi pembelaan dan dukungan yang berakibat positif, serta berkesudahan baik.

ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

*"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindung mereka adalah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya"* (QS. Al-Baqarah [2]: 257).

Dukungan dan perlindungan positif dari siapa pun, pada hakikatnya bersumber dari Allah dan atas izin-Nya, karena itu dapat dimengerti pernyataan-Nya bahwa siapa yang tidak menjadikan Allah *Waliy,* atau tidak dilindungi dan dibantu oleh-Nya, maka yang bersangkutan tidak lagi akan dapat menemukan *Waliy* lain, dengan perlindungan dan pertolongan seperti diuraikan di atas. (QS. Al-Baqarah [2]: 107; Asy-Syûrâ [42]: 8, 44).

Ayat-ayat di atas menjelaskan bahwa kewalian *wilâyah* ( وِلَايَة ) Allah kepada orang-orang Mukmin antara lain berupa petunjuk dan anugerah-Nya kepada akal dan jiwa mereka, sehingga tidak ada kekuasaan bagi seseorang atas orang lain menyangkut kepercayaannya, karena Allah telah menganugerahkan kepada setiap insan potensi untuk percaya, dan berkat bantuan Allah itulah orang-orang Mukmin meraih keimanan, bahkan meningkatkan keimanannya. Berkat bantuan dan perlindungan-Nya juga,

إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ

*"Orang-orang yang bertakwa bila ditimpa rayuan dari setan, mereka ingat (kepada Allah) maka ketika itu juga mereka melihat kesalahan-kesalahannya"* (QS. Al-A'râf [7]: 201).

Ini berbeda dengan orang-orang yang menjadikan setan sebagai wali atau penuntun dan pembela mereka. Setan membelokkan manusia dari fitrahnya yang suci kepada kekotoran jiwa.

Seseorang bisa saja memperoleh perlindungan dari selain Allah, bahkan yang melindungi itu pun dinamai Al-Qur'an *sebagai waliy,* tetapi perlindungan itu berakibat buruk terhadap yang dilindunginya, bila perlindungan tersebut tidak dilakukan atas dasar apa yang direstui Allah.

Memang, Al-Qur'an memperkenalkan banyak ragam *Waliy,* tetapi kewalian (*wilâyah*) mutlak hanya milik-Nya. Di samping Allah dan Rasul-Nya, orang-orang beriman pun masing-maing dinamai Al-Qur'an sebagai *waliy* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 55).

Bertolak belakang dengan wali-wali di atas, adalah orang-orang yang menjadikan setan sebagai *waliy* (QS. al-A'râf [7]: 30 dan an-Nisâ' [4]: 76).Yang dimaksud adalah orang-orang kafir dan semua yang mengajak kepada nilai-nilai yang bertentangan dengan nilai agama.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ

*"Adapun orang-orang yang kafir, sebagian mereka menjadi waliy /pelindung bagi sebagian yang lain"* (QS. Al-Anfâl [8]: 73).

Bukan hanya pengaktualan potensi hidayah dan taufiq Allah yang menandai kedekatan-Nya kepada orang yang beriman. Kedekatan-Nya dalam arti cinta, perlindungan, dan bantuan-Nya sangat beragam, bahkan menurut pakar tafsir, ar-Razi, kedekatan di atas tidak terbayangkan. Seorang wali Allah yang dekat dan mendekat kepada-Nya dengan menelusuri jalan kebenaran, akan mendapatkan hal-hal yang sulit, kalau enggan berkata mustahil dilukiskan dengan kata-kata. Karena itu dipesankan oleh para pakar bidang ini, agat pengalaman rohani yang dialami hendaknya dirahasiakan, karena sangat mungkin bila disampaikan akan diingkari oleh yang tidak menelusuri jalan yang ditelusuri oleh sang wali.

Imam Al-Ghazali mendefinisikan makna *al-Waliy* sebagai "Dia yang mencintai dan membela." Karena itu,

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

*"Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati"* (QS. Yûnus [10]: 62)

dan karena itu pula, *"Siapa yang memusuhi wali-Ku maka Aku telah mengumumkan perang terhadapnya."* Demikian firman Allah dalam sebuah hadits Qudsi.

Kata *Waliy* juga dapat disandang oleh manusia beriman dan bertakwa dalam arti, dia menjadi pencinta Allah, pencinta Rasul-Nya, dan pendukung serta pembela ajaran-ajaran-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 31). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

**WAQÂR (وَقَار)**

Kata *waqâr* adalah bentuk infinitif dari kata *waqura-yauquru-waqâratan wa waqâran* ( وَقُرَ – يَوْقُرُ وَقَارَةً وَوَقَارًا) yang mengandung arti 'tenang, teguh, penuh kesungguhan, tetap pendirian' sehingga apabila dikatakan *waqurar-rajul* (وَقُرَ الرَّجُلُ ) maka yang dimaksud adalah *kâna razînan dzâ waqârin* ( كَانَ رَزِيْنًا ذَاوَقَارٍ = lelaki itu memiliki ketenangan, kesungguhan, dan ketetapan pendirian). Dalam *wazan fa'ala-yaf'ilu* ( فَعَلَ – يَفْعِلُ ) atau *fa'ila- yaf'alu* ( فَعِلَ – يَفْعَلُ ), yaitu *waqara-yaqiru* ( وَقَرَ – يَقِرُ ) atau *waqira-yauqaru-waqran* ( وَقِرَ – يَوْقَرُ – وَقْرًا ) kata tersebut mengandung arti 'sumbatan' sehingga apabila dikatakan *wuqirat udzunuhû* ( وُقِرَتْ أُذُنُهُ ) maka yang dimaksud ialah *tsaqulat udzunuhû* ( ثَقُلَتْ أُذُنُهُ = tersumbat telinganya) atau *dzahaba sam'uhû kulluh* ( ذَهَبَ سَمْعُهُ كُلُّهُ = pendengarannya hilang semua); atau bisa pula berarti 'retak' seperti di dalam kalimat *waqaral-'azhma* ( وَقَرَ العظم ) yang berarti *shada'ahû* ( صَدَعَهُ = ia meretakkan tulang itu).

Kata *waqâr* ( وَقَار ) dengan berbagai bentuk dan variasinya disebutkan sebanyak sembilan kali dalam Al-Qur'an: [1) di dalam bentuk *waqâr* ( وَقَار ) sendiri satu kali (QS. Nûh [71]: 13) yang berarti *'azhamatan* ( عَظَمَةً = kebesaran/keagungan) dalam kalimat *Mâ lakum lâ tarjûna lillâhi waqârâ* ( مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا = Mengapa kamu tidak percaya akan kebesaran Allah?). Para mufasir memberikan beberapa penafsiran mengenai maksud ayat ini. **Pertama**, menurut Mujahid dan Ikrimah, ayat tersebut mengandung arti *Mâ lakum lâ ta'rifûna lillâhi 'azhamah* ( مَالَكُمْ لَاتَعْرِفُوْنَ لِلّٰهِ عَظَمَةً = Mengapa kamu tidak mengenal kebesaran Allah?). **Kedua**, menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud ialah *Mâ lakum lâ takhsyauna lillâhi 'iqâbâ* ( مَالَكُمْ لَاتَخْشَوْنَ لِلّٰهِ عِقَابًا = Mengapa kamu tidak takut terhadap siksaan Allah?). **Ketiga**, menurut Al-Hasan: *Mâ lakum lâ ta'rifûna lillâhi haqqahû wa lâ tasykurûna ni'amahû* ( مَالَكُمْ لَاتَعْرِفُوْنَ لِلّٰهِ حَقَّهُ وَلَا تَشْكُرُوْنَ نِعَمَهُ = Mengapa kamu tidak mengenal/mengetahui hak-hak Allah dan tidak mensyukuri nikmat-nikmat-Nya). **Keempat**, menurut Ibnu Zaid: *Mâ lakum lâ tu'addûna lillâhi thâ'ah* ( مَالَكُمْ لَاتُؤَدُّوْنَ لِلّٰهِ طَاعَةً = Mengapa kamu tidak

menunaikan kewajiban taat kepada Allah?). **Kelima**, menurut Ibnu Bahr: *Mâ lakum lâ tutsbitûna wihdâniyyatallâhi wa annahû ilâhukum alladzî lâ ilâha lakum siwâhu* ( مَالَكُمْ لَاتُثْبِتُوْنَ وِحْدَانِيَّةَ اللهِ وَأَنَّهُ إِلٰهُكُمْ الَّذِي لَا إِلٰهَ لَكُمْ سِوَاهُ = Mengapa kamu tidak menetapkan kemahaesaan Allah dan bahwa Allah adalah Tuhanmu yang tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya?). **Keenam**, menurut Al-Kalbi dan Muqatil: *Mâ lakum lâ takhâfûna lillâhi 'azhamatan fit-tauhîd* ( مَالَكُمْ لَاتَخَافُوْنَ لِلّٰهِ عَظَمَةً فِي التَّوْحِيْدِ = Mengapa kamu tidak takut terhadap kebesaran Allah dalam tauhid?). *Ketujuh*, menurut Qatadah: *Mâ lakum lâ tarjûna lillâhi 'âqibah* ( مَالَكُمْ لَاتَرْجُوْنَ لِلّٰهِ عَاقِبَةً = Mengapa kamu tidak percaya terhadap siksaan Allah?); (2) Dalam bentuk *waqrun* ( وَقْرٌ ) disebutkan dua kali yang keduanya mengandung arti yang sama, yaitu *shamamun wa tsiqalun yamna'us-sam'a* ( صَمَمٌ وَثِقَلٌ يَمْنَعُ السَّمْعَ = Penutup dan penyumbat telinga yang menghalangi pendengaran) atau *ats-tsaqîlu fil-udzun* ( الثَّقِيْلُ فِي الأُذُنِ = sumbatan di telinga]: **Pertama**, dalam QS. Fushshilat [41]: 5:

وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ...

*wa qâlû qulûbunâ fî akinnatin mimmâ tad'ûnâ ilaihi wa fî adzâninâ waqrun...*

*Mereka berkata, "Hati kami berada di dalam tutupan [yang menutupi] apa yang kamu seru kami kepadanya dan di telinga kami ada sumbatan ...");*

**kedua**, dalam surah yang sama, QS. Fushshilat [41]: 44:

...وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ...

*(... walladzîna lâ yu'minûna fî adzânihim waqrun wa huwa 'alaihim 'amâ ...)*

*(... Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedangkan Al-Qur'an itu suatu kegelapan bagi mereka. ...).*

(3) Dalam bentuk *waqran* ( وَقْرًا ) disebutkan empat kali. Semuanya mengandung arti yang sama dengan kata *waqrun* ( وَقْرٌ ) yang terdapat dalam dua ayat pada QS. Fushshilat di atas: **Pertama**, QS. Al-An'âm [6]: 25,

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا...

*(Waminhum man yastami'u ilaika. Waja'alnâ 'alâ qulûbihim akinnatan an yafqahûhu wa fî adzânihim waqrâ ...)*

*(Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan [bacaan]-mu; padahal, Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka [sehingga mereka tidak] memahaminya dan [Kami letakkan] sumbatan di telinganya. ...).*

**Kedua**, QS. Al-Isrâ' [17]: 46,

وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا

*(waja'alnâ 'alâ qulûbihim akinnatan an yafqahûhu wa fî adzânihim waqran wa idzâ dzakarta rabbaka fil-Qur'âni wahdahu wallau 'alâ adbârihim nufûrâ)*

*"dan Kami adakan tutupan di atas hati mereka dan sumbatan di telinga mereka agar mereka tidak dapat memahaminya. Dan apabila kamu menyebut Tuhanmu saja dalam Al-Qur'an, niscaya mereka berpaling ke belakang karena bencinya."*

**Ketiga**, QS. Al-Kahfi [18]: 57,

...إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ ...

*(... innâ ja'alnâ 'alâ qulûbihim akinnatan an yafqahûhu wa fî adzânihim waqrâ ...)*

*... Sesungguhnya Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka [sehingga mereka tidak] memahaminya, dan [Kami letakkan pula] sumbatan di telinga mereka; ..."*

**Keempat**, QS. Luqmân [31]: 7,

وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِيٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

*(wa idzâ tutlâ 'alaihi ayâtunâ wallâ mustakbiran ka'an lam yasma'hâ ka'anna fî udzunaihi waqran fabasysyirhu bi'adzâbin alîm)*

*"Dan apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, dia berpaling dengan menyombongkan diri seolah-olah dia belum mendengarnya, seakan-akan ada sumbatan di kedua telinganya; maka beri kabar gembiralah dia dengan azab yang pedih."*

(4) Dalam bentuk *wiqran* ( وِقْرًا ) satu kali (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 2:) dengan pengertian *as-suhubu tahmilul-amthâra hamlâ* ( السُّحُبُ تَحْمِلُ الأمْطَارَحَمْلاً = awan yang mengandung hujan), dalam kalimat *falhâmilâti wiqrâ* ( فَالْحَمِلٰتِ وِقْرًا = dan awan yang mengandung hujan). (5) Dalam bentuk *tuwaqqirûhu* ( تُوَقِّرُوْهُ ), satu kali (QS. Al-Fath [48]: 9) yang mengandung arti *tu'azhzhimûhu wa tubajjilûhu* ( تُعَظِّمُوْهُ وَتُبَجِّلُوْهُ = engkau membesarkan dan mengagungkan-Nya), dalam kalimat

لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّأَصِيلًا .

*(li tu'minû billâhi wa Rasûlihî wa tu'azzirûhu wa tuwaqqirûhu wa tusabbihûhu bukratan wa ashîlâ)*
*"Supaya kamu sekalian beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan [agama]-Nya, membesarkan-Nya, dan bertasbih kepada-Nya di waktu pagi dan petang."*
❖ *A. Hafiz Anshary AZ* ❖

## WAQÛD ( وَقُوْد )

Kata *waqûd* ( وَقُوْد ) adalah *ism* yang terambil dari *waqada* ( وَقَدَ ) – *yaqidu* ( يَقِدُ ) – *waqdan* ( وَقْدًا )/*qidatan* ( قِدَةً )/*wiqdânan* ( وِقْدَانًا )/*wuqûdan* ( وُقُوْدًا ). Akar kata tersebut menunjuk pada makna 'menyala' dan api itu sendiri disebut *al-waqd* ( الوَقْد ), sedangkan kayu bakar atau semua yang dijadikan bahan bakar disebut *waqûd* ( وَقُوْد ).

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada lima macam, yaitu bentuk *waqûd* ( وَقُوْد ), terdapat pada 4 tempat (QS. Al-Baqarah [2]: 24, QS. Âli 'Imrân [3]: 10, QS. At-Tahrîm [66]: 6, dan QS. Al-Burûj [85]: 5), bentuk *mûqadah* ( مُوْقَدَة ), terdapat pada satu tempat (QS. Al-Humazah [104]: 6), bentuk *fi'l mâdhî, istaûqada* ( اِسْتَوْقَدَ ) dan *auqadû* ( أَوْقَدُوا ), masing-masing terdapat pada satu tempat (QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 64), bentuk *fi'l mudhâri', yûqidûna* ( يُوْقِدُوْنَ ), *yûqadu* ( يُوْقَدُ ), dan *tûqidûna* ( تُوْقِدُوْنَ ) masing-masing terdapat pada satu tempat (QS. Ar-Ra'd [13]: 17, QS. An-Nûr [24]: 35, dan QS. Yâsîn [36]: 80), dan bentuk *fi'l amr, aûqid* ( أَوْقِدْ ), terdapat pada satu tempat (QS. Al-Qashâsh [28]: 38).

Penggunaan bentuk *waqûd* ( وَقُوْد ) dan bentuk *al-mûqadah* ( المُوْقَدَة ) semuanya berkaitan dengan gambaran neraka yang dipersiapkan untuk orang-orang kafir dan orang-orang yang durhaka. Dalam QS. Al-Burûj [85]: 5, disebutkan bahwa neraka itu *dzâtil waqûd* ( ذَاتِ الْوَقُوْد ). Menurut qiraat yang umum kata *waqûd* ( وَقُوْد ) dibaca dengan *wâwu maftûhah, waqûd* ( وَقُوْد ) yang berarti 'kayu bakar atau bahan bakar'. Kata *dzâtil waqûd* ( ذَاتِ الْوَقُوْد ) mengandung arti bahwa api neraka itu memunyai bahan bakar dan bahan bakarnya terdiri atas manusia dan batu sebagaimana dijelaskan pada QS. Al-Baqarah [2]: 24, QS. Âli 'Imrân [3]: 10, dan QS. At-Tahrîm [66]: 6.

Qatadah, Abu Raja', dan Nash bin Asim membacanya dengan *wâwu madhmûmah, wuqûd* ( وُقُوْد ) sebagai *mashdar* dari *waqada* ( وَقَدَ ) yang menunjukkan bahwa api neraka itu menyala dan menghanguskan. Demikian juga kata *mûqadah* ( مُوْقَدَة ) pada QS. Al-Humazah [104]: 6, menunjuk pada api neraka yang dinyalakan yang menjadi peringatan bagi orang-orang yang selalu menggunjing dan mencela orang lain serta menumpuk-numpuk harta, tanpa dibelanjakan ke jalan yang diridhai oleh Allah swt.

Penggunaan bentuk *fi'l mâdhî, istaûqada* ( اِسْتَوْقَدَ ) yang terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 17 menunjuk pada makna 'menyalakan (api)'. Ayat itu berkaitan dengan perumpamaan tentang orang-orang munafiq yang menyalakan api, setelah api itu menerangi sekelilingnya, Allah hilangkan cahaya (yang menyinari) mereka dan membiarkan mereka di dalam kegelapan, tidak melihat. Perumpamaan ini menunjukkan bahwa apa yang mereka upayakan sia-sia belaka tanpa ada manfaat baginya kecuali hanya sekejap. Sebagian mufasir mengatakan bahwa yang diumpamakan di sini adalah sikap mereka yang tidak pernah memiliki iman sama sekali (QS. Al-Baqarah [2]: 8). Sebagian lagi mufasir mengatakan bahwa yang diumpamakan dari mereka justru sikapnya yang pernah beriman lalu kafir (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 3). Namun, kedua penafsiran yang berbeda ini menyatakan bahwa upaya mereka menyatakan imannya ketika mereka berada di tengah-tengah umat Islam

tidak ada artinya kalau pun ia memperoleh manfaat, seperti hak warisan, hak atas harta rampasan perang, hak keamanan bagi diri, anak, dan keluarga serta hartanya maka itu hanya sekejap dan bersifat duniawi karena setelah meninggal, mereka tidak akan mendapat cahaya sebagaimana orang-orang yang beriman (QS. Al-Hadîd [57]: 13); bahkan, mereka akan dimasukkan ke tingkatan neraka yang paling bawah. (QS. An-Nisâ' [4]: 145).

Penggunaan *fi'l mâdhî, auqadû* ( أَوْقَدُوْا ) yang terdapat pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 yang dirangkaikan dengan kata *nâral harb* ( نَارًالْحَرْب = api peperangan) diartikan dengan 'mengobarkan atau menyulut api peperangan'. Ayat itu menjelaskan perilaku orang-orang Yahudi yang kerjanya menyebarkan peperangan dan kerusakan di tengah-tengah masyrakat. Namun, Allah senantiasa memadamkan atau menggagalkan usaha mereka dan Allah menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sendiri sampai hari kiamat.

Penggunaan bantuk *fi'l mudhâri', yûqidûna* ( يُوْقِدُوْنَ ) yang terdapat dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17 menunjuk pada pembakaran dan peleburan logam yang akan dijadikan perhiasan. Dalam ayat itu Allah mengemukakan dua perumpamaan, yaitu hujan yang menimbulkan banjir serta peleburan logam menjadi perhiasan yang dua-duanya menimbulkan buih, tetapi buih itu akan hilang dan hanya yang bermanfaat itu yang akan tinggal. Sebagian mufasir mengatakan bahwa perumpamaan itu menunjuk pada kebenaran dan kebatilan, jika keduanya bersatu maka kebatilan tidak akan kekal sebagaimana buih pada kedua perumpamaan itu. Ali bin Abi Thalhah dari Ibnu Abbas mengatakan bahwa itu adalah perumpamaan bagi hati berdasarkan kadar keimanan dan keraguannya. Keraguan di dalam beramal diumpamakan dengan buih yang tidak ada manfaatnya, sedangkan amal yang disertai keyakinan dan keikhlasan itulah yang akan bermanfaat bagi pelakunya.

Kemudian penggunaan *fi'l mudhâri' majhûl, yûqadu* ( يُوْقَدُ ) menunjuk pada makna 'dinyalakan'. Ayat ini merupakan gambaran perumpamaan cahaya Allah (berupa hidayah Al-Qur'an dan iman yang ditanamkan dalam diri orang yang beriman), yaitu "seperti lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca dan kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang *dinyalakan* dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, yaitu pohon zaitun yang tumbuh tanpa (ada sesuatu yang menaungi) di sebelah timur maupun di sebelah barat." (QS. An-Nûr [24]: 35). Gambaran itu merupakan puncak kecemerlangan dan keindahan cahaya yang digambarkan tersebut.

Penggunaan bentuk *fi'l mudhâri', tûqidûna* ( تُوْقِدُوْنَ ) yang terdapat dalam QS. Yâsîn [36]: 80 menunjuk pada terjadinya nyala api dari pohon yang hijau. Kenyataan itu disebutkan di antaranya untuk menunjukkan kemampuan Allah membangkitkan manusia kembali setelah meninggal. Dalam tafsir Al-Qurthubi disebutkan bahwa orang kafir menyangsikan kebangkitan manusia setelah meninggal dengan mengatakan bahwa *nuthfah* (air mani) dapat berubah dan tumbuh jadi manusia karena *nuthfah* itu mengandung unsur panas dan basah yang merupakan potensi hidup sehingga wajar kalau ia bakal berproses menjadi makhluk hidup, sedangkan tulang manusia, setelah meninggal mengandung unsur dingin dan kering yang tidak terkandung di dalamnya potensi hidup. Jadi bagaimana bisa timbul kehidupan darinya! Maka, turunlah ayat ini yang menyatakan bahwa Dialah yang menjadikan bagi kalian api dari pohon yang hijau. Artinya pohon hijau itu mengandung air dan air itu dingin dan basah dan kontradiktif dengan api, dan keduanya tidak bisa bertemu, tetapi Allah menjadikan api dari pohon yang hijau itu yang menunjukkan bahwa Dia mampu menjadikan sesuatu dari sesuatu yang sifatnya kontradiktif seperti menghidupkan kembali manusia setelah menjadi tulang-belulang; bahkan, Dia mampu atas segala sesuatu.

Adapun penggunaan bentuk *fi'l amar, aûqid* ( أَوْقِدْ ) yang terdapat dalam QS. Al-Qashash [28]:

38 menunjuk pada ketakabburan Firaun yang mengaku sebagai Tuhan. Ketika Nabi Musa menyebutkan Adanya Tuhan yang menciptakan alam ini maka Firaun menyuruh perdana mentrinya, Haman, membakar batu-bata sebanyak mungkin untuk membuat bangunan yang sangat tinggi agar dia bisa naik menantang Tuhan yang dikatakan oleh Nabi Musa atau untuk membuktikan bahwa apa yang dikatakan Musa itu tidak benar. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

**WÂRITS ( وَارِث )**

Kata *wârits* adalah bentuk *ism fâ'il* ( اِسْم فَاعِل = menunjukkan pelaku) dari kata *waratsa - yaritsu - wartsan, wa irtsan, wa turatsan* ( وَرَثَ – يَرِثُ – وَرْثًا، وَارْثًا، وَتُرَاثًا ). Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *wâw* ( واو ), *râ'* ( راء ), dan *tsâ'* ( ثاء ), yang makna pokoknya berkisar pada 'peralihan sesuatu kepada sesuatu yang lain'. Jadi, *waratsa* ( وَرَثَ ) berarti 'mewarisi', baik materi maupun selainnya, baik karena keturunan maupun sebab yang lain. Pakar bahasa, Az-Zajjaj mengartikan kata *wârits* ( وَارِث ) sebagai 'segala sesuatu yang tinggal setelah ada yang pergi'.

Dalam Al-Qur'an, kata *wârits* ( وَارِث )—tepatnya *al-wârits* ( اَلْوَارِث )—disebutkan hanya sekali dalam bentuk tunggal mufrad, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 233. Akan tetapi, dalam bentuk jamaknya ditemukan lima kali; tiga di antaranya dengan kata *al-wâritsîn* ( اَلْوَارِثِيْنَ ), yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 89 dan QS. Al-Qashash [28]: 5 dan 58, sedangkan dua lainnya dengan kata *al-wâritsûn* ( اَلْوَارِثُوْن ), dalam QS. Al-Hijr [15]: 23 serta QS. Al-Mu'minûn [23]: 10.

Untuk kata *al-wârits* ( اَلْوَارِث ) —dalam bentuk tunggal— yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an, digunakan dalam konteks pembicaraan tentang hal-hal yang harus dilakukan oleh ahli waris (yang mewarisi), sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233.

Menurut Muhammad Ali Ash-Shabuni bahwa dalam ayat ini, kata "anak-anak" selalu dihubungkan dengan kedua orang tuanya, yang mengandung maksud agar dikasihani dan disayangi. Sebab, anak bukanlah orang lain yang terpisah dari ayah dan ibunya, kendati keduanya telah bercerai. Ungkapan, seperti "ini adalah ibunya dan itu adalah ayahnya" tetap melekat. Oleh karena itu, kewajiban kedua belah pihak adanya menyayangi anak-anak itu. Jangan sampai permusuhan yang terjadi antara ayah dan ibu berakibat sengsaranya anak-anak. Mufasir lainnya, Abu As-Su'ud menjelaskan bahwa dihubungkannya anak-anak kepada kedua orang tuanya dimaksudkan agar mereka tetap memperoleh belaian dari kedua orang tuanya, sekaligus memberikan pengertian bahwa jangan sampai anak-anak menjadi korban karena orang tuanya atau orang tua menjadi korban karena anaknya. Jadi, kasih sayang ibu terhadap anak-anaknya yang antara lain diwujudkan dengan kewajiban menyusui mereka; dan kewajiban ayah memenuhi kebutuhan ibu serta anak-anaknya merupakan hal-hal yang juga menjadi kewajiban bagi *al-wârits* (yang mewarisi).

Untuk kelima kata *al-wâritsîn/al-wâritsûn* ( اَلْوَارِثِيْنَ/اَلْوَارِثُوْن ) — dalam bentuk jamak— dua di antaranya menunjuk kepada Allah swt. dan tiga lainnya menunjuk kepada manusia. Al-Ghazali memahami kata *al-wârits* sebagai sifat Allah dalam arti 'kepada-Nya kembali kepemilikan, setelah kematian para pemilik'. Allah adalah *al-wârits* yang mutlak karena semua akan mati dan hanya Dia yang kekal abadi; Dia yang akan berseru di hari kemudian. Dalam QS. Al-Hijr [15]: 23 ditegaskan, *"Wa innâ lanahnu nuhyî wa numîtu wa nahnul-wâritsûn"* ( وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ اَلْوَارِثُوْنَ = Dan sesungguhnya benar-benar Kami-lah yang menghidupkan dan mematikan dan Kami [pulalah] yang mewarisi). Di sini dijelaskan bahwa Kami (Allah) benar-benar menghidupkan siapa pun yang telah mati dan mematikan siapa pun yang hidup, jika Kami berkehendak. Kami mewarisi bumi dan siapa yang ada di atasnya; Kami mematikan mereka semua sehingga tidak ada satu pun yang hidup selain Kami. Kemudian, Kami membangkitkan mereka semua untuk menghadapi hari penghi-

saban maka setiap orang akan menerima balasan amalnya; jika baik maka baiklah balasannya; dan jika buruk maka buruk pula balasannya.

Penegasan yang sama ditemukan dalam QS. Al-Qashash [28]: 58, "... *Wa kunnâ nahnul-waritsîn*" ( وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ... = ... Dan Kami adalah pewarisnya). Penggunaan kata *al-wârits* ( ٱلْوَارِث ) di sini juga menunjuk kepada Allah, sebagaimana dipahami dari awal ayat ini bahwa Allah telah membinasakan beberapa banyaknya penduduk negeri, yang sudah bersenang-senang dalam kehidupannya sehingga tempat kediaman mereka tidak lagi didiami sesudah mereka, kecuali sebagian kecil. Jadi, tempat itu telah kosong dan tidak dimakmurkan lagi, hingga kembalilah ia kepada *Al-Wârits* (Pewaris)-nya yang hakiki, yaitu Allah.

Pada sisi lain, Allah juga disifati oleh Nabi Zakariya sebagai *khairul-wâritsîn* ( خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ = waris yang paling baik), seperti firman Allah di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 89, "... *Wa anta khairul-waritsîn*" ( وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ... = ... Dan Engkau Waris Yang Paling Baik). Penyifatan Allah tersebut dikemukakan oleh Nabi Zakariya ketika berdoa agar dianugerahi keturunan, sebab ia tidak memunyai keturunan yang mewarisi. Andaikata Tuhan tidak mengabulkan doanya, yakni memberi keturunan, Nabi Zakariya tetap menyerahkan dirinya kepada Allah, sebab Dia adalah sebaik-baik yang mewarisi.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa betapa Allah tidak wajar menyandang sifat *khairul-wâritsîn*. Bukankah sekian banyak yang mewarisi yang menjadi penghalang bagi ahli waris lain sehingga membuat *mahjûb* ( مَحْجُوْب = tidak berhak menerima warisan), walaupun statusnya adalah ahli waris? Memang ada yang berlaku baik, bahkan menyerahkan sebagian atau keseluruhan haknya kepada orang lain, tetapi semua mewarisi milik orang lain, dalam hal ini keluarganya. Berbeda dengan Allah *Al-Wârits* (Yang Maha Mewarisi) milik-Nya sendiri yang pernah dititipkan kepada orang lain. Dalam kaitan ini, menarik dikemukakan bahwa ketika Allah menunjuk diri-Nya sebagai *Al-Wârits,* Al-Qur'an selalu menggunakan bentuk jamak dan tidak satu pun ditemukan di dalam bentuk mufrad. Agaknya, hal ini untuk mengisyaratkan bahwa Allah akan mengembalikan ganjaran apa yang diwarisi-Nya itu kepada hamba-hamba-Nya juga, jika mereka berbuat baik; dan mengembalikan pula sanksi yang diwarisi yang diwarisi-Nya, jika mereka berbuat jahat.

Untuk kata *al-wâritsun* ( ٱلْوَٰرِثُون ) —dalam bentuk jamak— yang menunjuk pada manusia, disebutkan di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 10, "*Ulâika humul-wâritsûn*" ( أُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ = Mereka itulah orang-orang yang akan mewarisi). Dalam ayat-ayat sebelumnya (1-9) dijelaskan siapa (orang-orang) yang mewarisi dan ayat berikutnya (11) ditegaskan apa yang akan diwarisi itu. Al-Maraghi merinci sifat yang harus disandang oleh orang-orang yang ingin mewarisi, yaitu (1) beriman; (2) khusyuk dalam shalat; (3) berpaling dari hal-hal yang tidak berguna; (4) membersihkan diri dengan menunaikan zakat; (5) memelihara kemaluan; [6) memelihara amanah dan janji; serta (7) memelihara salat. Mereka yang memiliki sifat-sifat luhur ini patut mewarisi tingkat teratas dari surga Firdaus sebagai ganjaran bagi mereka dan kekal di dalamnya untuk selama-lamanya, tidak keluar darinya dan tidak pula mati. Oleh karena itu, M. Quraish Shihab menulis bahwa tidak ada penjelasan menyangkut manusia yang wajar menyandang sifat *al-wâritsun* ( ٱلْوَٰرِثُون = yang mewarisi) melebihi penjelasan Ilahi dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 1-10; dan tidak ada pula kebahagiaan yang melebihi kebahagiaan di hari kemudian —bagi yang mewarisi surga Firdaus— (Ayat 11).

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *al-wârits* ( ٱلْوَارِث ), baik bentuk mufrad maupun jamak dipahami di dalam makna 'yang mewarisi' sebagai perkembangan dari makna pokoknya, 'peralihan sesuatu kepada sesuatu yang lain' atau 'segala sesuatu yang tinggal setelah ada yang pergi'. Pemaknaan *al-wârits* dengan 'yang mewarisi' ini sesuai, baik yang menunjuk kepada (sifat) Allah maupun yang menunjuk kepada sifat

manusia, termasuk penyifatan Allah sebagai *khairul-wâritsîn* ( خَيْرُ ٱلْوَارِثِيْنَ ) oleh manusia.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## WASAQ ( وَسَقَ )

Lafal ini merupakan kata kerja yang assimilasi morfologisnya adalah *wasaqa - yasiqu - wasq* ( وَسَقَ — يَسِقَ — وَسْقٌ ) yang artinya mengumpulkan sesuatu yang tercerai-berai. Arti asalnya ialah "mengandung", misalnya, *Wasaqatil-'atân* ( وَسَقَتِ الأَتَانُ = unta betina itu mengandung/ hamil). Bila dikatakan, *wasaqatin-nakhlah* ( وَسَقَتِ النَّخْلَةُ ) maka artinya 'pohon kurma itu banyak buahnya'.

Namun, kata ini biasa digunakan orang Arab dalam arti sedikit, misalnya dalam ungkapan, *lâ af'alu dzâlika mâ wasaqat 'ainî al-mâ'a* ( لاَ أَفْعَلُ ذَلِكَ مَا وَسَقَتْ عَيْنِي الماءَ = Aku tidak melakukan itu selama mataku mengandung air.

Dari kata kerja *wasaq* ( وَسَقَ ) bisa dibentuk kata kerja refleksif yakni yang merupakan hasil atau akibat dari terjadinya kata kerja asal; dan pembentukannya ialah dengan menambahkan prefiks *hamzatul-washl* ( هَمْزَةُ الوَصْلِ ) dan sisipan *tâ'* ( ت ) di antara huruf pertama dan kedua sehingga وَسَقَ menjadi *iwtasaq* ( اوْتَسَقَ ) yang diubah menjadi *ittasaq* ( اِتَّسَقَ ) untuk memudahkan membacanya. Jika *wasaq* ( وَسَقَ ) artinya 'mengumpulkan' atau 'menghimpun', maka *ittasaq* ( اِتَّسَقَ ) artinya 'berkumpul' atau 'berhimpun'.

Lafal *wasaq* ( وَسَقَ ) dan *ittasaq* ( اِتَّسَقَ ) masing-masing hanya disebutkan sekali dalam Al-Qur'an, dan keduanya terdapat dalam QS. Al-Insyiqâq [84]. *wasaq* ( وَسَقَ ) disebutkan dalam ayat 17, *Wal-laili wa mâ wasaq* ( وَ الَّيلِ وَ مَا وَسَقَ = Dan demi malam dan apa yang ia kumpulkan). Lafal *wasaq* ( وَسَقَ ) dalam ayat itu dapat mengandung beberapa arti: 1) 'mengumpulkan dan menghimpun semua yang tersebar pada siang hari berupa manusia, binatang, maupun serangga', yakni, bila malam tiba maka semua isi bumi kembali ke tempat tinggalnya masing-masing; 2) Berarti 'mengumpulkan dan menghimpun semua makhluk di bawah kegelapannya'; dan 3) berarti 'malam itu mengusir semua makhluk agar kembali ke tempatnya masing-masing'.

Pendapat di atas sama dengan yang dikemukakan 'Ikrimah yang menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan "dan semua yang digiring menuju ke tempatnya masing-masing ketika malam tiba dengan kegelapannya", tetapi Abu Ubaydah berpendapat lain; ia menafsirkan kalimat *wa mâ wasaq* ( وَ مَا وَسَقَ ) dengan mengatakan bahwa 'malam menghimpun dan mengumpulkan gunung-gunung, lautan-lautan, dan pohon-pohonan' karena ketika ia tiba, ia merangkul semua tempat-tempat tersebut.

Adapun lafal *ittasaq* ( اِتَّسَقَ ) terdapat pada ayat 18, yang berbunyi *Wal-qamari idzât-tasaq* ( وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ = Dan demi bulan apabila jadi purnama). Al-Farra' menafsirkan *ittisâqul-qamar* ( اِتِّسَاقُ القَمَرِ ) dengan 'penuhnya bulan dan *istiwâ'*-nya ketika purnama, yang terjadi antara tanggal 13 sampai 16 tiap bulan Qamariyah'. Menurut Qatadah, ialah ketika bulan menjadi bulat yang artinya ketika cahayanya menjadi sempurna dan menjadi purnama. Kedua penafsiran di atas, esensinya tidak berbeda sebab yang dimaksud ialah berhimpunnya cahaya bulan yang terjadi ketika ia menjadi purnama sehingga cahayanya sempurna; karena itulah, keadaannya dihadapkan pada keadaan malam yang menjadi gelap.

Selain makna di atas, lafal *al-wasq* ( الوَسْقُ ) diartikan suatu ukuran berat tertentu yang sebanding dengan 150 kilogram dalam ukuran Indonesia menurut Masyfuk Zuhdi. Makna ini berasal dari ukuran berat yang bisa dibawa oleh seekor unta *himlul-ba'îr* ( حِمْلُ البَعِيْرِ ), dan beratnya sama dengan 60 *shâ'* atau sama dengan 320 *rithl* ( رطل ) menurut penduduk Hijaz, atau 480 *rithl* menurut penduduk Iraq. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## WASATH ( وَسَط )

Kata *wasath* ( وَسَط ) berarti 'posisi menengah di antara dua posisi yang berlawanan'. Dapat juga dipahami sebagai 'segala yang baik dan terpuji sesuai dengan obyeknya'. Misalnya, keberanian adalah pertengahan di antara sifat ceroboh dan

takut, kedermawanan adalah posisi menengah di antara boros dan kikir.

Kata *wasath* ( وَسَط ) dalam berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an disebut lima kali, masing-masing dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan 238, QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, QS. Al-Qalam [68]: 28, serta QS. Al-'Âdiyât [100]: 5. Pada dasarnya penggunaan istilah *wasath* dalam ayat-ayat tersebut dapat merujuk kepada pengertian 'tengah', 'adil', dan 'pilihan'.

Kata *wasath* ( وَسَط ) dalam QS. Al-'Âdiyât [100]: 5 menggambarkan pasukan berkuda yang menyerbu ke tengah-tengah musuh. Hal itu memberikan gambaran bahwa pasukan yang menyerbu ke tengah-tengah musuh tersebut adalah pasukan pilihan. Sementara itu, QS. Al-Qalam [68]: 28 berbicara tentang konteks cobaan yang diberikan kepada orang-orang kafir dan tanggapan orang-orang yang berpikiran jernih. Mereka yang termasuk dalam kelompok yang disebut terakhir ini, senantiasa mengingatkan agar bertasbih kepada Allah saw., sedangkan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89 berbicara tentang *kaffârah* yang harus diberikan kepada sepuluh orang miskin. Dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan istilah *wasath* ( وَسَط ) untuk menunjukkan bahwa makanan yang harus diberikan kepada sepuluh orang fakir miskin adalah makanan yang sama dengan yang dimakan oleh anggota keluarga yang bersangkutan. Jadi, makanan itu seolah-olah diambil dari tengah-tengah makanan yang biasa dimakan oleh anggota keluarga. Hal itu menunjukkan bahwa Islam menganjurkan menegakkan keadilan dalam berbagai aspeknya.

Penggunaan kata *wasath* ( وَسَط ) juga dikaitkan dengan shalat, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 238. Kata *wusthâ* ( وُسْطَى ) dalam ayat tersebut berarti 'pertengahan' sehingga salat *wusthâ* berarti shalat pertengahan. Meskipun begitu, belum jelas shalat mana yang dimaksud dengan shalat *wusthâ*. Ulama berbeda pendapat, tetapi semuanya mengacu kepada pengertian *wusthâ* sebagai 'pertengahan'. Hanya saja dari berbagai pendapat yang dikemukakan ulama, jumhur memilih pendapat yang menyatakan bahwa shalat *wusthâ* adalah shalat Asar. Pendapat seperti itu didasarkan pada salah satu hadits Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa shalat *wusthâ* adalah shalat Ashar.

Dengan begitu, penggunaan kata *wasath* ( وَسَط ) dalam Al-Qur'an, walaupun dalam konteks yang berbeda, semuanya berkonotasi positif. Karena itu pula, umat Islam diberi sebutan *ummatan wasathan* ( أُمَّةً وَسَطًا = umat pertengahan/pilihan) (QS. Al-Baqarah [2]: 143), suatu sebutan yang menyatakan bahwa umat Islam sebagai umat yang selalu berada pada posisi menengah, mereka harus tampil sebagai umat pilihan yang menjadi *syuhadâ'* dalam arti orang-orang yang menjadi saksi atau disaksikan dan diteladani, juga tampil sebagai panutan dan tolok ukur kebenaran.

Penggunaan kata *wasath* ( وَسَط ) dalam Al-Qur'an memberikan pengertian bahwa Islam tidak menghendaki kelompok yang ekstrem karena hal tersebut melambangkan kepicikan dan kekakuan dalam menghadapi persoalan. Sebaliknya, umat Islam sebagai *ummatan wasathan* adalah umat yang secara ideologis menganut sistem keseimbangan, tidak sama dengan umat yang hanyut dalam kehidupan materialisme dan tidak menghiraukan sama sekali kehidupan spritualisme, tidak pula seperti umat yang hanya memerhatikan kehidupan rohani dan mengabaikan kehidupan jasmani.

Posisi menengah tersebut menghimbau kepada umat Islam agar tampil mengadakan interaksi sosial, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak yang memunyai latar belakang agama, budaya, dan peradaban yang berbeda. Dengan cara tersebut, mereka dapat berlaku adil terhadap semua pihak, sekaligus dapat bertindak sebagai saksi yang adil. Dengan posisi sebagai *ummatan wasathan*, umat Islam juga memberi kesan sebagai memencilkan diri dari lingkungan sosial di mana mereka berada sebab cara tersebut tidak memungkinkan mereka dapat melaksanakan fungsinya dengan baik.

❖ *M. Galib Matola* ❖

## WASHÎLAH ( وَصِيْلَة )

Kata *washîlah* ( وَصِيْلَة ) dan derivasinya terulang 12 kali dalam 10 ayat pada tujuh surah Al-Qur'an. Hanya satu kali kata tersebut dalam bentuk kata benda *(ism)*, yaitu *washîlah*, selebihnya dalam bentuk kata kerja *(fi'l)*, yaitu sekali kata kerja menunjuk masa telah berlalu *(mâdhî)*; sebelas kali dalam bentuk kata kerja masa sedang berlangsung atau masa akan datang *(mudhâri')*; empat kali dari antara kata *mudhâri'* ini diawali dengan penegatifan. Adapun ayat-ayat yang memuat kata tersebut adalah QS. Hûd [11]:70 dan 81, QS. Al-An'âm [6]:136 dua kali, QS. An-Nisâ' [4]: 90, QS. Al-Ra'd [13]: 21 dua kali dan 25, QS. Al-Qashash [28]: 35 dan 51, QS. Al-Baqarah [2]: 27, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *washîlah* yang terambil dari kata dasar *washala* ( وَصَلَ ), artinya 'bersatu', yaitu bercampurnya sesuatu kepada sesuatu, sehingga menjadi padu, tidak ada lagi jarak yang memisahkan yang satu dengan lainnya, seperti bertemunya dua ujung sehingga membentuk lingkaran. Lawan katanya adalah *infishâl* atau *hijrân* ( انْفِصَال أَوْ هِجْرَان = terpisah). Kata ini dipergunakan baik menunjukkan hal yang bersifat empirik maupun yang bersifat konsepsional. Kata *washîlah* itu sendiri berarti 'bangunan' atau 'kesejahteraan' dan 'kesuburan'. Manusia ternyata tidak sama kesuburan dan kesejahteraan hidupnya. Apabila interaksi di antara strata masyarakat mengalami kegersangan, maka timbullah perpecahan. *Washîlah* juga dapat berarti 'bumi yang luas', seolah-olah pada keluasannya itu tidak ada batas pemisah yang memutus satu tempat dengan lainnya.

Kesepuluh ayat yang menyebut kata *washala* tersebut memunyai pengertian yang tidak sama dan dapat dirumuskan sebagai berikut:

**Pertama,** Pertolongan Allah swt. kepada nabi. Ada tiga ayat yang menggunakan kata *washala* dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yang kesemuanya diawali dengan penegatifan, yaitu QS. Hûd [11]: 70, *lâ tashilu* ( لاَتَصِلُ ) dan QS. Hûd [11]: 81, *lan yashila* ( لَنْ يَصِلَ ) serta QS. Al-Qashash [28]: 35, *falâ yashilûna* ( فَلاَ يَصِلُوْنَ ). Ayat-ayat tersebut memerlihatkan kegelisahan hati para nabi dan mengharapkan pertolongan Allah swt. Nabi Ibrahim as. gelisah karena panganan yang disuguhkannya, daging anak sapi yang dipanggang, "tidak dijamah" oleh tamunya yang ternyata malaikat. Ibrahim kemudian merasa senang setelah malaikat tersebut memperkenalkan dirinya dan menyampaikan kabar gembira bahwa pada usia tuanya, begitu juga istrinya, Siti Sarah, Allah swt. berkenan mengabulkan doanya untuk memberikan seorang anak, Ishaq.

Adapun Nabi Luth as. gelisah karena malaikat yang menjadi tamunya dalam rupa pemuda yang rupawan, sedangkan kaum Luth sangat menyukai pemuda-pemuda semacam itu untuk melakukan *liwat* (homoseksual). Kendati pun Luth menawarkan putri-putrinya sebagai pengganti, namun kaumnya menampik. Allah swt. mengazab kaum Luth tersebut dengan membalikkan tanah tempat tinggal mereka dan menghujani dengan batu dari tanah yang terbakar. Sebelum datangnya siksa tersebut, pada waktu subuh, Luth telah diperintahkan untuk meninggalkan kaumnya, termasuk istrinya, pada waktu malam hari dan mereka "tidak akan dapat mengganggu".

Demikian pula, Nabi Musa as. khawatir menghadapi Firaun karena ia telah membunuh seorang dari golongan Firaun secara tidak disengaja, apalagi lidahnya pun kurang lancar melafalkan huruf. Allah menetapkan saudaranya, Harun, sebagai juru bicara dan memberinya mukjizat sehingga golongan Firaun "tidak dapat mengalahkannnya".

**Kedua,** Kepercayaan Jahiliyah. Kata *washîlah* dalam hal ini dikaitkan dengan kelakuan musyrik Mekah yang memberikan sesembahan berupa hasil tanaman-tanaman dan binatang ternak kepada berhala. Mereka berharap sajian-sajian tersebut dengan perantaraan berhala akan sampai kepada Allah. Al-Qur'an QS. Al-An'âm [6]: 136 menegaskan bahwa sesembahan mereka tidak sampai kepada Allah, *Lâ yashilu ilal-lâh* ( لاَ يَصِلُ إِلَى اللهِ ). Sedemikian melekatnya kepercayaan tersebut sehingga seekor domba betina melahirkan kembar, jantan dan betina; maka, yang

jantan disebut *washîlah* ( وَصِيْلَة ), tidak boleh disembelih dan harus diserahkan kepada berhala (QS. Al Mâ'idah [5]: 103).

**Ketiga**, Silaturrahim dan suaka. *Washîlah* adalah sikap mental orang-orang yang secara terus-menerus menjaga hubungan dengan Allah swt. untuk melaksanakan segala apa yang diperintahkan-Nya dan merasa takut terhadap siksa, serta memberikan perlindungan terhadap kaum yang telah ada ikatan perjanjian. Ayat-ayat yang menyinggung hal tersebut adalah QS. An-Nisâ' [4]: 90, QS. Ar-Ra'd [13]: 21 dan 25, serta QS. Al-Baqarah [2]: 27, menyatakan bahwa hubungan yang harus dikembangkan tersebut merupakan ketetapan Allah dan perjanjian azali manusia.

**Keempat**, Al-Qur'an sebagai peringatan. Turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur, di samping memudahkan untuk memahaminya, juga sebagai tantangan bagi kafir Mekah guna mendatangkan kitab yang lebih baik jika mereka menganggap dirinya lebih benar, atau keingkaran mereka hanyalah sekadar menuruti hawa nafsu (QS. Al-Qashash [28]: 51). Sesuai dengan sifat kemukjizatan, isi Al-Qur'an tidak hanya banyak menyalahi kebiasaan masyarakat (*al-khâriqu lil-'âdah* [ الخَارِقُ لِلْعَادَة ]), tetapi sekaligus menantang masyarakat untuk menandinginya. Tantangan tersebut secara bertahap disebutkan [1) mendatangkan semisal Al-Qur'an (QS. Al-Isrâ' [17]: 88); [2) mendatangkan sepuluh surah (QS. Hûd [11]: 13 ); dan [3) mendatangkan satu surah (QS. Yûnus [10]: 38).

Dengan demikian, *washîlah* yang sebenarnya adalah sikap mental yang didorong kerinduan yang berat untuk secara terus-menerus aktif berhubungan sesuai dengan sifat *fi'l mudhâri'* kepada Allah swt., melakukan segala perintah-Nya, dan menciptakan hubungan yang harmonis dengan sesama manusia berdasarkan petunjuk Al-Qur'an. ❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

## WASHIYYAH ( وَصِيَّة )

Menurut Al-Ashfahani, kata *washiyyah* ( وَصِيَّة ) berarti 'menyampaikan kepada orang lain tentang sesuatu yang harus dia kerjakan disertai pesan-pesan'. *Washiyyah* ( وَصِيَّة ) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw, shâd, yâ'*, yang mengandung makna *'ittashala'* ( اتَّصَل = bersambung, berhubungan). Dikatakan *washiya an-nabât* ( وَصِيَ النَّبَات ) karena pohonnya banyak dan sambung-menyambung antara satu dan lainnya. Terkadang juga dikatakan *tawâshâ an-nabat* ( تَوَاصَى النَّبَات ) jika pohon-pohon saling berdekatan. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja *washshâ* ( وَصَّى ) dengan *ism mashdar* (partisip) *taushiyyah* ( تَوْصِيَّة ) dan *aushâ* ( أَوْصَى ) dengan partisip *îshâ'* ( إِيْصَاء ), yang berarti *'ahida ilâ* ( عَهِدَ إِلَى ... = berpesan kepada ...). Kata *al-washiyyah* ( الْوَصِيَّة ) dengan bentuk pluralnya *al-washâya* ( الْوَصَايَا ) adalah kata benda dari *îshâ'* ( إِيْصَاء ). Sesuatu yang diwasiatkan disebut *al-washiyyah* ( الْوَصِيَّة ), seperti *hâdzihî washiyyatuh* ( هَذِهِ وَصِيَّتُه = ini [sesuatu] yang diwasiatkan olehnya). Wasiat berarti *ittashala* ( اتَّصَل = bersambung, berhubungan), seperti yang dijelaskan oleh M. Quraish Shihab, berarti 'menyampaikan pesan kepada orang lain dengan perkataan yang halus, agar yang bersangkutan melakukan suatu pekerjaan yang diharapkan darinya secara berkesinambungan'. Dari sini dipahami bahwa isi pesan hendaknya dilakukan secara berkesinambungan, bahkan mungkin juga menyampaikannya, melakukannya secara terus-menerus, dan tidak bosan-bosannya menyampaikan kandungan pesan itu kepada yang diberi pesan.

Kata *washiyah* ( وَصِيَة ) dengan berbagai bentukannya disebut sebanyak 32 kali dalam Al-Qur'an. Semuanya mengandung arti 'pesan-pesan yang disampaikan kepada orang lain untuk mengerjakan atau meninggalkan'. Dalam bentuk *fi'l mâdhî* (bentuk lampau) dengan *wazan fa'ala* ( فَعَّل ) disebut dua belas kali. Sebelas kali menunjukkan bahwa Allah sebagai pelaku, sedangkan selebihnya selain Allah. Kata *washshâ* ( وَصَّى ) yang oleh Allah ditujukan kepada *dhamîr mukhâthabah* (kata ganti orang kedua) sebagai objek, seperti dalam QS. Al-An'âm [6]: 151-153, dengan menunjukkan arti 'berpesan kepada manusia untuk menjalankan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan yang dilarang oleh

Allah'. Pada dasarnya, wasiat dalam ayat-ayat tersebut adalah *amr* ( ٱلأَمْر = suruhan) untuk menjalankan yang diperintahkan oleh Allah dan meninggalkan yang dilarang oleh-Nya.

Pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 13, Allah berfirman, *"Syara'a lakum minad-dîn mâ washshâ bihî Nûhan"* ( شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا = Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh). Menurut Al-Maraghi, kata *washshâ* ( وَصَّى ) dalam ayat ini hakikatnya sama dengan *syara'a* ( شَرَعَ ) sehingga ditafsirkan menjadi, *Syara'a lakum minad-dîni mâ syara'a li Nûh* ( شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَاشَرَعَ لِنُوْحٍ = Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah disyariatkan kepada Nuh). Ajaran yang telah disyariatkan kepada Nuh berupa perintah untuk menegakkan agama Allah, yaitu mengesakan Allah dan pokok-pokok syariat yang tidak berbeda dari nabi ke nabi, seperti beriman kepada Allah, hari akhir, dan malaikat, serta melaksanakan *akhlâqul-karîmah* dan sifat-sifat utama.

Kata *washshainâ* ( وَصَّيْنَا ), seperti dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 15, *Wa washshainâl-insâna bi wâlidaihi ihsânan* ( وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَـٰنًا ), maksudnya *amarnâhu bil-ihsâni ilaihimâ wal-hanwi 'alaihimâ* ( أَمَرْنَاهُ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمَا وَالْحُنُوِ عَلَيْهِمَا = Allah memerintahkan kepada manusia untuk berbuat baik dan simpatik kepada kedua orang tuanya). Dengan kata lain, Allah berpesan kepada manusia berupa perintah untuk berbuat baik dan simpatik kepada kedua orang tua.

Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 132, wasiat disampaikan oleh Nabi Ibrahim as. dan Ya'qub as. kepada anak-anaknya. Mereka berpesan kepada anak-anaknya dengan agama Allah agar berbuat kebaikan dan keutamaan, baik dalam urusan ukhrawi maupun duniawi.

Kata *taushiyah* ( تَوْصِيَةٌ ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *washshâ* ( وَصَّى ) disebut hanya sekali, yaitu dalam QS. Yâ Sîn [36]: 50. Kata *taushiyah* ( تَوْصِيَةٌ ) berarti 'membuat wasiat'. Menurut Al-Maraghi, bahwa manusia tidak akan dapat membuat wasiat untuk membagikan kekayaannya kepada seseorang ketika terjadi "bencana besar" di bumi setelah ditiupkan sangkakala, yaitu kiamat.

Dalam bentuk *'aushâ - yûshî - îshâ'* ( أَوْصَى – يُوْصِى – إِيْصَاء ) disebut empat kali dalam bentuk kata kerja, seperti pada QS. Maryam [19]: 31, *wa aushânî bish-shalâh* ( وَأَوْصَـٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ ), yang ditafsirkan *amaranî bish-shalâh* ( أَمَرَنِى بِالصَّلاَةِ = Allah telah memerintahkan kepadaku mendirikan shalat) dan pada QS. An-Nisâ' [4]: 11, *yûshîkumul-lâh fî aulâdikum* ( يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ = Allah memerintahkan dan mewajibkan kepada kamu untuk melaksanakan pembagian harta pusaka bagi anak-anakmu). Kata *washiyyah* ( وَصِيَّة ) adalah benda (*ism*) dari kata *mashdar îshâ'* ( إِيْصَاء ). Menurut para ahli bahasa, dikatakan *washiyyah* ( وَصِيَّة ) karena berhubungan dengan pesan-pesan orang yang meninggal. Dalam Al-Qur'an, kata *washiyyah* ( وَصِيَّة ) disebut 8 kali yang semuanya berhubungan dengan orang yang telah meninggal. Misalnya, pada QS. An-Nisâ' [4]: 11 dijelaskan bahwa pembagian pusaka (harta warisan) dilaksanakan sesudah *washiyyah* ( وَصِيَّة ) dibayarkan kepada yang diberi wasiat dan sesudah dibayar utangnya, *min ba'di washiyyatinyûshî bihâ au dain* ( مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ). Dalam bentuk *ism fâ'il mûshin* ( مُوْصٍ ) disebut sekali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182, yang juga dimaksudkan bagi orang-orang yang membuat wasiat tentang harta pusaka (warisan).

Dalam *wazan tafâ'ala* ( تَفَاعَلَ ), *tawâshau* ( تَوَاصَوْا ) terulang sebanyak lima kali, yaitu QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53, QS. Al-Balad [90]: 17 (dua kali), dan QS. Al-'Ashr [103]: 3 (dua kali). Dalam bentuk pola kata *tawâshau* ( تَوَاصَوْا ) menunjukkan adanya dua pihak atau lebih yang melakukan suatu pekerjaan sehingga berarti 'saling mewasiati'. Dari semua kata *tawâshau* ( تَوَاصَوْا ) yang disebut dalam Al-Qur'an selalu dirangkaikan dengan perbuatan yang baik, seperti *tawâshau bil-haqq* ( وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ = saling mewasiati untuk melakukan kebenaran); *tawâshau bish-shabr* ( وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ = saling mewasiati untuk kesabaran); dan *tawâshau bil-marhamah* ( وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ = saling mewasiati untuk sayang-menyayangi).

Terkecuali dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53, 'saling mewasiati' pada ayat itu dilakukan oleh orang-orang kafir untuk mengingkari kenabian Rasulullah saw. ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

## WÂSI', AL- ( الْوَاسِعُ )

Kata *al-wâsi'* ( وَاسِعٌ ) terambil dari akar kata yang menggunakan huruf-huruf *waw, sîn,* dan *'ain,* yang maknanya berkisar pada *antonim kesempitan* dan *kesulitan.* Dari sini lahir makna-makna seperti *kaya, mampu, luas, meliputi, langkah panjang,* dan sebagainya.

Dalam Al-Qur'an kata *wâsi'* ditemukan sebanyak sembilan kali. Kesemuanya menjadi sifat Allah swt. Konteks ayat-ayat yang menyifati Allah dengan sifat tersebut bermacam-macam, yaitu izin untuk mengarah ke mana saja dalam shalat bila dalam perjalanan (QS. Al-Baqarah [2]: 115), pengangkatan Thalut sebagai raja/penguasa Bani Isra'il (QS. Al-Baqarah [2]: 247), pelipatgandaan ganjaran melebihi 700 kali lipat (QS. Al-Baqarah [2]: 261), janji memperoleh kelapangan sebagai dampak mengeluarkan zakat/sedekah (QS. Al-Baqarah [2]: 268), petunjuk keagamaan dan kekuatan hujjah (QS. Âli 'Imrân [3]: 73 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 54), kekayaan materi (QS. An-Nûr [24]: 32), pengampunan (QS. An-Najm [53]: 32), serta perceraian suami-istri secara baik (QS. An-Nisâ' [4]: 130).

Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa kata ini sekali berkaitan dengan ilmu Ilahi, yang meliputi segala sesuatu, di kali lain berkaitan dengan limpahan karunia-Nya.

Allah *Wâsi'* dalam arti ilmu-Nya mencakup segala sesuatu dan rahmat-Nya pun *Wâsi'* dengan keanekaragamannya. Pendapat Al-Ghazali ini sesuai dengan firman-firman-Nya yang menggunakan akar kata yang sama dalam bentuk kata kerja, misalnya:

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

*"Rahmat-Ku wasi'at (meliputi segala sesuatu).* (QS. Al-A'râf [7]: 156),

juga firman-Nya:

رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا

*"Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmu-Mu wâsi'at (meliputi segala sesuatu)"* (QS. Al-Mu'mîn [40]: 7).

Memerhatikan konteks ayat-ayat di atas, kita dapat berkata bahwa Allah Mahaluas ilmu-Nya, sehingga mencakup segala sesuatu, Mahaluas kekuasaan-Nya sehingga meliputi segala sesuatu, demikian juga rezeki, ganjaran dan pengampunan-Nya, kesemuanya luas tidak bertepi, panjang tidak berakhir, bahkan petunjuk-petunjuk-Nya pun beraneka ragam tanpa batas, karena itu dinyatakan-Nya bahwa,

وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى

*"Allah akan menambah petunjuk kepada mereka yang telah mendapat petunjuk"* (QS. Maryam [19]: 76).

Yang luas dalam ilmu, tidak akan keliru, tidak juga salah, bahkan memberi ilmu, melalui pencarian atau tanpa usaha (wahyu). Yang luas dalam kekuasaan tidak akan berlaku aniaya, tidak juga tergesa-gesa, bahkan akan memberi kekuasaan. Yang luas dalam rahmat, tidak akan mengecam apalagi menyiksa tanpa sebab yang jelas, bahkan akan memaafkan dan menganugerahkan berbagai anugerah. Yang luas dalam petunjuk, tidak akan menyesatkan, apalagi menjerumuskan, tetapi membimbing dengan amat baik menuju apa yang dikehendaki, bahkan melebihi dan lebih baik dari yang dikehendaki. Demikian Allah Yang Mahaluas itu.

Terdapat satu ayat yang juga menggunakan akar kata yang sama dan menjadi sifat Allah, yaitu *Mûsi'ûn* ( مُوسِعُونَ ) dalam konteks penciptaan langit (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 47). Ayat ini dipahami oleh sementara pakar bahwa Allah memperluas alam raya ini atau apa yang mereka istilahkan dengan *Expanding Universe.* Menurut teori ini, alam semesta bersifat seperti balon atau gelembung karet yang sedang ditiup ke segala arah. Langit yang kita lihat dewasa ini, sebenarnya semakin tinggi dan semakin mengembang ke segala arah dengan kecepatan yang luar biasa.

Bila teori ini benar, maka sifat *Mûsî'* ( مُوسِعٌ ) Allah mencakup pengembangan dan perluasan alam raya dan yang diungkap oleh QS. Adz-Dzâriyât [51]: 47.

وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

*"Dan langit Kami bangun dengan kekuasaan (Kami), dan sesungguh-nya Kami benar-benar meluaskan/ mengembangkannya."*

*WaAllâhA'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

**WASÎLAH ( وَسِيْلَة )**

*Wasîlah* ( وَسِيْلَة ) adalah bentuk *mashdar* dari *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) *wasala* ( وَسَلَ ) yang hampir mirip maknanya dengan *washîlah* ( وَصِيْلَة ), bentuk *mashdar washala* ( وَصَلَ ). Keduanya bisa diartikan sebagai "sesuatu yang *menyambung dan mengantarkan sesuatu dengan yang lain*". Hanya saja, menurut Al-Ashfahani dalam *Mufradât Gharîb al-Qur'ân, wasîlah* ( وَسِيْلَة ) lebih spesifik pengertiannya dibandingkan *washîlah* ( وَصِيْلَة ), karena *wasîlah* ( وَسِيْلَة ) adalah "upaya menyambung yang didasari oleh keinginan yang kuat" —*'al-wasîlatu akhashshu minal washîlah litadhammunihâ ma'na ar-rughbah'* ( الوَسِيْلَةُ أَخَصُّ مِنَ الْوَصِيْلَةِ لِتَضَمُّنِهَا مَعْنَى الرُّغْبَةِ ).

Dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari akar kata *wâw, sîn* dan *lâm* ( و - س - ل ) ini hanya terdapat dalam bentuk *mashdar*-nya, *wasîlah* ( وَسِيْلَة ), yang disebut sebanyak dua kali; yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 35 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 57. Dalam konteks keagamaan, menurut Amin al-Khuli dalam *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân, al-wasîlah ilallâh* ( اَلْوَسِيْلَةُ إِلَى الله ) adalah "sesuatu cara/jalan yang menyambungkan/mengantarkan kepada pahala dan kedekatan diri kepada Allah swt." —*'mâ yuwashshilu ilâ tsawâbihi waz-zulfâ ladaihi'* ( مَا يُوَصِّلُ إِلَى ثَوَابِهِ وَالزُّلْفَى لَدَيْهِ ), tentu dengan cara dan ketentuan yang dibenarkan oleh agama.

Dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 35, Allah swt. memerintahkan orang-orang yang beriman untuk mencari *wasîlah* yang dapat mengantarkan mereka memperoleh ridha-Nya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ

*"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah* wasîlah *(jalan) yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan."*

Demikian pula, pengertian keagamaan dari kata *wasîlah* ( وَسِيْلَة ) sebagai dijelaskan di atas sejalan dengan firman Allah swt. dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 57:

أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورٗا

*Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari* ***wasîlah*** *(jalan) kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allah) dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya; sesungguhnya azab Tuhanmu adalah suatu yang (harus) ditakuti.*

Dari kedua ayat suci yang disebut di atas, didapati bahwa jika dalam ayat yang pertama (QS. Al-Mâ'idah [5]: 35) terbaca perintah untuk mencari *wasîlah* ( وَسِيْلَة ), maka dalam ayat yang kedua (QS. Al-Isrâ' [17]: 57) dijelaskan bahwa "orang-orang yang mereka seru"; yaitu tokoh-tokoh yang disembah dan dipertuhankan oleh manusia, seperti Isa as. yang dipertuhankan oleh umat Kristiani, atau 'Uzair oleh orang Yahudi, atau malaikat-malaikat oleh kaum musyrik; bahwa mereka yang disembah dan diseru itu sebenarnya hamba-hamba Allah yang mencari *wasîlah* ( وَسِيْلَة ) untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Dalam literatur keislaman—terutama dalam disiplin tasawuf—upaya mendekatkan diri kepada Allah swt. dengan menggunakan *wasîlah* ( وَسِيْلَة ) itu disebut dengan istilah *tawassul* ( تَوَسُّل ) yang memang berasal dari akar kata yang sama.

Berkenaan dengan *tawassul* ( تَوَسُّل ) atau upaya mencari *wasîlah* ( وَسِيْلَة ) untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. itu, para ulama menyepakati kebolehan melakukannya karena secara jelas ditemukan perintah Allah dalam al-Qur'an untuk melakukannya, sebagaimana dipahami dari dua ayat yang mengandung kata *wasîlah* ( وَسِيْلَة ) di atas (QS. Al-Mâ'idah [5]: 35 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 57). Kendati demikian, para ulama kemudian berbeda pendapat tentang cara yang dapat ditempuh dan atau apa dan siapa yang dapat dijadikan *wasîlah* guna meraih ridha-Nya dan memperoleh perkenan-Nya.

Menurut pakar tafsir M. Quraish Shihab, ber-*tawassul* atau menjadikan amal-amal saleh

sebagai cara mendekatkan diri kepada Allah atau memperoleh perkenan-Nya adalah hal yang tidak diperselisihkan oleh ulama. Nabi saw. pun —seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim— pernah menyampaikan tentang tiga orang yang sedang berteduh dalam gua, lalu tiba-tiba ada batu yang jatuh menutupi mulut gua sehingga mereka tidak dapat keluar. Nabi saw. menguraikan bahwa masing-masing menyebut amal salehnya yang terbaik seraya memohon agar batu itu tersingkir, dan Allah mengabulkan permohonan mereka.

Walhasil, setelah memaparkan dan mencermati perbedaan pandangan para ulama tentang beberapa cara ber-*tawassul* yang masih diperselisihkan, M. Quraish Shihab sampai pada satu kesimpulan bahwa ulama-ulama yang melarang ber-*tawassul* baik dengan nama Nabi saw., lebih-lebih dengan para wali/orang-orang yang dekat kepada Allah, tidak lain motif larangan itu kecuali karena khawatir hal tersebut tidak dipahami oleh masyarakat awam yang sering kali atau boleh jadi menduga bahwa mereka itulah yang mengabulkan permohonan mereka; atau bahwa mereka memunyai peranan yang mengurangi peranan Allah dalam pengabulan permohonan; atau bahwa mereka dapat memperoleh sesuatu yang tidak wajar mereka peroleh, karena *tawassul*. Keyakinan semacam ini jelas terlarang, bahkan bisa dikategorikan sebagai salah satu bentuk mempersekutukan Allah swt. ❖ *Irfan Mas'ud* ❖

## WASWÂS ( وَسْوَاس )

Kata *waswâs* ( وَسْوَاس ) adalah bentuk *mashdar* dari akar kata *waswasa - yuwaswisu* ( وَسْوَسَ — يُوَسْوِسُ ). Menurut Al-Ashfahani, akar kata ini terambil dari rangkaian huruf-huruf yang makna asalnya adalah *'shautul-hulîy'* ( صَوْتُ الحُلِىّ = suara perhiasan) dan *'al-hamsul-khafîy'* ( الْهَمْسُ الخفىّ = bisikan lirih). Al-Maraghi menulis bahwa arti asli dari kata *al-waswâs* ialah 'suara tidak nyaring yang berkali-kali'. Dari sini maka 'suara perhiasan' juga disebut *waswâs* ( وَسْوَاس ). Sementara itu, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa kata *al-waswâs* pada mulanya bermakna 'suara yang sangat halus'. Kemudian, makna ini berkembang sehingga diartikan dengan 'bisikan-bisikan hati', yang biasanya digunakan untuk 'bisikan-bisikan negatif'. Karena itu, sebagian pakar tafsir memahami kata ini dalam arti 'setan'.

Kata *waswâs* ( وَسْوَاس ) ditemukan hanya sekali dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, akar katanya, *waswasa - yuwaswisu/tuwaswisu* ( وَسْوَسَ — يُوَسْوِسُ/تُوَسْوِسُ ) ditemukan empat kali. Untuk kata *waswâs* (*al-waswâs*) dan kata *yuwaswisu* disebutkan dalam surah yang sama secara bersambung, yakni QS. An-Nâs [114]: 4-5, *Min syarril-waswâsil-khannâs. Al-ladzî yuwaswisu fî shudûrin-nâs* ( مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ = dari kejahatan [bisikan] setan yang biasa bersembunyi, yang membisikkan [kejahatan] ke dalam dada manusia). Para mufasir memahami kata *al-waswâs* dan kata *yuwaswisu* di sini dalam arti 'setan', yakni dalam konteks pembicaraan tentang setan yang membisikkan kejahatan kepada manusia (pada umumnya). Menurut mereka, setan sering kali membisikkan rayuan dan jebakannya ke dalam hati manusia. Oleh karena itu, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ada ulama yang menyisipkan kata "pelaku" sebelum kata *al-waswâs*, sehingga menjadi "pelaku bisikan ke dalam hati" (yakni setan); dan ada pula yang berpendapat bahwa sisipan itu tidak perlu karena setan tidak digambarkan sebagai pelaku, melainkan ia sendiri merupakan wujud dari bisikan negatif itu. Mufasir kontemporer ini mencontohkan, jika Anda berkata, "Si A pelaku kejahatan" maka kalimat ini hanya menginformasikan bahwa kejahatan telah dilakukan oleh si A, dan tidak menutup kemungkinan adanya kebaikan yang dia lakukan. Akan tetapi, jika Anda berkata, "Si A adalah kejahatan" maka tidak ada satu segi pun dalam diri dan aktifitasnya kecuali kejahatan. Jadi, makna inilah yang diinginkan dari kata *al-waswâs* ketika ditafsirkan sebagai 'setan' tanpa disisipi kata "pelaku".

Dua kata *waswasa* ( وَسْوَسَ ) disebutkan dalam QS. Al-A'râf [7]: 20 dan QS. Thâhâ [20]: 120. Keduanya digunakan di dalam konteks

pembicaraan tentang setan yang membisikkan kejahatan kepada Adam dan istrinya, Hawa. Ayat pertama berbunyi, *Fa-waswasa lahumâsy-syathân* ( فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ = Maka setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya). Menurut Al-Maraghi, *waswasa* ( وَسْوَسَ ) setan terhadap manusia ialah bisikan-bisikan buruk yang terdapat dalam jiwa mereka, yang membuat mereka memandang baik kepada hal-hal yang membahayakan, baik terhadap tubuh maupun roh mereka. Jadi, yang dimaksud ayat ini adalah setan menggoda Adam dan Hawa supaya memandang baik kepada sesuatu yang membahayakan keduanya; dan membuat sedih apabila keduanya melihat apa yang lebih suka ditutupi, agar jangan terlihat dalam keadaan terbuka, yaitu aurat mereka berdua. Pendapat lain yang lebih kuat menjelaskan bahwa bisikan ini berupa munculnya setan ke hadapan Adam dan istrinya, lalu mengajak keduanya berkata-kata. Dalam hal ini, setan berkata kepada Adam dan Hawa dengan bisikannya, "Tuhanmu tidak melarang kalian memakan pohon, kecuali karena salah satu di antara dua alasan. **Pertama**, karena Tuhan tidak menyukai kalian menjadi seperti malaikat; mencegah memakan buah dari pohon tersebut berkenaan dengan sikap-sikap khusus dan berbagai keistimewaan yang dianugerahkan kepada para malaikat. **Kedua**, karena Tuhan tidak menyukai kalian tergolong orang-orang yang langgeng dalam surga".

Lanjutan kisah Adam dan Hawa di atas—termasuk nama pohon yang dibisikkan setan kepada keduanya—disebutkan dalam ayat kedua, yakni dalam QS. Thâhâ [20]: 120, *Fa-waswasa ilaihisy-syaithân* ( فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ = Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepadanya). Ayat ini menjelaskan bahwa setan melancarkan bujukannya seraya menawarkan jasa untuk menunjukkan sebuah pohon kepada Adam. Pohon itu dinamai *syajaratil-khuld* ( شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ = pohon kekekalan) karena menurut bisikan setan bahwa apabila Adam memakan buahnya, niscaya ia hidup kekal, tidak pernah mati, dan akan menguasai kerajaan yang tidak pernah musnah. Akhirnya, Adam dan Hawa pun terpedaya atas bisikan setan. Keduanya memakan buah pohon yang Allah telah melarang untuk memakannya. Ini berarti, mereka menuruti bisikan setan sekaligus melanggar larangan Allah. Akibatnya, tampaklah aurat-aurat mereka, padahal sebelumnya tertutup. Maka, keduanya segera meraih daun-daun tin (yang ada di surga) untuk menutup tubuh mereka. Dengan peristiwa ini, Adam menjadi durhaka dan sesat. "Durhaka" karena melanggar larangan Allah sebab lupa, dengan tidak sengaja; dan "sesat" karena mengikuti apa yang dibisikkan setan.

Ayat lain yang menggunakan kata *tuwaswisu* ( تُوَسْوِسُ ) terdapat pada QS. Qâf [50]: 16, *...mâ-tuwaswisu bihî nafsuhû* ( ..مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ = ... apa yang dibisikkan oleh hatinya). Penggunaan kata *tuwaswisu* di sini adalah dalam konteks pembicaraan tentang kemahatahuan Allah terhadap bisikan hati manusia; bahkan, gerak-gerik manusia dan perkataannya dicatat oleh dua malaikat, yakni Malaikat Raqib yang senantiasa duduk di sebelah kanan dan Malaikat Atid yang senantiasa duduk di sebelah kiri manusia.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *waswâs* ( وَسْوَاس ) dan akar katanya—*waswasa-yuwaswisu/tuwaswisu* ( وَسْوَسَ – يُوَسْوِسُ / تُوَسْوِسُ )—yang disebutkan sebanyak lima kali dalam Al-Qur'an, kesemuanya bermakna 'bisikan'. Empat di antaranya dipahami sebagai 'bisikan-bisikan negatif', di dalam arti 'setan', yakni setan membisikkan rayuan dan jebakannya ke dalam hati manusia, baik secara umum kepada seluruh manusia maupun secara khusus kepada Adam dan istrinya, Hawa. Adapun sisanya—yang satu—dipahami dalam arti 'manusia', yakni bisikan hati manusia itu sendiri yang telah diciptakan dan diketahui oleh Allah swt. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

## WATR ( وَتْر )

Kata ini hanya disebut satu kali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. Al-Fajr [89]: 3. Jumhur ulama membacanya *al-watr* ( الْوَتْرِ ), sedangkan Hamzah, Al-Kisai dan Khalaf membacanya *al-witr* ( الْوِتْرِ ).

Kata lain yang seakar dengan kata itu disebut dua kali dalam Al-Qur'an yaitu kata *yatiru* ( يَتِرَ ), bentuk *mudhâri'* dari *watara* ( وَتَرَ ), disebut dalam QS. Muhammad [47]: 35 dan kata *tatra* ( تَتْرَا ) yang disebut dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 44.

Menurut bahasa, *al-witr* ( الوِتْرُ ) merupakan lawan kata dari *asy-syaf'* ( الشَّفْعُ = genap). Keduanya merupakan hitungan atau sesuatu yang dihitung. Yang pertama merujuk pada hitungan ganjil atau sesuatu yang ganjil dan yang kedua menunjuk hitungan genap atau sesuatu yang genap. Allah berfirman dalam QS. Al-Fajr [89]: 8, *wasy-syaf'i wal-watri* ( وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ = demi yang genap dan yang ganjil). Adapun kata *tatra* berarti 'berturut-turut'. (QS. Al-Mu'minûn [23]: 4). Pengertian ini juga tidak lepas dari makna yang asli di atas. Beturut-turut berarti satu persatu, sedangkan satu persatu merupakan hitungan ganjil.

Kata *yatiru* diartikan mengurangi hak atau menyendirikan sesuatu. Allah *swt.* berfirman dalam QS. Muhammad [47]: 35, *walan yatirakum a'mâla-kum* ( وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ = dan Dia tidak akan mengurangi [pahala atau menyendirikan] amal-amalmu [tanpa diberi pahala]). Penyendirian amal tanpa diberi pahala merupakan bentuk pengucilan dan kesendirian karena amal selalu diimbangi dengan pahala. Ini merupakan bentuk keganjilan.

Dalam perkembangan pemakaian kata *syaf'* dan *watr* dalam penafsiran Al-Qur'an, para mufasir berbeda pendapat mengenai maksud kata itu; namun, secara keseluruhan makna kata itu mengacu kepada akar makna yang sama, yaitu hitungan genap dan ganjil. Qatadah mengatakan, bahwa keduanya bermakna kegenapan dan keganjilan shalat karena shalat ada yang genap dan ada yang ganjil. Mujahid dan Athiyah Al-'Ûfi mengatakan bahwa genap berarti makhluk, dan ganjil adalah Allah Yang Maha Esa. Ar-Rabi' bin Anas dan Abul-'Aliyah mengatakan. "Ia adalah shalat maghrib karena dalam shalat itu terdapat dua rakaat, dan hitungan ganjil, yaitu satu rakaat." Adh-Dhahhak berpendapat, "Yang dimaksud genap adalah 10 Zulhijjah dan ganjil adalah 3 hari Mina." Al-Husain bin Al-Fadhl menyatakan bahwa genap adalah peringkat dalam surga yang jumlahnya 8 (delapan) tingkat, dan ganjil adalah peringkat neraka yang jumlahnya tujuh tingkatan. Muqatil mengatakan genap adalah hari-hari biasa yang ada siang dan malam, sedangkan ganjil adalah hari kiamat karena ia hanya terdiri dari siang saja, tanpa malam lagi. Al-Hasan mengatakan bahwa yang dimaksud genap dan ganjil adalah keseluruhan hitungan karena hitungan tidak terlepas dari keduanya. Dan masih ada beberapa pendapat lain tentang maksud kata *syaf'* dan *watr* di dalam ayat itu.

Berkenaan dengan penafsiran-penafsiran tersebut Asy-Syaukani (w. 1250 H) berkomentar bahwa secara umum pendapat-pendapat mereka itu lemah karena penegasan maksud tersebut semata-mata didasarkan pendapat saja. Oleh karena itu, sebaiknya makna kedua kata tersebut dikembalikan kepada makna yang berlaku dalam bahasa Arab. Dalam bahasa Arab, *syaf'* bermakna 'genap' dan *watr* bermakna 'ganjil'. Dengan demikian, yang dimaksudkan kedua kata itu dalam ayat tersebut adalah hitungan genap dan ganjil itu sendiri, atau sesuatu yang dihitung karena ia pasti genap atau ganjil. Ayat tersebut tidak menun-juk kepada pengertian-pengertian yang lebih khusus sebagaimana dinyatakan di atas.

Secara umum, penggunaan kata *syaf'* dan *watr* dalam sumpah Allah yang ditujukan kepada orang-orang yang berakal menunjukkan adanya keistimewaan kedua lambang yang diciptakan oleh Allah itu. Keduanya terasa penting dalam kehidupan manusia. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

## WUJÛH ( وُجُوه )

Kata *wujûh* ( وُجُوه ) adalah jamak dari *wajh* ( وَجْه ). Pengertian kebahasaannya adalah 'wajah', 'muka', 'paras', 'yang merupakan salah satu bagian badan'. Pengertian demikian terdapat antara lain pada kata *wujûh* ( وُجُوه ) dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 6. Al-Qur'an, di samping memakai kata *wajh* ( وَجْه ) dalam pengertian asli tersebut, juga memakainya dalam arti majazi.

Di antara pengertian majazi itu ialah 'bagian depan sesuatu' atau 'bagian awal sesuatu' karena dianalogikan dengan wajah yang menempati bagian depan dari tubuh. Pengertian demikian terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 72.

Pengertian lain dari *wajh* ( وَجْه ) ialah *nafs* ( نَفْس = diri), seperti terlihat pada QS. Al-An'âm [6]: 79.

*Wajh* ( وَجْه ) juga berarti *qashd* ( قَصْد = niat, maksud) dan ada pula yang mengartikannya sebagai 'ikhlas', seperti terdapat dalam ayat yang artinya, "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah)." (QS. Ar-Rûm [30]: 30).

Di samping pengertian di atas, pengertian lain ialah *dzât*, seperti terlihat dalam ayat yang artinya, "Dan tetap kekal (Zat) Tuhanmu yang memunyai kebesaran dan kemuliaan." (QS. Ar-Rahmân [55]: 27). Abu Abdillah bin Ar-Rida membantah pengertian demikian. Menurutnya, pengertian *wajh* ( وَجْه ) dalam ayat ini ialah 'amal saleh yang diterima Tuhan'.

Al-Qur'an juga memakai kata *wajh* ( وَجْه ) dengan arti 'rida', seperti terdapat dalam QS. Al-Insân [76]: 9. Pemakaian kata *wajh* ( وَجْه ) dalam arti 'rida' yang dikaitkan dengan nama Tuhan bertujuan untuk mengagungkan dan memuliakan nama Tuhan karena *wajh* ( وَجْه ) bila dianalogikan dengan manusia ia adalah bagian tubuh manusia yang paling mulia. Oleh sebab itu, untuk memuliakan nama Tuhan dipakailah kata *wajh* ( وَجْه ).

Di samping kata *wajh/wujûh*, terdapat pula kata yang seakar dengan kata tersebut, yaitu *wijhah* ( وِجْهَة ) dan *wajîh* ( وَجِيْه ) seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 148. Sebagian mufasir mengartikan *wijhah* ( وِجْهَة ) sebagai 'kiblat' dan mufasir yang lain mengartikannya sebagai 'syariat'. Perbedaan pandangan demikian memang wajar karena kata itu hanya dipakai satu kali dalam Al-Qur'an sehingga tidak dapat dibandingkan pemakaiannya dengan kata yang sama di tempat lain.

Adapun *wâjih* ( وَجِيْه ) bermakna 'yang memunyai kedudukan yang tinggi, yang mulia, yang terkemuka'. Kata tersebut terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 45 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 69.

❖ *Yunasril Ali* ❖

## WUTSQÂ ( وُثْقَى )

Kata *wutsqâ* adalah bentuk *tafdhîl* (superlatif) *muannats* dari *autsaq* ( أَوْثَق ), bentuk jamaknya *wutsq* ( وُثْق ) berasal dari kata *watsiqa-yatsiqu-tsiqah/watsâqah* ( وَثِقَ – يَثِقُ – ثِقَة/وَثَاقَة ), akar katanya terdiri atas huruf-huruf *waw-tsâ'-qâf*, yang pada dasarnya mengandung arti 'ikatan' dan 'kokoh/kuat'. Janji yang kuat disebut *mîshâq* ( مِيْثَاق ), jamaknya *mawâtsîq* ( مَوَاثِيْق ).

Kata *wushqâ* terulang dua kali dalam Al-Qur'an, yakni QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Luqmân [31]: 22). Kata yang seakar dengannya dalam berbagai bentuk dijumpai sebanyak 32 kali, di antaranya: *mîtsâqahû* ( مِيْثَاقَهُ ) dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 7; *mautsiqahum* ( مَوْثِقَهُمْ ) dalam QS. Yûsuf [12]: 66; *mîtsâq* ( مِيْثَاق ) dalam QS. Al-A'râf [7]: 169; *mîtsâqakum* ( مِيْثَاقَكُمْ ) dalam QS. Al-Hadîd [57]: 8); dan *mîtsâqan* ( مِيْثَاقًا ) dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 7.

Kedua rangkaian kata *wutsqâ* yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah dan QS. Luqmân persis sama bunyinya, yaitu '*Faqadistamsaka bil-'urwatil-wutsqâ*' ( فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ). Departemen Agama menerjemahkannya dengan 'maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang kokoh'. Yang dimaksud *al-'urwatul-wutsqâ* ialah 'iman' menurut Mujahid; 'Islam' oleh As-Suddi; dan 'kalimat tauhid' menurut Ibnu Abbas, Sa'id bin Jubair dan Adh-Dhahhak.

Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 256, As-Suyuthi mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Salam, "Di masa Rasulullah, aku pernah bermimpi, melihat diriku seakan-akan berada dalam suatu taman. Di tengah taman terdapat tiang besi yang bagian bawahnya tertancap di bumi, sedangkan ujungnya menjulang ke langit, dan di puncaknya terdapat buhul/tali. Aku disuruh menaiki puncak tiang dan menggapai buhul itu. Aku disuruh berpegang teguh pada

buhul tersebut, dan seketika itu pula aku terbangun. Mimpi ini kuceritakan kepada Rasulullah dan beliau menjelaskan, "Taman itu adalah taman Islam, tiang itu adalah tiang Islam, dan buhul itu adalah *al-'urwatul-wutsqâ,* engkau akan tetap dalam Islam sampai engkau meninggal".

Memerhatikan kedua ayat yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Luqmân [31]: 22, dapat dimengerti bahwa untuk mempertahankan diri dalam posisi berpegang pada *al-'urwatul-wutsqâ* (buhul tali yang kuat) ada empat hal yang harus dilakukan, yakni: (1) mengingkari *thâgût* (setan dan apa saja yang disembah selain Allah; (2) beriman kepada Allah; (3) menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah; dan (4) berbuat *iḫsan* (kebajikan). Hal tersebut tercermin di dalam rangkaian kata yang mendahului kata tersebut, yaitu *waman yakfur bith-thâgûti wayu'min billâh* ( فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ ) pada yang pertama; dan *waman yuslim wajhahû lillâhi wahuwa muḫsinun* ( وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ) pada yang kedua. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## YA'JÛJ WA MA'JÛJ ( يَأْجُوْج وَ مَأْجُوْج )

Nama Ya'juj dan Ma'juj disebut dua kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96. Dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 dinyatakan:

قَالُوا۟ يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا

*(Qâlû yâ dzal-qarnain inna Ya'jûja wa Ma'jûja mufsidûna fil-ardhi fa hal naj'alu laka kharjan 'alâ an taj'ala bainanâ wa bainahum saddâ)*

*"Mereka berkata: Hai Zulkarnain, sesungguhnya Ya'juj dan Ma'juj itu adalah pembuat kerusakan di muka bumi; maka, dapatkah kami memberikan suatu pembayaran kepadamu agar membuatkan dinding [pemisah] di antara kami dan mereka."*

Adapun dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96 dinyatakan:

حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ

*(Hattâ idzâ futihat Ya'jûju wa Ma'jûju wa hum min kulli hadabin yansilûn)*

*"Sehingga apabila dibukakan [tembok] Ya'juj dan Ma'juj, dan mereka turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi."*

Ya'juj dan Ma'juj adalah nama asing yang tersebut dalam Al-Qur'an. Pendapat yang menganggap asing itu beralasan bahwa kata tersebut tidak dapat di-*tashrîf*, demikian juga pendapat Al-Jauhari, seperti nama Thalut dan Jalut. Mengenai pembacaannya, ada beberapa macam, ada yang membaca *Yâjûj wa Mâjûj* ( يَاجُوْج وَمَاجُوْج ) dengan *alif*, dan yang lain lagi membaca *Âjûj wa Ma'jûj* ( آجُوْج وَ مَأْجُوْج ). Yang masyhur adalah bacaan seperti Asim yang membacanya *Ya'jûj wa Ma'jûj* ( يَأْجُوْج وَمَأْجُوْج ), dengan *hamzah*.

Ada pendapat yang menyatakan bahwa Ya'juj dan Ma'juj adalah nama tokoh simbolik, menunjukkan suatu golongan yang kasar dan tak mengenal hukum, yang akan menghancurkan lawan maupun kawan di seluruh permukaan bumi ini, sebagai salah satu tanda akan datangnya hari Kiamat. Nama itu selain tersebut dalam Al-Qur'an juga tercantum dalam Bibel, yang dalam bahasa Inggris disebut *Gog and Magog*.

Adapun asal-usul penyebutan nama itu, ada berbagai pendapat. Ada yang mengatakan bahwa kata tersebut dari ejaan Ibrani *Kûk wa Makûk* (yang ini tampaknya setelah diadaptasi ke dalam Bibel menjadi *Gog and Magog*). Ada yang mengatakan berasal dari ejaan Cina, *Mankuk* atau *Munjuk* yang kemudian mengalami adaptasi dalam ejaan asing menjadi *Mughul* atau *Mongol*.

Ada yang berpendapat bahwa Ya'juj dan Ma'juj adalah bangsa dari Cina dan Asia Timur pada umumnya. Ada juga yang berpendapat bahwa mereka adalah bangsa-bangsa yang terkenal suka berperang, yang mendiami bagian utara Asia – yang membentang dari Tibet dan Cina hingga wilayah kutub utara dan Turkistan di sebelah barat. Sementara itu, sebagian mufasir lain lebih tegas menyatakan bahwa Ya'juj dan

Ma'juj adalah bangsa Tartar dan Mongol, yang pernah menjadi bangsa penjajah selama sekitar tujuh abad, yang juga kemudian menghancurkan kekuasaan Islam di Bagdad.

Abu As-Su'ud mengutip pendapat – antara lain sebagaimana tersebut dalam *Tafsîr Ibnu 'Abbâs* – yang menyatakan bahwa mereka merupakan keturunan Yafus, anak ketiga Nabi Nuh, dan dikatakan demikian karena jumlah mereka banyak, sedangkan Az-Zuhaili menyebutkan bahwa mereka adalah suku Tartar dan Mongol, yang berasal dari satu ayah bernama "Turk", yang kemudian mendiami bagian utara Asia, mulai dari Tibet dan Cina hingga kutub utara dan ke barat sampai Pakistan.

Mengenai asal-usul Ya'juj dan Ma'juj itu, Al-Qurthubi mengutip sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi bersabda:

وُلِدَ لِنُوْحٍ سَامٌ وَ حَامٌ وَ يَافُوْثٌ فَوَلَدَ سَامٌ الْعَرَبَ وَ فَارِسَ وَ الرُّوْمَ وَ الْخَيْرُ فِيْهِمْ وَ وَلَدَ يَافُوْثٌ يَأجُوْجَ وَ مَأجُوْجَ وَ التُّرْكَ وَ الصَّقَالِبَةَ وَ لا خَيْرَ فِيْهِمْ وَ وَلَدَ حَامٌ الْقِبْطَ وَ الْبَرْبَرَ وَ السُّوْدَانَ

*(Wulida li Nûhin Sâmun wa Hâm wa Yâfûtsun, fawalada Sâmun al-'Arab wa Fârisa war-Rûma wal-khairu fîhim. Wa walada Yâfûtsun Ya'jûja wa Ma'jûja wat-Turk wash-Shaqâlibah wa lâ khaira fîhim. Wa walada Hâmun al-Qibtha wal-Barbara was-Sûdâna)*

*"Nabi Nuh memperanakkan Sam, Ham, dan Yafus. Sam memperanakkan Arab, Persia, dan Romawi. Kebaikan ada pada mereka. Yafuts memperanakkan Ya'juj dan Ma'juj, Turki, dan Slavia. Tidak ada kebaikan pada mereka. Sedangkan Ham memperanakkan Koptik, Barbar, dan Sudan."*

Pendapat lain menyatakan bahwa Ya'juj dan Ma'juj adalah "suatu bencana" yang terjadi pada Hari Kiamat. Abu As-Su'ud dalam tafsirnya menyatakan bahwa ada penggambaran yang berbeda mengenai keadaan fisik Ya'juj dan Ma'juj itu. Ada yang mengatakan bertubuh pendek dengan tinggi kurang dari sejengkal, dan ada pula yang mengatakan bahwa mereka bertubuh besar dengan tinggi badan mencapai 20 hasta. Dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* dikemukakan sebuah riwayat Ibnu Mas'ud yang menyatakan bahwa ia bertanya kepada Rasulullah mengenai Ya'juj dan Ma'juj itu; maka, Rasulullah menjawab: "Ya'juj dan Ma'juj adalah dua bangsa, yang masing-masing [melahirkan] 400.000 umat, dan setiap umat tidak mengetahui jumlah pastinya, kecuali Allah. Tidak ada di antara mereka yang meninggal sebelum meninggalkan keturunan sebanyak seribu laki-laki dan masing-masing itu bersenjata." Lalu ada orang meminta Rasulullah menjelaskannya maka beliau menjawab: "Mereka itu ada tiga macam [dengan ciri masing-masing], yaitu satu kelompok [tinggi tubuhnya] seperti pohon *aruzz*, yaitu pohon yang tumbuh di Syam yang ketinggiannya mencapai 120 hasta, kelompok kedua [berbadan] setinggi kira-kira sehasta, sedangkan kelompok yang lain lagi bertelinga lebar dan terlipat, memakan binatang-binatang—seperti gajah, binatang liar, dan babi—yang mereka dapati, serta memakan bangkai sesamanya. Tempat kemunculan mereka adalah di Syam dan bergerak menuju Khurasan. Allah menghalangi mereka untuk memasuki kota Mekah, Madinah, dan Bait Al-Maqdis."

Dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 itu dikisahkan perihal perjalanan Zulkarnain, yang penyebutannya dimulai dari ayat 83. Pada bagian akhir dari kisah perjalanan itu, menurut Abdullah Yusuf Ali, bahwa Zulkarnain (sang penakluk) telah tiba di tengah-tengah masyarakat yang berbeda bahasa dan etnis dengannya sehingga ada sedikit kendala dalam berkomunikasi dengan mereka. Namun, mereka tidak terlalu primitif sebab mereka telah menguasai pekerjaan-pekerjaan logam, seperti membuat balok-balok besi dan sebagainya. Selain itu, mereka adalah masyarakat industri yang cinta damai, yang tidak menginginkan terjadi konflik dengan golongan kasar yang disebut Ya'juj dan Ma'juj itu. Maka, untuk menghindari golongan Ya'juj dan Ma'juj itu, mereka berharap agar mendapatkan perlindungan "sang penakluk" itu dan karenanya

mereka mau membayar untuk dibangunkan suatu benteng permanen, yang menutupi celah bukit (jurang) agar tidak terjadi serangan dari luar.

Para mufasir berbeda pandangan mengenai bagaimana Ya'juj dan Ma'juj itu melakukan perusakan di muka bumi. Ada pendapat yang mengatakan bahwa mereka membunuh manusia, atau memakan daging manusia. Ada juga yang mengatakan bahwa mereka muncul pada musim semi, dan dengan kemunculan mereka menghabiskan apa saja hingga tidak tersisa sedikit pun tetumbuhan yang hijau. Mufasir lain mengatakan bahwa perusakan yang dimaksud belum terjadi saat itu sehingga kalimat tersebut ditujukan untuk berhati-hati dan mewaspadai mereka.

Dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96, pada kalimat *hattâ idzâ futihat Ya'jûj wa Ma'jûj* ( حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ ) digunakan kata kerja untuk *mu'annats* ( فُتِحَتْ ) bagi *Ya'jûj dan Ma'jûj*. Menurut Ar-Razi, karena Ya'juj dan Ma'juj sebagai subjek itu dianggap kabilah, atau terdapat *mudhâf* yang tersembunyi (*mahdzûf*), yakni kata *jihah* ( جِهَة = arah). Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah menghancurkan penduduk negeri yang zalim dan tidak mengizinkan mereka bangkit dari kehancuran itu sampai kelak dibukanya (yakni hancurnya) tembok Ya'juj dan Ma'juj, yaitu pada saat Ya'juj dan Ma'juj bergerak keluar dari suatu tempat yang tinggi menuju (tempat berkumpul) semua orang. Pernyataan demikian itu menurut kebanyakan mufasir diartikan sebagai salah satu tanda Hari Kiamat, sebagaimana tersebut dalam QS. Al-Kahf [18]: 98 mengenai apa yang dijanjikan Allah: *Faidzâ jâ'a wa'du Rabbî ja'alahû dakkâ'an wa kâna wa'du rabbî haqqâ* ( فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا = Apabila telah datang janji Tuhanku, Dia akan menjadikan [tembok] itu hancur luluh dan janji Tuhanku pastilah benar).

Abu As-Su'ud mengemukakan beberapa pendapat mengenai karakter Ya'juj dan Ma'juj yang selalu membuat kerusakan di muka bumi, sebagaimana tersebut dalam QS. Asy-Syams [91]: 91, yaitu (1) bahwa mereka senantiasa membuat kerusakan sampai tiba Hari Kiamat, dan setelah itu barulah mereka menyesal; (2) bahwa mereka tidak mau bertaubat sampai Kiamat tiba; (3) mereka terus ingkar kepada Allah; namun, ketika Kiamat tiba mereka insaf, hanya saja keinsafan mereka itu menjadi sia-sia karena pada saat Kiamat tiba, tidak ada sesuatu pun yang bermanfaat. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

## YAB'ATSU ( يَبْعَثُ )

Kata *yab'atsu* ( يَبْعَثُ ) biasa diartikan sebagai 'membangkitkan'. Kata itu dan kata-kata lainnya yang seasal disebut 67 kali dalam Al-Qur'an.

Dari segi bahasa, kata itu berasal dari *ba'atsa* ( بَعَثَ ), yang pada mulanya berarti 'mengutamakan atau memuliakan sesuatu'. Kemudian, arti itu berkembang sesuai dengan perkembangan konteks pemakaiannya. Misalnya ungkapan *ba'atstul-ba'îr* ( بَعَثْتُ الْبَعِيْرَ ) diartikan sebagai 'aku memberangkatkan unta tunggangan'. Ini agaknya karena unta-unta yang diberangkatkan itu termasuk yang terbaik sehingga diutamakan. Pasukan militer yang diberangkatkan ke medan peperangan dinamakan *al-jundul-mab'ûts* ( الْجُنْدُ الْمَبْعُوْثُ ). Diungkapkan demikian karena mereka merupakan personel yang terampil sehingga mereka diutamakan. Dalam tradisi kemiliteran, personel yang diberangkatkan untuk menghadapi musuh berat merupakan suatu kehormatan. Kata itu juga diartikan sebagai 'mengutus atau mengirim' sebab pengutusan para rasul sering diungkapkan dengan kata *ba'atsa* ( بَعَثَ ) atau *yab'atsu* ( يَبْعَثُ ). Misalnya hadits, *bu'itstu bil-hanîfiyatis-samhah* ( بُعِثْتُ بِالْحَنِيْفِيَّةِ السَّمْحَةِ = aku diutus dengan membawa agama yang lurus dan mudah) (HR. Ahmad). Kata itu kadang-kadang juga diartikan sebagai 'dorongan'. Sesuatu yang mendorong untuk melakukan sesuatu digambarkan dengan ungkapan *yab'atsu 'alâsy-syai'* ( يَبْعَثُ عَلَى الشَّيْءِ ). Walaupun telah beraneka ragam; namun, arti-arti itu tetap mengacu pada arti asalnya, seperti yang dikemukakan di atas.

Ayat-ayat yang menyebut kata *yab'atsu*

( يَبْعَثُ – dalam bentuk *mudhâri'*), dapat memberi petunjuk bahwa jika kata itu disebut dalam konteks hari kiamat maka digunakan untuk arti 'membangkitkan'. Arti semacam itu terdapat dalam QS. Al-An'âm [6]: 36 yang menginformasikan bahwa orang-orang yang mematuhi dan yang tidak mematuhi seruan Allah akan dibangkitkan oleh Allah, tetapi bila kata tersebut disebut dalam konteks keduniaan maka digunakan untuk bermacam-macam arti, di antaranya: a) 'membangunkan dari tidur', misalnya dalam QS. Al-An'âm [6]: 60; b) 'mengirim', misalnya dalam QS. Al-An'âm [6]: 65; c) 'mengutus', misalnya dalam QS. Al-Qashash [28]: 59; dan d) 'mengangkat' misalnya dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79.

Demikianlah dalam konteks keduniaan kata *yab'atsu* digunakan untuk bermacam-macam arti. Namun, arti-arti itu tidak menghilangkan arti asalnya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

**YAD ( يد )**

Semula kata ini berbunyi *yady* ( يَدْي ), bentuk *mutsannâ*-nya *yadân* ( يَدَان ) dan jamaknya *al-aydî* ( أَيْدِي ). Dalam bahasa Arab, kata ini tergolong *ism mu'annats*. Secara harfiah, kata *yad* ( يَد ) berarti tangan, telapak tangan, atau semua bagian tangan dari ujung jari hingga bahu.

Dalam penggunaan sehari-hari, kata *yad* tidak saja dimaksudkan untuk makna *haqîqî* tetapi juga dipergunakan untuk makna *majâzî* atau kiasan. Dalam bahasa Arab dikenal seperti kata *yad baidhâ'* ( يدٌ بيضاء = secara harfiah berarti tangan putih) maksudnya 'pintar' atau 'jasa', *yadan bi yadin* ( يَدًا بِيَدٍ = tangan dengan tangan) berarti dengan bertatap muka atau kontan, *al-yadul-'ulyâ* ( اليَدُ العُلْيَا = tangan yang di atas) maksudnya pemberi, dan sebagainya. Beberapa pengertian lain *yad*, seperti: kekuasaan, kekuatan, kebaikan, kedermawanan, perlindungan, jaminan, dan sebagainya bergantung pada konteksnya dalam kalimat.

Dalam Al-Qur'an, banyak sekali disebutkan kata *yad* baik dalam bentuk tunggal, *mutsannâ*, maupun jamak, yang keseluruhannya mencapai 120 bilangan.

Sebagian ahli menyatakan bahwa dari kata *yad* terdapat kata kerja jadian *ayyada* ( أَيَّدَ ). Kata tersebut dijumpai dalam Al-Qur'an, baik dalam bentuk kata kerja masa lampau *ayyada* ( أَيَّدَ ) maupun kata kerja kekinian *yu'ayyidu* ( يُؤَيِّدُ ). Kata-kata tersebut terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 87, 253; QS. Âli 'Imrân [3]: 13; QS. Al-Mâ'idah [5]: 110; QS. Al-Anfâl [8]: 26, 62; QS. At-Taubah [9]: 40; QS. Al-Mujâdilah [58]: 22; dan QS. Ash-Shaff [61]: 14. Masing-masing dari ayat tersebut berarti dukungan, bantuan, dan pertolongan untuk menambah dan menopang kekuatan yang sudah ada.

Kata *yad*, dalam ketiga bentuknya itu, ada yang bermakna *haqîqî* atau pengertian harfiah yakni tangan, dan adapula yang bermakna *majâzî* atau pengertian kiasan sesuai dengan konteksnya. Contoh makna *haqîqî*, QS. An-Naml [27]: 12, *"wa adkhil yadaka fî jaibika"* ( وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ = Masukkanlah tanganmu ke dalam saku bajumu); dan QS. Al-Mâ''idah [5]: 38, *"was-sâriqu was-sâriqatu faqtha'û aidiyahumâ"* ( وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا = Laki-laki pencuri dan perempuan pencuri, potonglah tangan mereka). Contoh makna *majâzî*: QS. At-Taubah [9]: 29, *"hattâ yu'thûl-jizyata 'an yadin wahum shâghirûn"* ( حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ = Sehingga mereka membayar *jizyah* [upeti] dengan tangan [patuh], sedangkan mereka itu kecil [menyerah]); dan QS. Shâd [38]: 45,

وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ

*(wa-dzkur 'ibâdanâ Ibrâhîma wa ishâqa wa ya'qûba ulil aidî wal-abshâr)*

*"Dan ingatlah hamba-hamba Kami, Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub, yang memunyai tangan-tangan [karya-karya, jasa-jasa besar] dan pengetahuan yang tinggi."*

Kata *yad*, dalam ketiga bentuknya, yang berkait dengan zat Allah telah menjadi pembahasan *kalâm*, baik di kalangan teolog Islam (*mutakallim*) maupun para mufasir. Mereka berbeda pendapat, apakah kata tersebut harus dipahami secara harfiah sebagai "tangan" ataukah harus dicarikan pengertian yang lebih

tepat di luar makna harfiahnya (ditakwil). Oleh karena itu, dalam wacana *kalâm* dikenal ada kelompok *Munazzihah* ( مُنَزِّهَة ) (terambil dari kata *nazzaha,* "mensucikan"), yang berpandangan bahwa Tuhan sama sekali suci dan terbebas dari keserupaan dengan atribut-atribut yang ada pada manusia dan makhluk lainnya. Sebaliknya, ada kelompok *Mujassimah* ( مُجَسِّمَة )(dari kata *jism,* "tubuh") dan *Musyabbihah* ( مُشَبِّهَة ) (dari kata *syibh,* "serupa") atau antropomorfisme, yang berpandangan bahwa Tuhan memunyai atribut sebagaimana atribut-atribut yang ada pada manusia dan makhluk lainnya. Dalam hal ini terjadi perbedaan pandangan juga: apakah tangan itu seperti tangan makhluk, ataukah tangan yang tak dapat dibandingkan dengan makhluk apa pun.

Kelompok *Munazzihah,* berusaha mensucikan Allah dengan melakukan takwil terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Hadits yang terkait dengan zat dan perbuatan Allah, seperti *yad* (tangan), *wajh* (wajah), *'ain* (mata), *istiwâ'* (bersinggasana), dan *nuzûl* (turun). Sebab, kata-kata tersebut jika diartikan apa adanya dapat membawa kepada penyerupaan Allah dengan makhluk. Oleh karena itu mereka mengartikan *yad* dengan kekuasaan, *wajh* dengan zat, *'ain* dengan pertolongan, dan sebagainya. Mereka adalah golongan Mu'tazilah dan yang sejalan dengan pandangan tersebut, dan mereka disebut golongan *Mu'awwilah* ( مُؤَوِّلَة ) (yang melakukan takwil).

Kelompok *Mujassimah* dan *Musyabbihah* adalah mereka yang berpandangan bahwa Tuhan memunyai keserupaan atribut dengan manusia dan makhluk lainnya. Mereka semula termasuk *Ahlul-Hadîts,* tetapi kemudian melewati batas dasar-dasar keimanan (*ushûluddîn*). Mereka memahami pengertian kata-kata tersebut di atas dengan yang ada pada makhluk. Pandangan kelompok *mujassimah* dan *musyabbihah* ini tidak dijumpai lagi dalam khazanah tafsir Al-Qur'an, dan hanya tinggal sebagai warisan sejarah pemikiran *kalâm* yang pernah muncul di kalangan umat Islam.

Namun, ada pula pandangan yang memahami kata-kata tersebut sebagaimana tersurat, tetapi pengertiannya dibatasi dengan tidak menganalogikannya dengan atribut-atribut makhluk. Pandangan ini meskipun mengartikan kata *yadullâh* ( يَدُ الله ), misalnya, dengan "tangan Allah", mereka tidak menganalogikan tangan tersebut dengan tangan-tangan makhluk apa pun. Mereka meyakini bahwa Allah memunyai tangan, tetapi tidak tahu seperti apa *bilâ kaif* ( بِلاَ كَيْف ). Mereka disebut *Mufawwidhah* ( مُفَوِّضَة ) (yang menyerahkan kepada Allah makna hakikinya, karena Allah-lah yang paling tahu tentang makna yang sesungguhnya).

Dalam kitab-kitab tafsir yang muncul belakangan, pada umumnya para mufasir mengartikan kata *yad* yang berkait dengan zat Allah itu, antara lain sebagai "nikmat" dan "balasan kebaikan" dari Allah. Seperti *"yadullâhi fauqa aidîhim* ( يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ ), artinya pahala yang diberikan oleh Allah melampaui kebaikan yang mereka perbuat. Ada pula yang melakukan takwil, yaitu mengartikan *yad* dengan "kekuasaan". Demikian juga terhadap ayat *"bal yadâhu mabsûthatâni"* ( بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ = bahkan, kedua tangan-Nya terulur) dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 64, artinya Allah adalah "Pemurah", sebagaimana dijelaskan lebih lanjut, bahwa Dia memberi kecukupan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

**YADRA'ÛNA ( يَدْرَؤُوْنَ )**

*Yadra'ûna* adalah bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja bentuk sekarang) yang jamak dari kata *dara'a-yadra'u-dar'an* ( دَرَأَ-يَدْرَأُ-دَرْءً ), turunan kata yang tersusun dari huruf-huruf *dâl* ( دَال ), *râ'* ( رَاء ), dan *hamzah* ( هَمْزَة ) yang memiliki makna denotasi 'menolak sesuatu'. Dari kata itu lahir beberapa kata sebagai pengembangan makna, antara lain 'tempat belajar memanah' karena hal itu merupakan sarana untuk bela diri atau menolak bahaya dari luar. Makna seperti ini dapat ditemukan, misalnya dalam syair Amr, *zhiltu ka annî lir-rimâhi dar'iyyatan* ( ظِلْتُ كَأَنِّي لِلرِّمَاحِ دَرْءِيَّةً = saya senantiasa seolah-olah menjadi tempat

latihan bagi pemanah); 'kekuatan dalam diri untuk menolak musuh', seperti dinyatakan dalam syair, *wa qad kuntu fil-harbi dzâ tudra'in* ( وَقَدْ كُنْتُ فِي الْحَرْبِ ذَا تُدْرَءٍ = sungguh saya punya kekuatan menolak musuh dalam medan perang); 'membela' karena menolak bahaya dari orang-orang yang akan menipu (seseorang); 'arus dan tanjakan' karena keduanya menjadi penghambat/penolak dalam perjalanan; 'unta yang siap diperas susunya' karena air susunya tidak tertahan lagi; 'tolong-menolong' karena saling menolak kesulitan; 'terpaksa' karena tidak dapat menolak paksaan; dan 'tiba-tiba' karena tidak dapat menolak kedatangan.

Kata *yadra'ûna* dan pecahan dalam Al-Qur'an terulang lima kali, semuanya dengan bentuk kata kerja, yaitu dengan bentuk lampau, *iddara'a,* disebutkan satu kali, terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 72; tiga kali dengan bentuk sekarang, *yadra'u,* terdapat dalam QS. An-Nûr [24]: 8 dan *yadra'ûna,* terdapat dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22 dan QS. Al-Qashash [28]: 54; dan dengan bentuk perintah, *idra'û,* disebutkan satu kali, terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 168.

Menurut Ibnu Juraij, kata *iddara'a* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 72 berarti 'kalian saling tuduh-menuduh'. Makna ini tidak menyalahi makna denotasinya (menolak) karena orang yang saling menuduh masing-masing menolak mengakui perbuatannya. Al-Bukhari meriwayatkan dari Mujahid dengan mengatakan bahwa kata itu berarti 'kalian berbeda pendapat'. Sementara itu, Atha' Al-Khurasani dan Adh-Dhahhak mengartikan kata itu dengan 'kalian saling bermusuhan'. Ayat itu berkaitan dengan kisah Nabi Musa as. dan umatnya. Suatu kali umatnya mendatangi Nabi Musa as. dan bertanya kepadanya karena mereka saling berselisih pendapat dan saling menuduh tentang pembunuh "mayat" yang mereka temukan. Karena perselisihan mereka itu, turunlah perintah kepada mereka untuk memotong seekor sapi pilihan untuk menemukan siapa pembunuh mayat itu. Sebagian daging sapi itu dipukulkan kepada si mayat, tiba-tiba ia hidup kembali dan menerangkan bahwa yang membunuhnya adalah keluarganya sendiri karena hendak mengambil harta warisannya.

Kata *yadra'u* dalam QS. Al-Nûr [24]: 8 berarti 'mereka menghindarkan', yaitu jika suami menuduh istrinya berbuat mesum dan tidak dapat mendatangkan empat orang saksi maka ia harus bersumpah atas nama Allah. Pada sumpah yang kelima dia harus mengatakan bahwa ia akan mendapat laknat Allah jika tuduhannya tidak benar. Untuk menghindarkan diri dari hukuman zina atas tuduhan suaminya, sang istri pun harus melakukan sumpah empat kali dan pada sumpah yang kelima, ia mengatakan akan mendapat laknat Allah jika suaminya benar. Jadi, 'menghindar' juga tidak menyalahi makna denotasi kata *yadra'u* karena menolak jatuhnya hukuman.

Kata *yadra'ûna* dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22 dan Al-Qashash [28]: 54 berarti 'menolak', yaitu menolak kejahatan dengan melakukan kebaikan, demikian kata Ibnu Abbas, Ibnu Zaid, dan lainnya. Perbuatan tersebut merupakan salah satu ciri bagi orang yang tergolong *ulûl albâb* dan ahli kitab yang beriman. Dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22 dinyatakan bahwa perbuatan menolak kesalahan dengan perbuatan baik adalah bagian dari ciri atau sifat *ulûl albâb* (orang yang selalu ingat kepada Allah dengan memerhatikan ciptaan-Nya) lainnya, seperti memenuhi janjinya dengan Allah, tetap menyambung silaturrahim, sabar menjalankan perintah Allah, mendirikan salat, dan membelanjakan sebagian hartanya di jalan Allah. Adapun dalam QS. Al-Qashash [28]: 54, sifat itu disebutkan dengan sifat ahli kitab lainnya, yaitu beriman kepada ayat-ayat Allah yang telah dibacakan kepada mereka, sabar, menafkahkan sebagian hartanya di jalan Allah, dan meninggalkan kata-kata yang tidak bermanfaat.

Kata *idra'û* dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 168 berarti 'tolaklah', yaitu penghinaan Allah kepada orang-orang munafik yang disuruh menolak kematian jika datang kepada mereka. Penghinaan ini disebabkan oleh sikap penyesalan yang disampaikan orang-orang munafik yang

tidak ikut berperang terhadap orang yang ikut berperang bersama Nabi saw. dan meninggal dalam peperangan. Mereka beranggapan bahwa sekiranya mereka tidak ikut berperang dan mengikuti ajakan Nabi saw., pastilah mereka tidak akan meninggal. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

**YAFSAH ( يَفْسَح )**

Kata *yafsah* adalah *fi'l mudhâri'* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *fâ - sîn - hâ* yang menunjuk pada makna dasar 'luas' dan 'lapang'. Dari situ tempat yang lapang dan luas disebut *fasîh* ( فَسِيْح ).

Dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada tiga macam, yaitu *fi'l mudhâri', yafsah* ( يَفْسَح ) dari *fasaha – yafsahu* ( فَسَحَ – يَفْسَحُ ), *fi'l amr, tafassahû* ( تَفَسَّحُوا ), dari *tafassaha – yatafassahu – tafassah* ( تَفَسَّحَ – يَتَفَسَّحُ – تَفَسَّحْ ), dan *fi'l amr, ifsahû* ( اِفْسَحُوا ) dari *fasaha – yafsahu – ifsah* ( فَسَحَ – يَفْسَحُ – افْسَحْ ). Setiap kata tersebut disebutkan satu kali dalam Al-Qur'an dan ketiganya terdapat dalam satu ayat, yaitu dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 11.

Penggunaan kata tersebut berkaitan dengan adab dalam suatu majlis pertemuan di mana diajarkan agar umat Islam memperluas tempat duduk dengan merapat antara satu dan lainnya, terutama bila ruangan sempit . Dalam ayat itu disebutkan:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُواْ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ

*"Wahai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu "berlapang-lapanglah dalam majlis" maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu..."*(QS. Al-Mujâdilah [58]: 11).

Majelis yang dimaksud dalam ayat itu ada yang mengatakan adalah majelis Rasulullah saw. di mana Qatadah dan Mujahid mengatakan bahwa para sahabat berlomba dalam menghadiri majelis Nabi sehingga mereka diperintahkan untuk berlapang tempat duduk. Kemudian, Adh-Dhahhak dan Ibnu Abbas berpendapat bahwa yang dimaksud majelis dalam ayat itu adalah saat berkumpul dalam persiapan untuk berperang. Al-Hasan dan Yazid bin Abi Hubaib menjelaskan bahwa jika Nabi saw. bersiap untuk berperang melawan orang-orang musyrik, maka para sahabat berlomba maju ke barisan yang paling depan sehingga tampak berdesak-desakan antara satu dan lainnya supaya mereka dapat pahala yang besar atau mati syahid. Atas kejadian itu, turunlah ayat tersebut. Adapun Muqatil mengatakan bahwa ayat itu turun pada hari Jumat ketika Nabi berada di Suffah dan tempat itu termasuk sempit dan sudah penuh, kemudian beberapa orang sahabat, mantan pejuang di Perang Badar, datang—dan Nabi sangat memuliakan orang-orang Muhajirin dan Anshar yang terlibat dalam Perang Badar—setelah mereka memberi salam kepada Nabi dan para sahabat, mereka lalu maju dan berdiri sambil menunggu agar orang-orang yang hadir bergeser melapangkan tempat duduk supaya mereka juga bisa duduk, tetapi orang-orang tersebut tidak bergeser dan memberi mereka tempat duduk. Setelah Nabi melihat keadaan itu maka dia kurang senang lalu menunjuk satu persatu dari orang-orang yang tidak ikut dalam Perang Badar dalam jumlah yang sama dengan jumlah sahabat yang baru datang tersebut agar berdiri dan mundur supaya yang baru datang bisa duduk. Orang-orang yang ditunjuk tersebut merasa kurang senang sebagaimana yang tampak di wajah mereka. Lalu, orang-orang munafik berkata, "Bukankah kalian menganggap sahabat kalian itu (Muhammad) sebagai orang yang paling adil? Demi Allah, kami tidak melihat perlakuan adil terhadap mereka yang diambil tempat duduknya oleh orang-orang yang senang berada di dekat Nabi mereka. Lalu, Nabi mereka menyuruh berdiri orang yang lebih dulu hadir dan mempersilakan orang yang baru datang mengambil tempat duduknya." Lebih lanjut, sahabat mengatakan bahwa Nabi bersabda, "Mudah-mudahan Allah memberi rahmat kepada orang yang melapangkan tempat duduknya untuk saudaranya". Setelah itu, ketika ada sahabat yang baru datang, mereka pun cepat-cepat berdiri dan melapangkan tempat duduk

untuk saudaranya. Dan turunlah ayat tersebut pada hari Jumat. (HR. Ibnu Abi Hatim). Selanjutnya dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Imam Syafi'i, dari Abdullah Ibnu Umar, bahwasanya Nabi saw. bersabda:

لَايُقِيْمُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَنْ مَجْلِسِهِ فَيَجْلِسُ فِيْهِ وَلَكِنْ تَفَسَّحُوا وَتَوَسَّعُوا

*(lâ yuqîmur-rajulu ar-rajula min majlisihî fayajlisu fîhi walâkin tafassahû watawassaû')*

*"Janganlah seseorang menyuruh orang lain berdiri dari tempat duduknya lalu ia mengambil tempat duduk tersebut, tetapi hendaknyalah ia memperluas dan menggesernya."*

Terdapat perbedaan bacaan ayat di atas pada ungkapan *tafassahû fil majâlis* ( تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَلِسِ ). As-Sulamy dan Zurr bin Hubaisy serta Ashim membacanya dengan *fil majâlis* ( فِي الْمَجَالِسِ ), sedangkan yang lainnya membaca *fil majlis* ( فِي الْمَجْلِسِ ). Kemudian Qatada dan Daud bin Abi Hindun serta Al-Hasan membaca *tafâsahû* ( تَفَاسَحُوا ), sedangkan yang lainnya membacanya *tafassahû* ( تَفَسَّحُوا ). *Al-majâlis* ( اَلْمَجَالِسِ ) adalah jamak dari *al-majlis* ( اَلْمَجْلِسِ ).

Jika dibaca *al-majâlis* ( اَلْمَجَالِسِ ) yakni dengan bentuk jamak maka berarti setiap satu pertemuan dianggap satu majelis dan termasuk saat persiapan perang, sedangkan jika dibaca *al-majlis* ( اَلْمَجْلِسِ ), bila dimaksudkan sebagai bentuk mufrad, maka berarti menunjuk pada majelis Nabi saw. dapat juga menunjukkan arti jamak jika dimaksudkan sebagai kata jenis. Lebih lanjut Al-Qurthubi mengatakan bahwa ayat itu berlaku umum untuk semua pertemuan umat Islam dalam hal kebaikan, apakah itu dalam peperangan atau pengajian maupun pada hari Jumat dan semacamnya. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## YAGHTAB ( يَغْتَبْ )

Kata *yaghtab* ( يَغْتَبْ ) adalah bentuk kata kerja dari kata *ghîbah* ( غِيْبَةٌ ). Secara bahasa, *ghîbah* berarti 'gunjingan atau umpatan', seperti mengungkapkan aib fisik atau rahasia seseorang kepada orang lain dengan maksud jelek. Ibnu Manzhur dan Al-Ashfahani mengemukakan definisi *ghîbah* sebagai berikut:

الغِيْبَةُ أَنْ يَذْكُرَ الْإِنْسَانُ غَيْرَهُ بِمَا فِيْهِ مِنْ عَيْبٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ أُحْوِجَ إِلَى ذِكْرِهِ

*(al-ghîbah an yadzkural-insânu gairahu bimâ fîhi min 'aibin min ghairi an uhwija ilâ dzikrihî)*

"Ghîbah *berarti seseorang menyebut cacat/aib orang lain yang tidak ada keperluannya untuk menyebutkannya."*

Kata *ghîbah* pada mulanya berarti sesuatu yang tersembunyi *(al-mustatir/al-ghaib),* atau yang tidak kelihatan, seperti *ghâbatisy-syams* ( غَابَتِ الشَّمْسُ = Matahari telah terbenam/tersembunyi). Namun, berkembang menjadi makna gunjingan atau umpatan, berdasarkan pada pengertian bahwa sesuatu yang seharusnya disembunyikan (tidak boleh diungkapkan) itu dimunculkan ke permukaan melalui memperbincangkannya kepada orang lain dengan tujuan tidak baik dan ketika itu, yang disebutkan keburukannya sedang gaib (tidak hadir di tempat). Oleh karena itu, mengeluarkan sesuatu yang seharusnya tersembunyi itu adalah perbuatan yang terlarang.

Kata lain yang seakar dengannya adalah *ghayâbat* ( غَيَابَتِ ) yang berarti dasar atau bagian yang paling bawah dari lobang atau tanah, seperti firman Allah dalam QS. Yûsuf [12]: 10, 15, *"Masukkanlah ia (Yusuf) ke dasar sumur".*

Pada lahirnya, makna *ghayâbat* dalam ayat ini kebalikan dari makna *ghîbah,* yakni menyembunyikan sejauh-jauhnya, sehingga tidak terlihat ke permukaan. Sebagaimana Yusuf yang dimasukkan ke dasar sebuah sumur tua oleh saudara-saudaranya agar tidak terlihat dari permukaan oleh orang lain. Akan tetapi, pada hakikatnya pemahaman maknanya dapat dipertemukan. Kalau *ghîbah* berarti larangan mengungkapkan aib orang lain yang seharusnya disembunyikan, maka *ghayâbat* berarti menyembunyikan kebenaran yang harus diungkapkan. Jadi, pada *ghîbah,* menyembunyikannya adalah suatu kebenaran, sedangkan pada *ghayâbat* perbuatan menyembunyikannya tidak mengandung

kebenaran. Maka, kedua kata ini sama-sama mencari hal kebenaran.

Dalam Al-Qur'an, kata *ghîbah* dan yang seakar dengannya terulang sebanyak 60 kali. Namun, kata yang bermakna fitnah atau umpatan, dalam arti menyebut cacat/aib orang lain hanya ditemukan satu kali, yakni QS. Al-Hujurât [49]: 12 dalam bentuk larangan, dengan menggunakan *fi'l mudhâri'* (kata kerja untuk masa kini atau masa yang akan datang) yang memakai huruf *lâ nahy* ( لا larangan).

Apabila berprasangka dan mencari-cari kesalahan orang lain adalah tindakan sepihak (tidak memerlukan pihak kedua untuk melakukannya), maka bergunjing/mengumpat memerlukan pihak kedua untuk saling membicarakan aib seseorang sebagai pihak ketiga. Oleh karena itu, Allah menambahkannya dengan kalimat "satu sama lain". Kalau dipahami larangan ini, pertanyaan Allah tentang apakah ada yang suka memakan daging bangkai saudaranya (lanjutan Ayat 12 tersebut), seakan-akan Allah berkata bahwa orang yang banyak prasangka, mencari-cari kesalahan orang lain dan bergunjing satu sama lain, dianalogkan dengan memakan bangkai daging mayat saudaranya, karena itu ia harus dijauhi.

Sebagaimana juga larangan saling menghina, mencela diri sendiri dan saling memanggil dengan panggilan yang tidak baik (dalam ayat sebelumnya), larangan ini juga tertuju kepada sesama orang beriman. Sebab, sebelum larangan-larangan ini dikemukakan oleh Allah, terlebih dulu ditekankan bahwa pada hakikatnya sesama orang beriman itu bersaudara (QS. Al-Hujurât [49]: 10).

Di samping *ghîbah* merupakan perbuatan yang terlarang sebagai tercamtum dalam Al-Qur'an, namun pada saat-saat tertentu ia diperbolehkan, antara lain:

**Pertama**, dalam rangka memerangi kezaliman, supaya dapat dibela oleh seseorang yang mampu menghilangkan kezaliman tersebut.

**Kedua**, sebagai kontrol atau kritik sosial untuk mengubah kemungkaran dengan menyebut kejelekan seseorang kepada penguasa agar dilakukan tindakan perbaikan.

**Ketiga**, di depan pengadilan, bahwa seseorang yang mengajukan perkara kepada hakim atau mufti benar-benar telah dianiaya oleh seseorang.

**Keempat**, sebagai peringatan kepada kaum Muslimin tentang suatu kejahatan atau bahaya yang mungkin akan menimpa seseorang, seperti memberitahukan kepada calon istri seseorang bahwa calon suaminya memunyai penyakit menular.

**Kelima**, yang digunjing itu secara terang-terangan melakukan perbuatan tidak baik di muka umum, seperti meminum minuman keras, judi, dan kejahatan lainnya.

**Keenam**, memperkenalkan biodata seseorang dengan sebutan yang kurang baik, seperti cacat mata sebelah, yang tidak mungkin memperkenalkannya kecuali dengan cara seperti itu.

❖ *Yaswirman* ❖

## YAHBITHU ( يَهْبِطَ )

Kata *yahbithu* ( يَهْبِطَ ) berasal dari kata *habth* ( هَبْط ) yang terambil dari kata *habatha–yahbithu/yahbuthu–hubûthan* ( هَبَطَ – يَهْبِطُ وَيَهْبُطُ – هُبُوْطًا ), mengandung arti 'turun', baik secara fisik maupun non-fisik. Penggunaannya bisa *lâzim* (intransitif) bisa juga *muta'addî* (transitif). Apabila dirangkaikan dengan wilayah, maka kata tersebut berarti 'memasuki'; jika dirangkaikan dengan keadaan, maka berarti 'hina', seperti dalam doa, *Allâhumma gabthan lâ habthan* ( اللَّهُمَّ غَبْطًا لاَ هَبْطًا = ya Allah berilah kebahagiaan dan jauhkanlah dari kehinaan).

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut adalah *fi'l mudhâri'*, *yahbithu* ( يَهْبِطُ ), terdapat hanya pada satu tempat, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74. *Fi'l amar*-nya, *ihbith* ( اهْبِطْ ), terdapat pada dua tempat, yaitu dalam QS. Hûd [11]: 48 dan QS. Al-A'râf [7]: 13, *ihbithâ* ( اهْبِطَا ), terdapat pada satu tempat, yaitu dalam QS. Thâhâ [20]: 123, sedangkan *ihbithû* ( اهْبِطُوْا ), terdapat pada empat tempat, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 36, 38, dan 61, serta QS. Al-A'râf [7]: 24.

Penggunaan *yahbithu* ( يَهْبِطُ ) dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74 berbicara tentang kekerasan hati sebagian pengikut Nabi Musa yang digambarkan seperti batu, bahkan lebih keras darinya. Di antara batu itu ada yang mengalir sungai-sungai dari padanya dan di antaranya ada yang terbelah, lalu keluarlah mata air darinya. Dalam ayat itu dikatakan, *yahbithu min khasyatillâh* ( يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ = meluncur jatuh karena takut kepada Allah). Penafsiran kata *yahbithu* ( يَهْبِطُ ) dalam ayat tersebut ada dua macam: ada yang menafsirkan bahwa batu itu *fâ'il*-nya sehingga diartikan 'batu itu meluncur jatuh karena takut kepada Allah', ada juga yang menafsirkan *fâ'il yahbithu* ( يَهْبِطُ ) bukan batu, melainkan menunjuk pada orang yang melihatnya dan mengambil pelajaran darinya sehingga diartikan 'di antara batu itu ada yang memandangnya dan mengambil pelajaran darinya, merendah diri, dan kagum karena takut pada Allah'.

Penggunaan *fi'l amar ihbith* ( اهْبِطْ = turunlah) dalam QS. Al-A'râf [7]: 13 ditujukan kepada iblis yang tidak mau melaksanakan perintah Allah *swt.* untuk bersujud kepada Nabi Adam a.s. karena merasa lebih mulia daripada Adam. Atas pembangkangannya itu dia diusir dari surga. Adapun kata *ihbith* ( اهْبِطْ = turunlah) dalam QS. Hûd [11]: 48 berbicara tentang kisah Nabi Nuh yang pada saat dunia telah tenggelam dan air telah surut kembali. Tuhan berfirman kepada Nabi Nuh, *Ihbith bi salâmin minnâ* ( ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا = Mendaratlah dengan jaminan keselamatan dari pada-Ku). Ar-Razi memberikan dua macam penjelasan berkenaan dengan ungkapan tersebut. **Pertama**, keamanan dari semua yang tercela dalam hal agama. **Kedua**, setelah dunia tenggelam, tatkala Nuh hendak turun dari perahu, ia sadar bahwa tak satu pun tumbuh-tumbuhan di atas bumi tersisa yang bisa dimanfaatkan sehingga seolah-olah ia khawatir bagaimana ia dapat bertahan hidup dan memenuhi segala kebutuhannya seperti makan dan minum. Setelah Tuhan berfirman, *Ihbith bi salâmin minnâ* ( ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا = mendaratlah dengan jaminan keselamatan dari pada-Ku) maka hilanglah rasa takut Nabi Nuh as.

Selanjutnya, penggunann *fi'l amar* yang ditujukan pada dua objek, *ihbithâ* ( اهْبِطَا = turunlah kalian berdua) yang terdapat dalam QS. Thâhâ [20]: 123 bercerita tentang kisah Nabi Adam a.s. dengan iblis. Setelah Adam melanggar perintah Tuhan atas godaan iblis, dia diusir dari surga dengan ungkapan, *Ihbithâ* ( اهْبِطَا = keluarlah kalian berdua). Ungkapan ini ditujukan kepada dua objek, sedangkan kalimat berikutnya ditujukan kepada obyek yang banyak: *Faimmâ ya'tiyannakum minnî hudâ* ( فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى = Maka jika datang dari pada-Ku petunjuk kepada kalian). Secara *lafzhî*, kedua kalimat tersebut bertentangan. Untuk mengompromikan dan menafsirkan kata *ihbithâ* ( اهْبِطَا ) tersebut, Ar-Razi mengemukakan dua pendapat.

**Pertama**, Abu Muslim Al-Khaththab menafsirkan bahwa yang disuruh turun adalah Adam beserta anak cucunya dan iblis beserta anak cucunya. Karena obyek tersebut terdiri atas dua jenis makhluk, benarlah penggunaan *ihbithâ* ( اهْبِطَا ) yang ditujukan kepada dua obyek. Karena dua jenis makhluk tersebut masing-masing anggotanya banyak maka tepat juga *faimmâ ya'tiyannakum...* yang ditujukan untuk objek yang banyak.

**Kedua**, Az-Zamakhsyari mengatakan bahwa yang disuruh turun adalah Adam dan Hawa (turunlah kalian berdua) dan karena keduanya merupakan asal segala umat manusia, seolah-olah keduanya merupakan gambaran umat manusia itu sendiri maka pada keduanya dikatakan, Jika datang kepada kalian petunjuk dari pada-Ku.

Selanjutnya, penggunaan *fi'l amar* yang ditujukan kepada objek yang banyak *ihbithû* ( اهْبِطُوا = turunlah kalian), terdapat pada empat tempat, tiga di antaranya berkenaan dengan kisah Adam dengan iblis, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 36 dan 38 serta QS. Al-A'râf [7]: 24. Setelah Adam bersama Hawa melanggar perintah Allah atas godaan iblis, maka mereka semua diusir, *ihbithû* ( اهْبِطُوا = turunlah kalian)

dari surga. Kata turunlah dalam ayat itu dapat mengandung dua arti. Ada orang yang berpendapat bahwa surga Adam di langit, maka *ihbithû* ( اهْبِطُوْا ) diartikan 'turun dari tempat tinggi ke tempat rendah', sedangkan yang berpendapat bahwa surga Adam berada di bumi maka kata itu berarti 'berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya', sebagaimana makna *ihbithû* ( اهْبِطُوْا = turunlah kalian) yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 68, yang ditujukan kepada Bani Israil (yang tidak mensyukuri nikmat Tuhan berupa *manna* dan *salwâ* (hidangan makanan yang diturunkan Allah). Mereka berkata kepada Nabi Musa bahwa mereka tidak sabar dengan makanan semacam itu terus-menerus dan meminta kepada Nabi Musa agar bermohon kepada Tuhan supaya diberikan kepada mereka apa yang ditumbuhkan bumi, yaitu sayur-mayur, ketimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah. Musa berkata, "Apakah kamu mau mengambil yang (gizinya) rendah sebagai pengganti yang lebih baik? *Ihbithû mishrâ* ( اهْبِطُوْا مِصْرًا = Pergilah kamu ke suatu kota), pasti kalian memperoleh apa yang kalian minta."

Dari penggunaan kata *habth* ( هَبْط = turun) dalam Al-Qur'an sebagaimana terlihat dapat disimpulkan bahwa dalamnya tersirat makna 'merendahkan'; berbeda dengan penggunaan *nazala* ( نَزَلَ ) yang juga berarti 'turun', yang digunakan Tuhan untuk hal-hal yang mulia seperti Al-Qur'an, malaikat, rahmat, dan lain-lain. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

**YAHÛD ( يَهُود )**

Kata *yahûd* ( يَهُود ) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *hâ', waw,* dan *dâl*, yang berarti 'kembali'. Dari akar kata itu terbentuk kata-kata *hâda - yahûdu - haudan* ( هَادَ-يَهُوْدُ-هَوْدًا ). Menurut Al-Ashfahani, *al-haud* ( اَلْهَوْد ) artinya *'ar-rujû'u bir-rifqi'* ( الرُّجُوْعُ بِالرِّفْقِ = kembali dengan pelan). Menurut A'rabi, *hâda* ( هَادَ ) berarti 'kembali dari kebaikan kepada kejahatan', atau sebaliknya 'dari kejahatan kepada kebaikan'. Oleh karena itu, *hâda* ( هَادَ ) dapat diartikan dengan *'tâba'* ( تَابَ = tobat/kembali), seperti dalam QS. Al-A'râf [7]: 156, *innâ hudnâ ilaika* ( إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ = sesungguhnya kami kembali [bertaubat] kepada Engkau). Yang dimaksud dengan 'kembali' di sini adalah bertobat yang dilakukan oleh kaum Nabi Musa dari menyembah anak sapi. Menurut suatu pendapat, seperti dikutip Al-Asfahani bahwa *yahûd* ( يَهُود ) berasal dari pernyataan kaum Nabi Musa, *hudnâ 'ilaika* ( هُدْنَا إِلَيْكَ ) dan kata *yahûd* ( يَهُود ) merupakan pujian. Setelah syariat mereka dihapus, julukan *yahûd* ( يَهُود ) tetap melekat pada mereka, seperti halnya julukan *nashârâ* ( نَصَارَى ) yang berasal dari ucapan Isa dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 52, *man anshârî ilâ Allâh* ( مَنْ أَنصَارِي إِلَى ٱللَّهِ = siapakah yang akan menjadi penolongku untuk [menegakkan agama] Allah).

Akan tetapi, dalam *Lisânul 'Arab*, *yahûd* ( يَهُود ) dijelaskan sebagai nama suku atau kabilah. Menurut suatu *qaul* (pendapat), nama kabilah ini adalah *yahûdza* ( يَهُوذَا ), lalu diarabkan menjadi *yahûd* ( يَهُود ), yang mengganti *dzâl* ( ذ ) menjadi *dal* ( د ). Akan tetapi, Ibnu Sayyidih berkata bahwa pendapat ini tidak kuat.

Kata *yahûd* ( يَهُود ) yang diawali dengan *alif* dan *lâm*, *al-yahûd* ( اَلْيَهُوْد ) digunakan untuk merujuk pada bangsa Yahudi. Jika kata tersebut ditambah *ya' nisbah*, *al-yahûdiy* ( اَلْيَهُوْدِيّ ) berarti 'orang Yahudi', sedangkan *al-yahûdiyyah* ( اَلْيَهُوْدِيَّة ) diartikan 'agama Yahudi'.

Kata *yahûd* ( يَهُود ) dalam Al-Qur'an disebut 9 kali. Delapan kali disebut dalam bentuk *al-yahûd* ( اَلْيَهُوْد ) yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 113, dua kali, dan 120, QS. Al-Mâ'idah [5]: 18, 51, 64, dan 82, serta QS. At-Taubah [9]: 30. Satu kali disebutkan dalam bentuk *yahûdiy* ( يَهُوْدِيّ ), yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 67. Semua kata *yahûd* ( يَهُود ) dalam ayat-ayat tersebut mengandung arti 'orang-orang Yahudi'. Misalnya, *Waqâlatil-yahûdu laisatin-nashârâ 'alâ syai'* ( وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ = Orang-orang Yahudi berkata, "Orang-orang Nasrani itu tidak memunyai sesuatu pegangan") (QS. Al-Baqarah [2]: 113) dan *Mâ kâna ibrâhîmu yahûdiyyan walâ nashrâniyyan* ( مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا = Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan [pula] seorang Nasrani) (QS. Âli 'Imrân [3]: 67).

M. Quraish Shihab dalam bukunya, *Wawasan Al-Qur'an* menyimpulkan bahwa bila Al-Qur'an menggunakan kata *al-yahûd* ( اَلْيَهُوْد ) maka kesan umum yang diperoleh adalah kecaman atau gambaran negatif tentang mereka. Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 82, yang menggambarkan kebencian orang Yahudi dan Nasrani terhadap kaum Muslimin; atau dalam QS. Al-Baqarah [2]: 120, yang menjelaskan ketidakrelaan orang-orang Yahudi dan Nasrani terhadap kaum Muslimin sebelum umat Islam mengikuti mereka.

Adapun bila Al-Qur'an mempergunakan *al-ladzîna hâdû* ( اَلَّذِيْنَ هَادُوْا ), maka kandungannya bukan saja berupa kecaman, melainkan juga bersifat netral. Yang berupa kecaman terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 41. Ayat pertama menjelaskan kecaman terhadap mereka yang mengubah arti kata-kata atau mengubah dan menguranginya, sedangkan dalam ayat kedua menggambarkan ketekunan mereka mendengar (berita kaum Muslimin) untuk menyebarluaskan kebohongan. Adapun yang bersifat netral terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62, yang menerangkan janji bagi mereka yang beriman dengan benar untuk tidak akan mengalami rasa takut atau sedih.

*Di antara Ahlul Kitab (termasuk Yahudi) ada yang masih berpegang teguh pada nilai-nilai spiritual ajaran agama samawi.*

Menurut Al-Farra', kata *al-yahûd* ( اَلْيَهُوْد ) adalah bentuk jamak/plural dari kata *al-yahûdiy* ( اَلْيَهُوْدِيّ ), seperti kata *al-majûsiy* ( اَلْمَجُوْسِيّ ) menjadi kata *majûs* ( مَجُوْس ) sehingga *al-yahûd* ( اَلْيَهُوْد ) dalam ayat di atas diartikan 'orang-orang Yahudi' atau biasanya berarti 'bangsa Yahudi', sedangkan *yahûdiyyan* ( يَهُوْدِيًّا ) diartikan 'seorang Yahudi' atau bermakna tunggal.

Al-Qur'an juga menyebut orang-orang Yahudi dengan ungkapan selain *al-yahûd* ( اَلْيَهُوْد ), tetapi masih seakar, yaitu dengan kata *al-hûd* ( اَلْهُوْد ), *Wa qâl- lan yadkhulal-jannah illâ man kâna hûdan au nashârâ* ( وَقَالُوْا لَن يَدْخُلَ اَلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُوْدًا أَوْ نَصَرَىٰ = Mereka [Yahudi dan Nasrani] berkata, "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang yang beragama Yahudi atau Nasrani"). Menurut Al-Farra' bahwa yang dimaksud dengan *hûdan* ( هُوْدًا ) adalah *yahûdan* ( يَهُوْدًا ) yang dibuang huruf *ya'* tambahannya sehingga dalam bacaan Ubayy disebutkan, *illâ man kâna yahûdiyyan wa lâ nashrâniyyan* ( إِلَّا مَنْ كَانَ يَهُوْدِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا ). Selanjutnya dinyatakan oleh Al-Farra', boleh memandang kata *hûdan* ( هُوْدًا ) sebagai bentuk plural dari *hâ'id* ( هَائِد = orang yang memeluk agama Yahudi), seperti kata *hâ'il* ( حَائِل ) dan *'â'ith* ( عَائِط ) yang bentuk pluralnya *hûl* ( حُوْل ) dan *'ûth* ( عُوْط ). Kata *hûd* ( هُوْد ) seperti ayat di atas disebut dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah (2): 111, 135, dan 140. Kata *hûd* ( هُوْد ) juga dipakai untuk seorang nabi bernama Hud, yang disebut sebanyak tujuh kali.

Kata kerja *hâda - yahûdu* ( هَادَ-يَهُوْدُ ) juga bisa bermakna 'memeluk agama Yahudi', seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62, *Alladzîna âmanû walladzîna hâdû* ( اَلَّذِيْنَ ءَامَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا = Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beragama Yahudi). Kata *hâdû* ( هَادُوْا = beragama Yahudi) disebut sebanyak sembilan kali. Kata *hâda* ( هَادَ ) adalah bentuk kata kerja intransitif yang tidak membutuhkan objek penderita. Dari

kata ini dapat dibentuk menjadi kata kerja transitif. Caranya dengan menggandakan huruf *waw* sehingga menjadi *hawwada* ( هَوَّدَ = menjadikan beragama Yahudi), seperti yang dijelaskan dalam sebuah hadits Nabi saw.,

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُوْنَ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْيُنَصِّرَانِهِ

*"Kullu maulûdin yûladu 'alâl-fithrah hattâ yakûna abawâhu yuhawwidânihî au yunashshirânih. Yuhawwidânihî* ( يُهَوِّدَانِهِ ) artinya 'kedua orang tua mengajarkan anaknya ajaran agama Yahudi sehingga menjadikannya beragama Yahudi'.

❖ *Hanun Asrohah* ❖

## YAHÛR ( يَحُوْرُ )

Kata *yahûr* ( يَحُوْرُ ) dan kata lain yang seasal dengannya disebut 13 kali dalam Al-Qur'an, di antaranya dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 14, dan QS. Al-Kahfi [18]: 34 dan 37.

Kata *yahûr* ( يَحُوْرُ ) terambil dari *mashdar haur* ( حَوْرٌ ) dan *hiwâr* ( حِوَارٌ ) yang berasal dari akar kata *hâ', waw,* dan *râ'*. Asal maknanya adalah 'dua benda/keadaan yang sangat kontras', satu sisi berwarna putih bersih dan sisi lainnya berwarna hitam legam. Pengertian itu kemudian berkembang pada tiga, yang satu berbeda dengan yang lain, yakni 'warna', 'kembali', atau 'siklus sesuatu secara kontinu'. Bila pengertian menyangkut warna, berarti 'warna putihnya bersih dan warna hitamnya pekat'. Kata itu bisa bermakna 'penutup seluruh penglihatan/mata, yang biasa dipasangkan pada mata sapi atau kuda'.

Kata *haur* ( حَوْرٌ ) pada dasarnya tidak bisa digunakan untuk manusia secara keseluruhan (anak cucu Adam). Namun, secara metaforis digunakan untuk wanita dengan ungkapan *hûrun 'în* ( حُوْرٌ عِيْنٌ ). Demikian itu karena wanita sering menutupi matanya dengan kain sehingga mereka disamakan dengan contoh hewan sapi dan kuda di atas.

Kata *haur* ( حَوْرٌ ) dengan makna 'kembali' berarti kembali papa setelah kaya sebagaimana dikemukakan *na'ûdzu billâhi minal-hauri ba'dal-kauri* ( نَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الْحَوْرِ بَعْدَ الْكَوْرِ ) yakni berkurang setelah sesuatu itu diterima bertambah.

Kata *mihwâr* ( مِحْوَارٌ ) bermakna 'siklus yang berlanjut untuk seterusnya', misalnya *hawwartul-khubza tahawwuran* ( حَوَّرْتُ الْخُبْزَ تَحَوُّرًا = membuat roti kemudian memanggangnya di atas bara api). Siklus tersebut akan terus berlaku untuk selamanya dalam pembuatan roti.

Kata yang terambil dari *mashdar haur* ( حَوْرٌ ) yang terdapat dalam Al-Qur'an, paling tidak, mengandung empat pengertian.

1. Pengikut setia Nabi Isa as., seperti dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 112 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 52. Penamaan pengikut setia Nabi Isa dengan *hawârriyîn* karena mereka memakai pakaian putih sehingga sangat kontras sekali dengan pakaian orang lain yang menjadikan pakaian kesayangannya berwarna hitam. Kemudian orang lain menggunakan kata *hawârriyîn* bagi setiap pengikut setia, juga dalam QS. Ash-Shaff [61]: 14.
2. Kembali kepada Tuhan. Itu menyangkut keyakinan orang-orang kafir bahwa mereka tidak akan kembali kepada Tuhannya, seperti dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 14. Pendapat mereka ini mengandung pertentangan intern karena kalau mereka ditanya, siapa yang menciptakan langit dan bumi serta segala isinya, mereka berkata Allah, seperti dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 61, QS. Luqmân [31]: 25, QS. Az-Zumar [39]: 38, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 9. Namun, di sisi lain mereka tidak meyakini akan dikembalikan kepada Tuhan.
3. Soal-jawab, yakni suatu percakapan di antara dua orang yang hubungan persahabatannya akrab. Sementara itu, mereka memunyai pandangan yang berbeda, bagaikan warna putih dan warna hitam, seperti dalam QS. Al-Kahfi [18]: 34 dan 37, atau soal-jawab di antara pasangan suami-istri dalam masalah *zhihar*, seperti dalam QS. Al-Mujâdalah [58]: 1.
4. *hûrun 'în* ( حُوْرٌ عِيْنٌ ) bermakna bidadari, dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 54 dan QS. Ath-Thûr [52]: 20, kemudian dalam ayat lain dikemukakan keadaan bidadari yang putih bersih, dan

dipingit dalam rumah, dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 72, dengan matanya yang jelita (warna putihnya cemerlang dan warna hitamnya pekat), dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 22.

Keempat makna yang telah dikemukakan di atas sebenarnya tidak keluar dari pengertian kebahasaan yang sudah dikemukakan pada awal tulisan ini, yakni suatu sifat yang kontras ditemukan dalam dua wujud yang kelihatannya akrab, seolah-olah menyatu, tetapi sebenarnya mereka terpisah. Pengikut setia, ia akan menyatu dengan yang diikutinya meskipun di antara mereka sebenarnya terdapat perbedaan yang kontras, demikian juga halnya dengan dua orang yang bersahabat, atau sepasang suami-istri.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

**YAHYÂ ( يَحْيَى )**

*Yahyâ* ( يَحْيَى ) adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah. Nama itu disebut dalam QS. Maryam [19]: 7. Ada ulama yang mengatakan bahwa nama "Yahya" bukan berasal dari bahasa Arab sehingga artinya pun tidak dikenal oleh masyarakat Arab. Tetapi Al-Karmani mengatakan bahwa nama itu dari bahasa Arab yang berarti 'hidup'.

Yahya adalah anak Zakaria as. yang sudah lanjut usia. Istrinya seorang wanita mandul yang juga sudah sangat tua, sehingga tidak segera memperoleh keturunan. Dalam usia yang sangat lanjut itu, Nabi Zakaria tetap mengharap dan berdoa agar dikaruniai seorang anak yang akan menggantikannya sebagai pemimpin umat (QS. Maryam [19]: 2-5). Doa Zakaria itu dikabulkan Allah dengan kelahiran seorang anak yang dinamai Yahya (QS. Maryam [19]: 7).

Sejak kecil Yahya sudah memperlihatkan ketakwaan dan kesalehannya (QS. Maryam [19]: 13). Ia berbakti kepada kedua orang tuanya, tidak sombong atau durhaka (QS. Maryam [19]: 14) meskipun sejak kecil ia telah mendapat anugerah ilmu pengetahuan dan kitab dari Allah (QS. Maryam [19]: 12).

Yahya diangkat sebagai nabi ketika berusia 30 tahun. Ketika raja yang berkuasa di Palestina bermaksud mengawini seorang gadis yang merupakan anak tirinya sendiri, Yahya bersama ayahnya, Zakaria, melarangnya karena tidak sesuai dengan syariat yang diwahyukan Allah. Akibatnya sang raja marah dan membunuh Yahya dengan cara yang menyedihkan.

❖ *Fauzi Damrah* ❖

**YALHAQÛ ( يَلْحَقُوا )**

Kata *yalhaqû* ( يَلْحَقُوا ) adalah *fi'il mudhâri'* dari *lahiqa - yalhaqu - lahqan* dan *lahâqan* ( لَحِقَ يَلْحَقُ لَحْقًا وَلَحَاقًا ). Aslinya adalah *yalhaqûn* ( يَلْحَقُون ). Karena kedudukannya dalam kalimat, huruf *nûn* yang ada di akhirnya dibuang. Menurut Ibnu Faris, kata ini berarti 'mendapatkan sesuatu yang sampai kepadanya'. Dalam bahasa Indonesia, kata ini biasa diterjemahkan dengan 'menyusul, mendapatkan, mengikuti dan melekat padanya'. Selain itu kata *lahiqa* juga berarti 'kurus', seperti *lahiqal-faras* ( لَحِقَ الفَرَس ) berarti 'kuda telah kurus', dan juga 'menambah dan menggabungkan' (*adhâfa* atau *dhamma*). Kata lain yang seasal dengan *yalhaqû* ( يَلْحَقُوا ) adalah *lihâq* ( لِحَاق ) berarti 'sarung busur' dan *lahaq* ( لَحَق ) berarti 'penyakit yang terdapat pada kurma'.

Kata *yalhaqû* ( يَلْحَقُوا ) dalam bentuk *fi'l mâdhi* (kata kerja bentuk lampau) disebut dua kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Sabâ' [34]: 27, berkaitan dengan masalah orang yang menghubungkan sesuatu dengan Allah sebagai sekutu. Kata *alhaqnâ* ( أَلْحَقْنَا ) dalam QS. Ath-Thûr [52]: 21 disebut dalam konteks pembicaraan tentang keadaan orang-orang yang beriman pada Hari Kiamat. Mereka akan berkumpul bersama anak-cucu mereka yang beriman dalam surga.

Kata *yalhaqû* ( يَلْحَقُوا ) disebut dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 170, berhubungan dengan pahala orang-orang yang mati syahid. Mereka dalam keadaan gembira disebabkan karena karunia Allah yang diberikan kepada mereka dan mereka bergirang hati terhadap orang-orang yang masih tinggal di belakang yang belum menyusul mereka, yaitu teman-teman mereka yang masih hidup dan tetap berjihad di jalan Allah.

Kata *yalhaqû* ( يَلْحَقُوا ) disebut dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 3 berkaitan dengan pengutusan Muhammad sebagai seorang rasul kepada orang-orang yang *ummi* dan juga kepada kaum yang lain yang belum berhubungan dengan mereka.

Kata *alhiqnî* ( أَلْحِقْنِي ) disebut dalam QS. Yûsuf [12]: 101 merupakan rangkaian doa Nabi Yusuf. Beliau meminta kepada Tuhan agar diwafatkan dalam keadaan Islam dan digabungkan dengan orang-orang yang saleh.

Kata *alhiqnî* ( أَلْحِقْنِي ) dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 83 termasuk dalam rangkaian doa Nabi Ibrahim as. Beliau berkata, "Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku hikmah dan gabungkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh".

❖ *Hasan Zaini* ❖

## YALHATS ( يَلْهَثْ )

Kata *yalhats* ( يَلْهَثْ ) adalah *fi'il mudhâri'* dari *lahatsa -yalhatsu–lahtsan/luhâtsan* ( لَهَثَ - يَلْهَثُ - لَهْثًا ولُهَاثًا ) yang mengandung arti 'gejolak rasa haus dalam rongga'. Kata ini jika dipakai pada anjing atau burung, maka ia berarti 'menjulurkan lidahnya' karena kehausan dan kepanasan atau karena kelelahan, dan jika dipakai pada manusia maka diartikan 'lelah'.

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini hanya bentuk *mudhâri'*-nya, *yalhatsu* ( يَلْهَثْ ) yang berulang sebanyak dua kali dalam satu ayat dan keduanya dipakai sebagai sifat anjing dan merupakan perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah swt., "*Dan kalau Kami kehendaki, sesungguhnya Kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan menuruti hawa nafsunya yang rendah maka perumpamaannya seperti anjing, jika kamu menghalaunya, diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya, dia mengulurkan lidahnya (juga). Demikian itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah kepada mereka kisah-kisah itu agar mereka berpikir.*" (QS. Al-A'râf [7]: 176).

Orang yang diberi oleh Allah pengetahuan agama lalu cenderung kepada dunia, maka dia diserupakan dengan binatang yang paling hina, yaitu anjing yang menjulurkan lidahnya. Demikian kata Ar-Razi. Anjing punya tabiat menjulurkan lidahnya, baik pada saat lelah maupun tidak, baik ketika ia haus maupun tidak, sementara binatang yang lain, nanti dijulurkan lidahnya pada saat kelelahan atau kehausan. Demikian itulah orang yang mengungkapkan segala ilmu dan kelebihannya supaya gejolak kerakusannya untuk mendapatkan upah yang bersifat duniawi dapat terwujud.

Menurut Ibnu Abbas, ayat ini ditujukan kepada penduduk Mekah yang pada awalnya mengharapkan datangnya seorang rasul yang dapat memberi petunjuk kepada mereka dan mengajaknya untuk taat kepada Allah, kemudian setelah Nabi datang, mereka mendustakannya dan tidak menyetujui atau tidak menerima agama dan kebenaran yang dibawanya sehingga mereka diumpamakan dengan anjing yang jika dihalau ia menjulurkan lidahnya dan ketika ia dibiarkan ia pun tetap menjulurkan lidahnya sebagaimana halnya mereka, kalau dibiarkan maka mereka tidak akan memperoleh petunjuk dan setelah diutus rasul kepada mereka maka mereka pun tetap sesat, tidak mendapat petunjuk. Ayat ini, walaupun ditujukan kepada penduduk Mekah sebagaimana disebutkan di atas; namun, tetap berlaku umum untuk semua orang yang mendustakan ayat-ayat Allah swt. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

## YALTAQITH ( يَلْتَقِطْ )

*Yaltaqith* ( يَلْتَقِطْ ) adalah *fi'il mudhâri'* dari kata *laqatha – yalqithu – laqthan* ( لَقَطَ – يَلْقِطُ – لَقْطًا ). Dalam Al-Qur'an, kata ini disebut 2 kali dalam bentuk *fi'il mâdhi, iltaqata* ( اِلْتَقَطَ ) QS. Al-Qashash [28]: 8 dan *fi'il mudhâri' yaltaqith* ( يَلْتَقِطْ ) yaitu QS. Yûsuf [12]: 10.

Pakar bahasa Arab, Ibnu Faris, menyebutkan, bahwa kata yang terdiri dari rangkaian fonem *lâm* ( ل ), *qâf* ( ق ), dan *thâ'* ( ط ), memiliki arti 'memungut atau menemukan sesuatu secara tiba-tiba dengan tidak disangka-sangka'. Dari akar kata ini lahir antara lain, ungkapan '*laqathal*

*hashâ'* ( لَقَطَ الحَصَا = memungut batu kecil/kerikil); *Al-luqathah* ( اللُّقَطَة ) adalah sesuatu yang dipungut atau ditemukan oleh seseorang dari harta yang hilang (barang temuan); *Al-laqith* ( اللَّقِيْط ) adalah laki-laki yang ditemukan atau dipungut tanpa asal-usul yang diketahui.

Al-Qur'an menggunakan kata *iltaqatha* ( الْتَقَطَ ) dalam QS. Al-Qashash [28]: 8, dalam konteks kisah keluarga Firaun ketika memungut ( الْتَقَطَ ) Musa yang sengaja dihanyutkan oleh ibunya di sungai (Nil). Anak ini kelak menjadi musuh dan menyusahkan Firaun. Lanjutan ayat itu menegaskan bahwa Firaun dan Haman beserta bala tentaranya benar-benar telah menjadi musyrik, karena mereka menolak seruan tauhid Musa as., bahkan Firaun malah mengangkat dan memproklamirkan dirinya sebagai Tuhan Bani Israil.

Dalam QS. Yûsuf [12]: 10, *yaltaqith* ( يَلْتَقِطْ ) disebut dalam konteks kisah Yusuf yang tengah dimusyawarahkan oleh saudara-saudaranya, ketika salah seorang di antara mereka mengusulkan untuk tidak membunuh Yusuf, tetapi cukup dengan membuangnya ke dalam sumur gelap yang nantinya akan dipungut oleh para musafir yang lewat dan hendak mengambil air dari sumur tersebut. Usulan ini kemudian disepakati bersama oleh saudara-saudara Yusuf tersebut.

❖ *Salahuddin* ❖

## YALTAQIYÂN ( يَلْتَقِيَانِ )

Kata *yaltaqiyân* ( يَلْتَقِيَانِ ) adalah bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini) dari الْتَقَى (*fi'l mâdhî*/kata kerja masa lampau). Kata الْتَقَى itu sendiri dikembangkan dari لَقِيَ/لَقَى dengan tiga huruf asal, *lâm, qâf, yâ'* ( ل ق ي ); kemudian, diberi huruf imbuhan huruf *alif* di awalnya dan sisipan huruf *tâ'* di antara huruf *lâm* dan huruf *qâf*. Bentuk ini dalam ilmu *sharf* ( صرف =perubahan bentuk kata Arab) dikenal dengan bab *ifti'âl*.

Kata *laqiya* dan *laqâ* mengandung makna *istaqbala* ( اِسْتَقْبَلَ = bertemu, menghadap). Misalnya, ungkapan dalam bahasa Arab, *iltaqal qaum* ( الْتَقَى الْقَوْمُ ) berarti *laqiya ba'dhuhum ba'dhan* ( لَقِيَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا = bertemu sebagian mereka dengan sebagian yang lain). Makna lain dari *laqiya* adalah *tharaha* ( طَرَحَ = melempar atau membuang). Misalnya, *alqihi min yadika* ( أَلْقِهِ مِنْ يَدِكَ = lemparkan dia dari tanganmu).

Ibnu Faris menjelaskan makna *laqiya* di samping *thariha* juga *tawâfâ* ( تَوَافَى = mendatangi). Misalnya, *alliqâu: al-mulâqât wa tawâfil Itsnaini al-mutaqâbilaini* ( اللِّقَاءُ الْمُلاَقَاةُ وَتَوَافِى الاِثْنَيْنِ الْمُتَقَابِلَيْنِ = *Liqâ* itu adalah pertemuan dan kedatangan antara dua kelompok secara berhadap-hadapan).

Kata *iltaqâ* dengan berbagai derivasinya dalam Al-Qur'an terdapat sebanyak 146 kali. Kata *iltaqâ* sendiri terdapat sebanyak enam kali yaitu, QS. Âli 'Imrân [3]: 13, 155 dan 166, QS. Al-Anfâl [8]: 41 dan 44, serta QS. Al-Qamar [54]: 12. Kata *iltaqâ* dalam lima ayat yang disebutkan pertama berkaitan dengan peperangan Badar, sedangkan dalam satu ayat yang terakhir adalah Allah berbicara tentang bertemunya beberapa mata air.

Kata *yaltaqiyân* dalam Al-Qur'an ditemukan hanya sekali, yaitu dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 19, *marajal bahraini yaltaqiyân* ( مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ = Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu). Ayat ini berbicara tentang pertemuan dua lautan.

Hasan dan Qatadah menafsirkan ayat ini ialah pertemuan dua tepi Lautan Persia dan Romawi, namun ia tidak menjelaskan tempatnya secara rinci. Di samping itu, ada pula yang mengatakan pertemuan dua tepi lautan Timur dan Barat. Ibnu Abbas mengatakan lautan langit dan lautan bumi. Seluruh tafsiran ini cenderung menunjuk secara geografis, tetapi tidak ada penjelasan yang lebih rinci. Ibnu Juraij tidak menunjuk kepada tempat tertentu, tetapi ia lebih cenderung menyebutkan sifat-sifatnya, yaitu asin (*al-mâlih*) dan tawar (*al-'adzbah*).

Thabathabai menguraikan lebih panjang lagi bahwa tiga perempat dari bumi ini terdiri dari air, yaitu lautan samudra, selat, dan air tawar. Air laut sifatnya asin, sedangkan yang lainnya tawar. Antara kedua jenis air itu—meskipun sering bertemu—tidak pernah terjadi percampuran di antaranya kerana ada dinding

penghalang. Penghalang itu terdapat pada kantong-kantong air yang terletak dalam perut bumi. Kadang-kadang garam dari air laut itu hilang dengan terjadinya penguapan yang membentuk awan. Pada akhirnya ia jatuh ke bumi yang disebut hujan dan menghasilkan air tawar yang akan mengisi kantong-kantong yang ada di bumi. Jadi, pertemuan antara dua sifat air—yang asin dan yang tawar—itu tidak saling mencemari dan merusak sifatnya masing-masing. (*lâ yabgiyân*) karena dapat saling menahan diri dengan rela meninggalkan atau melepaskan sifat dasarnya, yaitu asin dan tawar.

Pendapat ini dibenarkan oleh Abdullah Yusuf Ali dalam *The Holy Qur'an*, menurutnya, ayat ini menjelaskan bagaimana dua jenis air—yang satu asin dan yang lainnya tawar—dapat berkumpul dan belum pernah terpisahkan seakan-akan tidak ada penghalang atau sekat di antaranya. Inilah suatu tanda kemahapemurahan Allah karena air laut berguna sebagai alat pembersih dan pemelihara kebersihan, sedangkan air tawar yang segar bermanfaat untuk diminum.

Dengan demikian, kata *yaltaqiyân* dan berbagai kata turunannya dalam Al-Qur'an dari segi kebahasaan (*lughawî*) mengandung makna 'pertemuan antara dua kelompok dengan watak yang berbeda'. Makna seperti ini pula yang dikandung oleh kata *yaltaqiyân* dalam QS. Ar-Raẖmân [55]: 19. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

**YAMẖAQU ( يَمْحَقُ )**

*Yamẖaqu* ( يَمْحَقُ ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* dari kata *maẖaqa, yamẖaqu, maẖqan* ( مَحَقَ-يَمْحَقُ-مَحْقًا ) turunan dari kata yang tersusun dari huruf *mîm, ẖâ,* dan *qâf*, yang maknanya menunjukkan 'kurang' dan 'hilang'. Menurut Ibnu Faris, semua yang kurang dapat dinyatakan dengan menggunakan kata itu. Misalnya, *al-maẖâq* ( المُحَاق = akhir bulan Qamariah) karena bentuk bulan semakin kecil (berkurang) dan akhirnya hilang, *maẖaqahullâh* ( مَحَقَهُ اللهُ = Allah menghilangkan berkah-Nya padanya) karena menguranginya. Makna dasar kata *maẖaqa* kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'membinasakan' karena yang demikian mengurangi eksistensi sesuatu, seperti kalau dikatakan *mâhiqush-shaif* ( مَاحِقُ الصَّيْفِ = musim panas yang membinasakan) karena panasnya sangat dahsyat sehingga menjadikan tumbuh-tumbuhan mengering dan binasa; 'membatalkan' karena yang demikian meyebabkan hilangnnya sesuatu yang direncanakan; 'mencabut' karena yang demikian menyebabkan hilangnya atau kurangnya bagian dari yang dicabut.

Kata *Yamẖaqu* ( يَمْحَقُ ) dalam Al-Qur'an terulang dua kali. Keduanya berbentuk kata kerja *mudhâri'* (bentuk sekarang), masing-masing terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 276 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 141. Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 276, kata *yamẖaqu* berarti 'menghilangkan berkahnya'. Dalam Ayat tersebut, Allah berfirman bahwa Dia akan menghilangkan berkahnya yang terdapat dalam harta yang mengandung riba. Sebaliknya, Dia akan menambah berkah-Nya pada harta yang disedekahkan. Dalam hadis Nabi yang diriwayatkan Ibnu Mas'ud disebutkan bahwa riba itu meskipun banyak jumlahnya pada akhirnya nanti akan berkurang menjadi sedikit (HR. Ibnu Majah dan Ahmad bin Hanbal).

Berbeda dengan Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas mengatakan bahwa ayat itu berlaku di akhirat kelak, yakni orang yang menggunakan harta yang dalamnya terkandung unsur riba. Segala amal ibadahnya yang menggunakan fasilitas dari harta yang mengandung unsur riba, seperti mengeluarkan sedekah, menunaikan ibadah haji, berjihad di jalan Allah, atau digunakan untuk menjalin hubungan baik dengan sesama keluarga dan anggota masyarakat lainnya, tidak akan mendapatkan balasan pahala dari Allah karena amalan-amalan itu dihapuskan nilainya.

Mengapa Allah tidak menerima amal ibadah yang dalamnya terdapat unsur riba? Riba sebagai salah satu bentuk transaksi dalam muamalah sangat menguntungkan bagi orang yang melakukannya tetapi merugikan orang lain; bahkan, dapat mengancam kelangsungan hidupnya karena ia harus mengeluarkan hartanya dengan sia-sia. Kata *yamẖaqu* lainnya yang

terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 berarti 'membinasakan'. Dalam ayat tersebut Allah berfirman, *"Agar Allah membersihkan orang-orang yang beriman (dari dosa mereka) dan membinasakan orang-orang kafir."* Dalam ayat sebelumnya disebutkan tentang perang di antara orang beriman dan orang kafir. Dan dengan melalui peperangan (Perang Uhud) itu, Allah hendak membersihkan hati orang-orang mukmin dari dosa-dosanya sekaligus membinasakan orang-orang kafir.

Berdasarkan ayat-ayat di atas, tampaknya penggunaan kata *yamhaqu* dalam Al-Qur'an tetap mengacu pada pengertian dasar dari kata *yamhaqu* itu sendiri, yaitu 'menghilangkan' atau 'mengurangi'. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

**YAMÎN ( يَمِيْن )**

Kata *yamîn* ( يَمِيْن ) dalam Al-Qur'an disebut 24 kali dalam 15 surah. Kata *aymân* ( أَيْمَان ), jamak *yamîn* ( يَمِيْن ), disebut 44 kali dalam 23 surah. Kata *maimanah* ( مَيْمَنَة ) 3 kali dalam 2 surah. Seluruh kata tersebut berasal dari kata *yamina* ( يَمِن ). Kata *yamîn* ( يَمِيْن ) sering diartikan dengan 'tangan kanan'. Ibnu Faris menjelaskan bahwa kata *yamîn* memiliki beberapa pengertian, di antaranya 'tangan kanan'. Lebih lanjut ia juga mengartikan *yamîn* ( يَمِيْن ) sebagai 'tangan yang kuat' karena tangan kanan pada kebanyakan orang lebih kuat dibandingkan dengan tangan kiri. Selain itu, kata *yamîn* ( يَمِيْن ) juga berarti 'keberkatan' karena pemberian yang dianggap berkat biasanya diterima dengan tangan kanan. Kata ini juga berarti 'sumpah karena orang yang disumpah dan orang yang menyumpah sering kali menggunakan tangan kanan.

Dilihat dari konteksnya, Al-Qur'an mengartikan *yamîn* ( يَمِيْن ) secara hakiki sebagai 'tangan kanan' sebanyak 13 kali. Itu umumnya disebut sejalan dengan kata *syimâl* ( شِمَال = tangan kiri) karena kata *syimâl* memang lawan dari kata *yamîn* (tangan kanan). Arti ini berlaku untuk menunjukkan arah atau posisi sesuatu, misalnya dalam QS. An-Nahl [16]: 48, QS. Al-Kahf [18]: 17 dan 18, QS. Sabâ' [34]: 15, serta QS. Qâf [50]: 17. Di situ Allah menceritakan suatu peristiwa penting atau peristiwa besar dan luar biasa yang dipahami sebagai tanda-tanda kekuasaan dan kemahabesaran Allah. Kata *yamîn* ( يَمِيْن ) yang penggunaannya tidak dinilai kata *syimal* dijumpai dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 28 dan 93. Ayat itu berbicara tentang orang-orang kafir dan penyembah berhala. Bila kata ini ditujukan kepada nabi-nabi, seperti Nabi Musa, umumnya membicarakan "mukjizat" karena genggaman tangan Nabi Musa itu menghasilkan sesuatu yang luar biasa, yang bertujuan untuk mengalahkan para tukang sihir Firaun (QS. Tâhâ [20]: 17 dan 69). Pada Nabi Muhammad saw., kata *yamîn* digunakan untuk menunjukkan "mukjizat Al-Qur'an" terhadap orang-orang kafir yang mengatakan Al-Qur'an itu ditulis oleh Nabi dengan tangannya sendiri; padahal, bukti sejarah mengatakan bahwa beliau tidak pernah menulis dan membaca. Dengan demikian, Al-Qur'an sebagai wahyu dari Tuhan tidak perlu dipertanyakan (QS. Al-'Ankabût [29]: 48). Selain itu, kata *yamîn* diartikan juga sebagai 'kekuasaan'. Pengertian ini banyak digunakan untuk Allah. Misalnya ayat yang menginformasikan bahwa langit dan bumi itu berada di bawah kekuasaan Allah. Tiada penguasa langit dan bumi itu selain Dia.

Di samping itu, kata *yamîn* ( يَمِيْن ) juga diartikan sebagai 'bahagia' atau 'selamat dari siksaan Allah dan api neraka'. Kata *yamîn* ( يَمِيْن ) dengan pengertian ini biasa didahului oleh kata *ashhâb* ( أَصْحَاب ), yakni 'golongan', 'penduduk atau penghuni' (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 27, 28, 90, dan 91). Ayat-ayat ini ditujukan kepada orang-orang mukmin karena mereka adalah orang-orang yang selamat dan bahagia.

Selain itu, kata *maimanah* ( مَيْمَنَة ) juga diartikan sebagai 'orang-orang yang bahagia', tetapi lebih banyak merujuk kepada orang-orang yang pertama sekali beriman seperti para sahabat (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 8 dan 9). Ujian keimanan pada masa Rasul itu berat karena kadang-kadang harus dipertahankan dengan nyawa atau jiwa dan raga.

Di samping itu, kata *yamîn* juga diartikan sebagai 'budak (hamba sahaya)'. Ia dikuasai oleh tuannya. Kekuasaan ini erat kaitannya dengan yang kuat. Oleh karena itu, budak dikuasai oleh seseorang.

Kata *aimân* ( أَيْمَان ) juga digunakan untuk 'hamba sahaya laki-laki', dalam pengertian yang menjadi tuannya wanita. Permasalahan yang dikemukakan di sini adalah pergaulan di antara sesama manusia pada umumnya dengan wanita. Wanita di sini diharuskan menjaga diri dan tidak boleh memperlihatkan perhiasan (aurat)-nya kecuali kepada beberapa orang tertentu, termasuk kepada hamba sahaya (QS. An-Nûr [24]: 31).

Terhadap kata *yamîn* ( يَمِين ) dengan arti 'sumpah', Al-Qur'an hanya mengungkapkannya dalam bentuk jamak, yaitu *aimân* ( أَيْمَان ). **Pertama**, kata *aimân* ( أَيْمَان ) didahului oleh kata *aqsamû* ( أَقْسَمُوا ). **Kedua**, kata *aimân* ( أَيْمَان ) diikuti olek kata *half* ( حَلْف ). **Ketiga**, kata *aymân* ( أَيْمَان ) tidak didahului oleh sinonim lainnya.

Kata *aimân* ( أَيْمَان ) yang didahului kata *aqsamû* disebut 5 kali dalam 5 ayat. Dari 5 ayat tersebut, 4 ditujukan kepada Rasul, sedangkan satu lagi ditujukan kepada orang-orang mukmin dalam rangka memberi penjelasan tentang sikap orang-orang munafik.

Kata *aimân* ( أَيْمَان ) yang diikuti oleh kata *half* (bersumpah) ditujukan kepada orang-orang mukmin. Orang-orang mukmin diperingatkan agar menjaga sumpah dan jangan mempermainkan atau mempermudahnya.

Kata *aimân* ( أَيْمَان ) yang tidak didahului kata *aqsamu* dan tidak diikuti oleh kata *half* bisa berarti sumpah atau janji yang diperkuat dengan sumpah; pada hal semua itu dusta (QS. At-Taḫrîm [66]: 2 dan QS. Al-Qalam [68]: 39). Di samping itu, orang-orang mukmin diberi peringatan oleh Allah agar tidak menggunakan sumpah untuk melakukan kejahatan atau penipuan (QS. An-Naḫl [16]: 92 dan 94) atau menjadikan sumpah sebagai penghalang untuk melakukan kebaikan (QS. Al-Baqarah [2]: 224 dan 225). ❖ *RIZ* ❖

**YANBÛ' ( يَنْبُوْع )**

Kata *yanbû'* ( يَنْبُوْع ) adalah *ism* yang berwazan *yaf'ûl* dari *naba'a* ( نَبَعَ )/*nabi'a* ( نَبِعَ )/*nabu'a* ( نَبُعَ ) – *yanba'u* ( يَنْبَعُ )/*yanbi'u* ( يَنْبِعُ )/*yanbu'u* ( يَنْبُعُ ) – *nab'an* ( نَبْعًا )/*nubû'an* ( نُبُوْعًا ). Menurut Ibnu Faris, akar kata yang terdiri atas huruf *nûn* - *bâ'* - *'ain*, berkisar pada dua makna pokok. Makna pertama adalah 'pancaran air'. Sumber air atau tempat memancarnya air disebut *yanbû'* ( يَنْبُوْع ), juga mata disebut *yanbû'* ( يَنْبُوْع ) karena ia adalah tempat keluarnya air mata. Jamaknya adalah *yanâbî'* ( يَنَابِيْع ). Demikian juga, pori-pori disebut *nawâbi'* ( نَوَابِع ) karena ia adalah tempat keluarnya air keringat. Makna yang kedua menunjuk pada nama jenis pohon, yaitu pohon *an-nab'u* ( النَّبْع ).

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua, yaitu bentuk *mufrad*, *yanbû'* ( يَنْبُوْع ) yang hanya terdapat dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 90 dan bentuk, *yanâbî'* ( يَنَابِيْع ), jamak dari *yanbû'* yang terdapat dalam QS. Az-Zumar [39]: 21.

Penggunaan kata *yanbû'* dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 90 menunjuk pada makna 'mata air'. Ayat itu berkaitan dengan permintaan orang-orang Quraisy kepada Nabi Muhammad saw. setelah mereka tidak mampu menjawab tantangan Al-Qur'an untuk membuat yang serupa dengan Al-Qur'an, jika mereka menganggap Al-Qur'an itu bikinan Muhammad. Dengan kenyataan itu mereka tetap tidak mau beriman; bahkan, mereka mengajukan permintaan-permintaan lain kepada Nabi. Di antara yang mereka katakan kepada Nabi adalah, "Kami sekali-kali tidak percaya kepadamu sehingga kamu memancarkan mata air dari bumi untuk kami." (QS. Al-Isrâ' [17]: 90). Permintaan tersebut tidak dipenuhi karena Allah memberi alternatif kepada Nabi Muhammad saw. untuk memilih apakah akan ditunjukkan kepada mereka tanda kekuasaan-Nya sebagaimana yang mereka minta ataukah tidak. Kalau permintaan mereka dikabulkan dan tetap juga tidak percaya, maka azab Allah yang belum pernah mereka alami sebelumnya pasti akan datang untuk mem-

binasakan mereka semua. Lalu, Nabi memilih alternatif kedua sehingga dikatakan dalam ayat lain, *"Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirim (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan Kami) melainkan karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang dahulu dan telah Kami berikan kepada tsamud unta betina itu (sebagai mu'jizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya unta betina itu. Dan Kami tidak memberi tanda-tanda itu melainkan untuk menakuti."* (QS. Al-Isrâ' [17]: 59).

Penggunaan bentuk jamak *yanâbî'* ( يَنَابِيْع ) dalam QS. Az-Zumar [39]: 21 juga menunjukkan pada makna 'mata air' atau 'sumber air'. Ayat ini berkaitan dengan tanda-tanda kekuasaan Allah yang terdapat di alam ini, yaitu diturunkannya hujan dari langit, lalu diaturnya menjadi sumber-sumber air di atas bumi, kemudian ditumbuhkan-Nya dengan air itu tanaman-tanaman yang bermacam-macam warnanya lalu ia menjadi kering, lalu kelihatan seperti kekuning-kuningan dan pada akhirnya hancur berderai-derai. Dan Allah menegaskan bahwa sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang memunyai akal. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

**YA'NI ( يَأْنِ )**

Kata *ya'ni* adalah *fi'il mudhâri'*, turunan dari kata yang tersusun dari huruf *alif, nûn,* dan *yâ'* menunjukkan empat arti dasar: (1) 'perlahan-lahan', (2) 'keterangan waktu', (3) 'hadir pada suatu waktu', dan (4) 'keterangan tempat'. Makna pertama mengalami perkembangan, antara lain 'santun/bijak' karena orang memiliki sifat seperti itu tidak tergesa-gesa dalam bertindak. Makna seperti ini digunakan dalam syair Arab: *qif biddiyâri wuqûfa Zairin – wa taanna innaka ghairu shâgir* ( قِفْ بِالدِّيَارِ وُقُوْفَ زَائِرِ - وَتَأَنَّ إِنَّكَ غَيْرُ صَاغِرِ = Berdirilah di tengah-tengah kampung layaknya seorang pengunjung! Jangan tergesa-gesa engkau bukan terjajah lagi); 'terlambat' karena yang demikian itu perjalanannya perlahan-lahan, seperti dalam hadits Nabi saw.: *ra'aituka âdzaita wa ânaita* ( رَأَيْتُكَ آذَيْتَ وَآنَيْتَ = saya kira kamu datang belakangan dan terlambat); 'sabar' karena dapat menahan diri sehingga lambat dalam bertindak. Makna ketiga, 'hadir pada suatu waktu', juga berkembang menjadi, antara lain, 'menunggu' karena ingin hadir pada suatu waktu tertentu; 'kadang-kadang' karena hadir atau ada pada waktu-waktu tertentu; 'matang' (makanan) karena merupakan waktu yang ditunggu-tunggu; 'mendidih' karena merupakan saat yang dinantikan; 'tiba saatnya' seperti dalam syair Arab:

أَلَمْ يَأْنِ لِي يَا قَلْبِ أَنْ أَتْرُكَ الْجَهْلَا * وَأَنْ يُحْدِثَ الشَّيْبُ الْمُبِيْنُ لَنَا عَقْلَا

*(alam ya'ni lî yâ qalb an atruka al-jahlâ * wa an yuhditsasy-syaibul-mubînu lanâ 'aqlâ)*
*"Belum saatnyakah diriku, hai kalbuku meninggalkan kebodohan * Dan mendapatkan pemikiran yang matang?"*

Makna keempat, 'keterangan tempat', juga berkembang, antara lain, 'dekat' karena merupakan daerah atau tempat; 'bejana' karena bejana merupakan tempat untuk mengisi sesuatu.

*Inâ* dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang delapan kali dan *inâ* sendiri terulang sekali, yaitu dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 53. Bentuk lainnya adalah: bentuk kata kerja sekarang, *ya'ni* (QS. Al-Hadîd [57]: 16); kata sifat *ân* (QS. Ar-Rahmân [55]: 44), kata benda, *âniyah* (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 5 dan QS. Al-Insân [76]: 15), keterangan waktu, *ânâ'a* (QS. Âlî 'Imrân [3]: 113, QS. Thâhâ [20]: 130, QS. Az-Zumar [39]: 9).

*Inâ* dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 53 berarti 'saat matang' dan berkenaan dengan beberapa adab sopan santun yang harus dilakukan oleh kaum Muslimin ketika bertamu di rumah Rasulullah. Di antaranya adalah tidak dengan sengaja masuk ke rumah Rasulullah tanpa izin beliau dan menunggu waktu makan beliau tiba, yaitu ketika makanan di rumah beliau telah 'matang', karena hal itu akan memberatkan beliau. Dalam ayat itu juga disebutkan bahwa bila dipanggil untuk makan maka masuklah memenuhi undangan itu dan jangan tinggal berlama-lama tetapi hendaklah segera pergi untuk mencari rezeki. Di samping itu, kaum Muslimin ketika bertamu ke rumah Rasulullah dan ada keperluan dengan istri-istri Rasul (tuan rumah), hendaklah menyampaikan

keinginannya itu di balik tabir. Artinya, tidak berhubungan langsung dengan mereka. Hal demikian akan menjaga agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan. Ajaran sopan santun seperti itu tidak hanya berlaku ketika Rasul masih ada karena beliau telah lama wafat, tetapi berlaku secara umum bagi seluruh umat Islam ketika bertamu ke rumah orang lain. Hal seperti ini dalam *ushûl fiqh* digunakan ketentuan *al-'ibrah bi 'umûmil-lafzh lâ bikhushûshis-sabab* ( العِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوْصِ السَّبَبِ = yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafal, bukan sebab khususnya).

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## YAQÎN ( يَقِيْن )

Kata *yaqîn* berasal dari *yâqana-yaiqinu-yaqânan* ( يَقَنَ – يَيْقَنُ – يَقَانًا ), akar katanya terdiri atas huruf-huruf *yâ'-qâf'-nûn. Yaqîn*, artinya 'percaya dengan sungguh-sungguh tanpa kesangsian sedikit pun'. Adalah lawan dari *syakk* ( شَكّ = keraguan). *Yaqîn* merupakan tingkatan ilmu yang lebih tinggi dari *ma'rifah* (pengetahuan) dan *dirâyah* (pengetahuan). Oleh karena itu dikatakan *'ilmul-yaqîn* bukan *ma'rifatul-yaqîn. Yaqîn* ada tiga tingkat: *'ilmul-yaqîn, 'ainul-yaqîn,* dan *haqqul-yaqîn.* Menurut orang-orang sufi, *yaqîn* ialah penglihatan mata kepala dengan kekuatan iman, tanpa dalil dan keterangan.

Kata *yaqîn* disebutkan 8 kali dalam Al-Qur'an, enam kali dalam bentuk *ma'rifah* (mendapat tambahan *alif-lâm*) (QS. Al-Hijr [15]: 99; QS. Al-Wâqi'ah [56]: 95; QS. Al-Hâqqah [69]: 51; QS. Al-Muddatstsir [74]: 47, QS. At-Takâtsur [102]: 5 dan 7), dua kali dalam bentuk *nakirah* (tanpa *alif-lâm)* (QS. An-Nisâ' [4]: 157; dan QS. An-Naml [27]: 22). Kata yang seakar dengannya dalam berbagai variasi dijumpai terulang dua puluh kali, antara lain, QS. Al-Baqarah [2]: 4; QS. Ar-Ra'd [13]: 2; QS. As-Sajadah [32]: 12; dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 32.

Dua kata *yaqîn* dalam QS. Al-Hijr [15]: 99; Al-Muddatstsir [74]: 47) mengandung arti 'kematian'. Yang pertama mengandung perintah agar menyembah Allah sampai akhir hayat; dan yang kedua menyatakan pengakuan orang-orang berdosa kelak dalam neraka, karena mereka mendustakan hari pembalasan selama di dunia hingga tiba kematian (baru mereka yakin).

Dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 95 dan Al-Hâqqah [69]: 51, kata *yaqîn* didahului oleh kata *haqq*. Yang **pertama,** menyatakan bahwa pengelompokan manusia kepada tiga golongan (*ashhâbul-maimanah, ashhâbul-masy'amah, as-sâbiqûn*) di hari akhirat adalah sungguh-sungguh kebenarannya. Yang **kedua**, menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah mengandung kebenaran yang tak dapat diragukan lagi.

Ketika menafsirkan QS. Al-Hijr [15]: 99, Al-Qurthubi memberi jawaban atas pertanyaan, apa faidah yang terkandung dalam firman Allah, *hatâ ya'tiyakal-yaqîn* ( حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ = sampai datang kepadamu ajal), tidakkah cukup, *wa'bud rabbaka* ( وَاعْبُدْ رَبَّكَ ) saja? Kalau hanya sampai di situ, berarti dengan melakukan ibadah satu kali selama hidup sudah cukup. Akan tetapi, dengan adanya tambahan itu, menunjukkan bahwa ibadah harus dilakukan terus-menerus sampai tiba ajal. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## YATASALLALÛN ( يَتَسَلَّلُوْن )

Kata ini berasal dari kata *tasallul* yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *sîn* dan *lâm*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut menunjuk pada arti dasar *maddus-syai' fî rifqin wa khafâin* ( مَدُّ الشَّيْءِ فِي رِفْقٍ وَخَفَاءٍ = membentangkan sesuatu secara lembut dan perlahan). Dari situ lahir makna mengeluarkan sesuatu dari sesuatu yang lain, misalnya mengeluarkan pedang dari sarungnya, atau rambut dari adonan. Kemudian kata *as-sullah* ( اَلسُّلَّة ) dan *al-islâl* ( اَلْإِسْلَال ) dipakai dalam makna mencuri karena mengambil atau mengeluarkan barang orang secara halus. Juga kata *as-salîl* ( اَلسَّلِيْل ) dan *as-sulâlah* ( اَلسُّلَالَة ) dipakai dalam arti anak karena ia keluar atau lahir dari ibunya yang sangat lembut dan menyayanginya. Demikian pula rantai, dikatakan *silsilah* ( سِلْسِلَة ) karena membentang sambung-menyambung, lalu kata itu dapat dipakai untuk semua yang sambung-menyambung seperti petir yang sambung menyambung, keturunan yang sambung me-

nyambung, air yang sambung- menyambung di tenggorokan ketika minum, dan sebagainya.

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua, yaitu bentuk *sulâlah* ( سُلَالَةٌ ) yang ditemukan pada dua tempat, yaitu dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan QS. As-Sajadah [32]: 8. Bentuk yang kedua adalah bentuk *fi'il mudhâri'* untuk orang ketiga jamak *yatasallalûna* ( يَتَسَلَّلُوْنَ ). Bentuk ini terdapat pada satu tempat, yaitu dalam QS. An-Nûr [24]: 63.

Penggunaan bentuk *sulâlah* ( سُلَالَةٌ ) pada kedua tempat itu berkaitan dengan kejadian manusia. Dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 12, dikatakan "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari *sulâlah* ( سُلَالَةٌ = saripati) dari *Thîn* ( طِيْنٍ = tanah)". Ada yang mengatakan bahwa ayat tersebut berbicara mengenai proses kejadian manusia yang pertama (Adam as.) ada juga yang mengatakan, berbicara mengenai proses kejadian manusia secara keseluruhan sehingga timbul beberapa penafsiran yang berbeda terhadap kata *sulâlah* ( سُلَالَةٌ ) dalam ayat tersebut.

Ada yang menafsirkan *sulâlatin min Thîn* ( سُلَالَةٍ مِنْ طِيْنٍ = saripati dari tanah) yang terdapat dalam ayat itu dengan *shalshâl* ( صَلْصَالٌ =tanah liat yang kering) yang berasal dari *thîn* ( طِيْنٌ = tanah) dan tanah yang dimaksud adalah tanah kental yang berubah warna dan baunya, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Hijr [15]: 26, 28, dan 33. Ada juga yang menafsirkan kata *sulâlah* ( سُلَالَةٌ = saripati) dengan Adam. Dengan demikian, maksud ayat itu berdasarkan kedua penafsiran tersebut menjelaskan bahwa Adam itu diciptakan dari tanah yang berupa *shalshâl*.

Penafsiran yang lain sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud *sulâlah* ( سُلَالَةٌ ) dalam ayat itu adalah saripati (air mani) yang asalnya dari tanah karena makanan yang dimakan oleh manusia yang kemudian menjadi air mani asalnya dari tumbuh-tumbuhan dan tumbuh-tumbuhan itu mengambil makanan dari tanah. Dengan demikian, ayat itu menjelaskan proses kejadian manusia, yaitu semuanya berasal dari tanah. Ini sejalan dengan makna *sulâlah* yang terdapat dalam QS. As-Sajadah [32]: 8: "Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari *sulâlah* ( سُلَالَةٌ ) berupa air yang menjijikkan".

Selanjutnya, penggunaan bentuk *yatasallalûna* ( يَتَسَلَّلُوْنَ = pergi meninggalkan tempat) dalam QS. An-Nûr [24]: 63 dirangkaikan dengan kata *liwâdzâ* ( لِوَاذًا = dalam keadaan berlindung) sehingga rangkaian itu menunjuk pada orang yang keluar meninggalkan tempat secara sembunyi-sembunyi. Ada beberapa penafsiran dari ungkapan tersebut yaitu:

1. Muqatil bin Hayyan mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang munafik yang merasa berat mengikuti dan memerhatikan khotbah Nabi pada hari Jumat, mereka lalu berlindung pada sahabat dan pergi secara sembunyi-sembunyi padahal tidak diperbolehkan keluar dari masjid saat Nabi sedang berkhotbah pada hari Jumat kecuali atas izin dari Nabi dengan mengisyaratkan tangan kepadanya tanpa bicara, karena berbicara pada saat itu membuat (pahala) Jumat seseorang jadi batal.
2. As-Suddi mengatakan bahwa mereka bila bersama dengan Nabi dalam sebuah jamaah, saling melindungi hingga mereka meninggalkan tempat itu secara sembunyi-sembunyi, tanpa dilihat.
3. Qatadah mengatakan bahwa yang dimaksud di situ adalah meninggalkan Nabi dan kitabnya (Al-Qur'an) dan berusaha agar hal itu tidak diketahui.
4. Sufyan mengatakan meninggalkan saf (shalat) secara sembunyi-sembunyi.
5. Al-Hasan mengatakan bahwa mereka meninggalkan jihad secara sembunyi-sembunyi.

Dari penafsiran yang berbeda-beda tersebut, tampak jelas bahwa perbuatan yang dimaksud adalah perbuatan meninggalkan tempat yang sifatnya tidak baik yang dapat meliputi semua penafsiran di atas.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## YATASANNAH ( يَتَسَنَّهْ )

Kata ini berasal dari *tasannaha – yatasannahu –*

*tasannuhan* ( تَسَنَّهَ – يَتَسَنَّهُ – تَسَنُّهًا ), yang terambil dari *sanah* ( سَنَة ). Bentuk infinitifnya adalah *tasannuh*. Kata *sanah* ( سَنَة ) sendiri diperselisihkan oleh para pakar tentang akar katanya sebelum mendapat tambahan *ta marbûthah* ( ة ) pada akhirnya. Ada yang mengatakan asalnya adalah *sîn – nûn – waw* dengan beralasan bahwa jamak dari kata *sanah* ( سَنَة ) adalah *sanawât* ( سَنَوَات ). Namun, karena huruf *waw* dengan huruf *hâ'* memiliki kemiripan dalam pengucapan, huruf *waw*-nya terkadang diganti dengan huruf *hâ'* sehingga dapat dikatakan *sanahât* ( سَنَهَات ) sebagai jamak dari *sanah* ( سَنَة ). Ada juga yang mengatakan bahwa asal kata *sanah* ( سَنَة ) adalah *sanhah* ( سَنْهَة ), dari *sânahtu fulânan sanhatan* ( سَانَهْتُ فُلاَنًا سَنْهَةً = saya bergaul dengan fulan tahun demi tahun) kemudian huruf *hâ*-nya dibuang dan barisnya dipindahkan ke huruf *nûn* sehingga menjadilah *sanah* ( سَنَة ). Akar kata tersebut menurut Ibnu Faris menunjuk pada makna pokok 'waktu'. Dari situ lahir istilah *sanah* ( سَنَة ) yang berarti 'tahun'. Demikian juga lahir makna 'berubah' karena segala sesuatu akan mengalami perubahan seiring dengan berlalunya waktu.

Dalam Al-Qur'an, kata *sanah* ( سَنَة ) dan semua bentuk derivasinya terulang sebanyak 20 kali. Namun, penggunaan kata yang berwazan *tasannuh* atau *tasannaha* hanya satu kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 dan bentuk yang digunakan di situ adalah bentuk *fi'l mudhâri'* yang didahului oleh huruf nafi, *lam yatasannah* ( لَمْ يَتَسَنَّهْ = tidak berubah) yang menunjuk pada makanan dan minuman yang tidak berubah. Ada perbedaan *qiraat* pada kalimat *lam yatasannah* ( لَمْ يَتَسَنَّهْ ) tersebut jika dibaca *washal* (bersambung) dengan kalimat sesudahnya. Ibnu Mas'ud dan Thalhah bin Musrif membuang atau tidak melafalkan huruf *hâ*-nya, sedangkan jumhur tetap melafalkannya dan tidak membuangnya. Adapun kalau dibaca *waqaf* (berhenti) semuanya tetap membaca atau melafalkan huruf *hâ* tersebut.

Ayat itu mengemukakan tanda kekuasaan Allah yang ditunjukkan kepada seseorang yang melewati sebuah negeri yang telah hancur dengan memperlihatkan kepadanya bagaimana Allah menghidupkan orang yang telah mati sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya "Atau apakah (kamu tidak memerhatikan) orang yang melalui suatu negeri yang (temboknya) telah roboh menutupi atapnya. Dia berkata, "Bagaimanakah Allah menghidupkan kembali negeri ini setelah roboh?" Maka, Allah mematikan orang itu selama 100 tahun baru dihidupkan kembali. Allah bertanya kepadanya, "Berapakah lamanya kamu tinggal di sini?" Ia menjawab, "Saya telah tinggal di sini sehari atau kurang dari sehari" Allah berfirman, "Sebenarnya kamu telah tinggal di sini 100 tahun lamanya; lihatlah makanan dan minumanmu yang belum berubah; dan lihatlah keledai kamu (yang telah menjadi tulang-belulang); Kami akan menjadikan kamu tanda kekuasaan Kami bagi manusia; dan lihatlah tulang-belulang keledai itu, bagaimana Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami menutupnya dengan daging". Maka, tatkala telah nyata kepadanya (bagaimana Allah menghidupkan yang telah mati) dia pun berkata, "Saya yakin bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu". (QS. Al-Baqarah [2]: 259). Orang dan kampung yang dimaksud tidak dijelaskan dalam ayat, tetapi sebagian mufasir mengemukakan bahwa orang tersebut adalah seorang nabi, dan kampung tersebut adalah Baitul Maqdis. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

**YATAWAFFÂ ( يَتَوَفَّى )**

Kata *yatawaffâ* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw, fâ',* dan *yâ'*, yang berarti 'sempurna'. Sesuatu yang mencapai kesempurnaan dikatakan *wafâ - yafî - wafâ'an* ( وَفَى-يَفِي-وَفَاءً ), seperti *wafâ al-kailu* ( وَفَى الكَيْلُ = takaran sempurna), yaitu tidak berkurang jumlahnya. *Wafâ bi 'ahdihi* ( وَفَى بِعَهْدِهِ = menepati janjinya), yaitu menyempurnakan janji dan tidak melanggar janji tersebut. Dari arti ini, kemudian terbentuk kata *tawaffâ - yatawaffâ - wafâh* ( تَوَفَّى - يَتَوَفَّى - وَفَاةً ), yang berarti 'wafat' atau 'mati' karena usianya telah sempurna.

Kata *yatawaffâ* ( يَتَوَفَّى ) dengan berbagai bentuknya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 65 kali. Berdasarkan makna konotatifnya, seperti dijelaskan oleh Al-Ashfahani, dapat dikelompokkan sebagai berikut:

*Aufâ-yûfî* ( أَوْفَى-يُوْفِي = menyempurnakan), seperti yang terdapat dalam QS. Al-An'âm [6]: 152, QS. Yûsuf [12]: 59, dan QS. Al-Isrâ' [17]: 35. *Aufâ* ( أَوْفَى = menepati) sebagai dirangkaikan dengan kata *'ahd* ( عَهْد = janji), seperti yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, *walmûfûna bi 'ahdihim idzâ 'âhadû* ( وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا = dan orang-orang yang menepati janjinya apabila dia berjanji).

*Waffâ* ( وَفَّى ) yang disebut dalam QS. An-Najm [53]: 37, *wa Ibrâhîma alladzî waffâ* ( وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ = dan lembaran-lembaran Ibrahim yang selalu menyempurnakan janji). Menurut Az-Zamakhsyari, kata *waffâ* ( وَفَّى ) bisa dibaca tanpa *tasydîd wafâ* ( وَفَى ) dan juga dibaca dengan *tasydîd waffâ* ( وَفَّى ). Bacaan dengan *tasydîd* menunjukkan arti *mubâlagah* ( مُبَالَغَة = hiper) dalam menyempurnakan janji, seperti kata *fa-atammahunna* ( فَأَتَمَّهُنَّ ) yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 124, yang menerangkan bahwa Nabi Ibrahim diuji oleh Tuhannya dengan beberapa perintah dan larangan, lalu Ibrahim *fa-atammahunna* ( فَأَتَمَّهُنَّ = menyempurnakan perintah dan larangan tersebut). Artinya, menunaikan ujian-ujian Allah, seperti menyampaikan risalah dari Allah dan menyerahkan anaknya yang lebih berharga dari dirinya untuk dikorbankan.

Selain itu, *waffâ* ( وَفَّى ) juga dimaksudkan dalam arti 'memberikan haknya dengan sempurna', seperti dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 57, *fayuwaffîhim ujûrahum* ( فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ = Allah akan memberikan dengan sempurna kepada mereka pahala amal kebaikan mereka). Sebelum kalimat itu, dijelaskan bahwa orang-orang yang beriman dan melakukan kebaikan, Allah akan memberikan dengan sempurna kepada mereka pahala amal kebaikan. Pahala amal kebaikan merupakan hak orang-orang yang beriman dan beramal saleh, yang akan diberikan oleh Allah kepada mereka dengan sempurna, dan menurut Al-Maraghi, tanpa dikurangi.

*Tawaffâ - yatawaffâ* ( تَوَفَّى - يَتَوَفَّى = mewafatkan), seperti dalam QS. Az-Zumar [39]: 42, *Allâhu yatawaffâl-anfusa hîna mautihâ* ( ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا = Allah mencabut jiwa [orang] pada saat kematinya). Kata *yatawaffâ* ( يَتَوَفَّى ) di sini ditafsirkan dengan arti *'qabadha'* ( قَبَضَ = mencabut). Mencabut jiwa (roh) pada saat ajal, maksudnya adalah "Allah mewafatkan". Jika dalam QS. Az-Zumar [39]: 42, *fâ'il* (subyek pelaku) dari kata *tawaffâ* ( تَوَفَّى ) adalah Allah, maka dalam QS. Al-Anfâl [8]: 50, yang menjadi subjek pelaku adalah para malaikat.

Ar-Razi menjelaskan bahwa pencipta maut pada hakikatnya adalah Allah, tetapi Allah memberi tugas penuh kepada Malaikat Maut untuk mencabut nyawa. Kematian hanya berjalan dengan kekuasaan Allah dan untuk melakukannya diberikan sepenuhnya kepada Malaikat Maut, seperti ditegaskan dalam QS. As-Sajdah [32]: 11 dan QS. Al-An'âm [6]: 61.

Kata *tawaffa* ( تَوَفَّى ) dari *wa tawaffanâ ma'al-abrâr* ( وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ = dan wafatkanlah kami beserta orang-orang yang berbakti), adalah kata perintah dari kata kerja *tawaffa* ( تَوَفَّى = mewafatkan). Adapun kata *mutawaffin* ( مُتَوَفِّ = yang mewafatkan) dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 55 merupakan *ism fâ'il* dari *fi'l mâdhî tawaffâ* ( تَوَفَّى ). Menurut Ar-Razi, kata kerja *tawaffâ - yatawaffâ* ( تَوَفَّى - يَتَوَفَّى ) berasal dari *akhadzasy-syai'a wâfiyan kâmilan* ( أَخَذَ الشَّيْئَ وَافِيًا كَامِلًا = mengambil sesuatu dengan sempurna). Seseorang meninggal karena usianya telah sempurna, *'umrahû wâfiyan kâmilan* ( عُمْرُهُ وَافِيًا كَامِلًا ). Oleh karena itu, orang yang meninggal atau diwafatkan oleh Allah, ia telah sampai pada umur yang sempurna, *wâfiyan* ( وَافِيًا ).

*Yatawaffâ* berarti 'menidurkan', seperti dalam QS. Al-An'âm [6]: 60 disebutkan, *huwalladzî yatawaffâkum bil-laili* ( هُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّـٰكُم بِٱلَّيْلِ = Dia yang menidurkan kamu di malam hari). Menurut Ar-Razi, *yatawaffâ* ( يَتَوَفَّى ) dalam ayat ini berarti 'menidurkan'. Maksudnya, Allah mencabut roh orang yang tidur, sebagaimana mencabut roh orang-orang yang menemui

ajalnya (mati). Di sini dapat dijelaskan bahwa orang yang sedang tidur sesungguhnya dalam keadaan hidup, dan orang yang hidup nyawanya tidak dicabut seperti orang yang mati. Kata *tawaffâ* ( تَوَفَّى ) dalam ayat ini merupakan metafor (bukan arti sebenarnya) karena dengan keadaan tidur, daya perasa hilang dari badan maka indra lahir tidak melakukan aktifitas. Dalam keadaan tidur, jasad lahir manusia tidak beraktivitas; dan pada orang mati, seluruh badannya terhenti dari segala aktivitas. Jadi, antara mati dan tidur terdapat keserupaan. Dalam ayat ini, untuk menyatakan "menidurkan", Allah menggunakan redaksi *tawaffâ* ( تَوَفَّى ). ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

**YATÎM** ( يَتِيْم )

Kata *yatîm* memiliki tiga bentuk kata dasar. **Pertama**, *yatama - yaitimu- yutman - yatman* ( يَتَمَ – يَيْتِمُ – يُتْمًا – يَتْمًا ). **Kedua**, *yatima - yaitamu - yutman - yatman* ( يَتِمَ – يَيْتَمُ – يُتْمًا – يَتْمًا ). **Ketiga**, *yatuma - yaitumu - yutman - yatman* ( يَتُمَ – يَيْتُمُ – يُتْمًا – يَتْمًا ). Arti etimologisnya adalah 'sesuatu yang unik', 'yang tidak ada persamaannya'. Secara terminologis, kata tersebut berarti anak di bawah umur yang kehilangan ayahnya yang bertanggung jawab atas pembiayaan dan pendidikannya.

Bentuk dual, *tatsniyah* ( تَثْنِيَة ) dari kata tunggal *yatîm* adalah *yatîmâni/yatîmaini* ( يَتِيْمَانِ – يَتِيْمَيْنِ ). Jamaknya, banyak bentuk, yaitu *aitâm, yatâmâ, yatmah, maitamah,* dan *yatâim* ( أَيْتَام – يَتَامَى – يَتْمَة – مَيْتَمَة – يَتَائِم ). Bentuk tunggal, dua, maupun jamaknya itu terdapat dalam Al-Qur'an, tetapi bentuk jamak yang digunakan dalam Al-Qur'an hanyalah *yatâmâ*. Ketiga bentuk kata tersebut ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 23 kali; tersebar dalam dua belas surah. Rinciannya adalah bentuk tunggal delapan kali; bentuk dua sekali, yaitu dalam QS. Al-Kahf [18]: 83, dan bentuk jamak empat belas kali.

Dari kedua belas surah yang menyebutkan kata *yatîm* dengan segala bentuknya, QS. An-Nisâ' sering menyebut kata itu, yaitu delapan kali. Hal ini mengisyaratkan adanya kesamaan dalam dua hal. **Pertama**, bahwa wanitalah yang menanggung beban berat berkenaan dengan anak yatim, sama seperti nasib anak yatim itu sendiri. **Kedua**, antara anak yatim dan wanita keduanya adalah sama-sama kelompok yang lemah dalam struktur masyarakat. Di samping itu, anak yatim bersama kelompok-kelompok lemah lainnya (orang-orang miskin, budak-budak, orang-orang tak bersuku dalam budaya masyarakat Arab, dan anak-anak perempuan) mendapat perhatian serius dari Al-Qur'an sebagai kelompok yang harus diberdayakan dengan ditingkatkan kesejahteraan sosialnya. Al-Qur'an mencela orang-orang yang bernafsu sekali mengumpulkan harta kekayaan (QS. Al-Humazah [104]: 1-7), tetapi acuh terhadap penderitaan orang-orang di sekitarnya. Mereka tidak berbuat baik kepada anak yatim dan tidak berusaha membantu orang miskin (QS. Al-Fajr [89]: 15-20 )

Mengasihi anak yatim merupakan ajaran universal yang diajarkan oleh agama sejak dahulu kala. Nabi Khidhr pernah mengajarkan hal ini kepada Nabi Musa as. (QS. Al-Kahfi [18]: 82). Kepada Bani Israil, hal itu juga diajarkan, tetapi kebanyakan mereka mengabaikannya (QS. Al-Baqarah [2]: 83). Al-Qur'an menegaskannya kembali, bahkan lebih tegas dengan menyatakan bahwa orang yang tidak memedulikan nasib anak yatim, serupa dengan mendustakan ajaran agama atau hari kemudian (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 1-7). Oleh karena itu, anak yatim tidak boleh diperlakukan secara sewenang-wenang, sehingga menyakitinya baik secara fisik maupun psikis (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 9). Namun, melaksanakan ajaran tersebut memang sulit, ibarat "menempuh jalan yang mendaki lagi sukar" (QS. Al-Balad [90]: 11-12).

Berbuat baik kepada anak yatim menjadi salah satu tema penting dalam Al-Qur'an. Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu menggauli mereka, maka mereka adalah saudaramu dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan (QS. Al- Baqarah [2]: 220)

Ada banyak cara yang dapat dilakukan

untuk mereka. Misalnya, memperlakukan mereka secara tepat (QS. An-Nisâ' [4]: 12), memberi nafkah (QS. Ad-Dahr [76]: 8; QS. Al-Balad [90]: 15; QS. Al-Baqarah [2]: 177 dan 215),dan memuliakan mereka (QS. Al-Fajr [89]: 7)

Al-Qur'an memberikan alternatif dalam membiayai kebutuhan anak yatim, terutama yang tidak memiliki harta, antara lain dengan *ganîmah* ( غَنِيْمَة = harta rampasan perang) (QS. Al-Anfâl [8]: 41), yaitu kas negara yang didapat dari musuh dengan jalan peperangan, dan *fay'* ( فَيْء = harta rampasan) (QS. Al-Hasyr [59]: 7) yaitu kas negara yang didapat dari kafir *dzimmiy* ( ذِمِّي ) dengan kompensasi jaminan keamanan dan perlindungan. Mereka wajar diberi warisan ketika hadir pada acara pembagian harta warisan, kendati tidak wajib karena mereka bukan keluarga ahli waris (QS. An-Nisâ' [4]: 8)

Mengelola harta anak yatim merupakan bagian integral dari mengasuh atau mengurus mereka. Oleh karena itu, pengasuh dan pengurus anak-anak yatim diperkenankan mengembangkan harta mereka melalui berbagai kegiatan usaha atau investasi yang sekiranya dapat mendatangkan keuntungan atau kebaikan untuk masa depan anak yatim itu (QS. Al-An'âm [6]: 152 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 34)

Al-Qur'an secara tegas mengingatkan siapa pun yang mengelola harta anak yatim agar berhati-hati. Hal tersebut agar tidak ada harta mereka yang disalahgunakan, apalagi jika dilakukan secara sengaja. Melakukan tindakan demikian ibarat memakan api sepenuh perut dan menyebabkan pelakunya dimasukkan ke dalam neraka (QS. An-Nisâ' [4]: 10). Hal ini bukan berarti harta anak yatim tidak boleh sedikit pun menggunakan harta mereka (QS. An-Nisâ' [4]: 6).

Menurut Al-Maraghi, yang dilarang dilakukan terhadap anak yatim berkenaan dengan hartanya adalah jika pengasuh atau pengelola harta anak yatim membelanjakan hartanya secara berlebih-lebihan, sekali pun ditujukan untuk anak yatim sendiri, atau bersegera memanfaatkan harta anak yatim sebelum menginjak usia dewasa sehigga mereka kehabisan harta bila dewasa. Sebaiknya, jika pengasuh atau pengelola harta anak yatim itu kaya, tidak perlu mengambil bagian dari harta anak yatim. Namun, jika tidak mampu, ia diperbolehkan mengambil harta anak yatim sekadarnya (QS. An-Nisâ' [4]: 6).

Setelah anak yatim menginjak usia dewasa, pengasuh atau pengelola harta mereka agar menyerahkan seluruh hartanya kepada mereka (QS. Al-An'âm [6]: 152; QS. Al-Isrâ' [17]: 34). Al-Qur'an secara tegas melarang kecurangan-kecurangan, misalnya dengan menukar harta anak yatim yang berkualitas dengan yang tidak, mesti sejenis, atau menggunakan harta mereka bersama dengan hartanya untuk kepentingan pengasuh atau pengelolanya (QS. An-Nisâ' [4]: 2). Hendaknya, sebelum penyerahan didahului dengan menguji kedewasaan mereka agar diperoleh kepastian bahwa mereka benar-benar telah dewasa dan mampu bertanggung jawab atas segala tindakannya, (QS. An-Nisâ' [4]: 6).
❖ *Syafii* ❖

**YAUM ( يَوْم )**

Secara harfiah, kata *yaum* berarti 'hari', yang berdurasi 24 jam. Jika kata *yaum* diperhadapkan dengan kata *lail* ( لَيْل ) maka menurut batasan umum, yang disebut *yaum* adalah waktu dari mulai terbit matahari hingga terbenamnya. Namun, ada juga yang menyebut batasannya dari mulai terbit fajar hingga terbenam matahari, sesuai dengan batasan waktu sehari untuk ibadah puasa. Bentuk jamaknya adalah *ayyâm* ( أَيَّام ) dan *ayâwîm* ( أَيَاوِيْم ). Hanya bentuk jamak *ayyâm* yang digunakan dalam Al-Qur'an.

Jika dinyatakan dengan *al-yauma* ( اَلْيَوْمَ ), maka dimaksudkan untuk waktu 'pada hari ini'. Selain itu, kata *yaum* dapat diikuti dengan kata *idz* ( إِذْ ) yang digabung menjadi *yauma'idz* ( يَوْمَئِذ ), yang berarti 'pada hari itu' atau 'pada waktu itu'.

Bentuk jamak *ayyâm* memunyai pengertian khusus jika disandarkan kepada kata tertentu, seperti *ayyâmul-'Arab* ( أَيَّامُ الْعَرَب ), *ayyâmullâh* ( أَيَّامُ الله ), dan *ibnul-ayyâm* ( اِبْنُ الأَيَّام ). Kata

*ayyâmul-'Arab* secara harfiah berarti 'hari-hari bangsa Arab'; namun maksudnya adalah peristiwa-peristiwa dan peperangan-peperangan yang dialami oleh bangsa tersebut. Kata *ayyâmullâh,* maksudnya adalah hari-hari yang dilalui atau peristiwa-peristiwa yang dialami suatu kaum di masa lalu, seperti kaum Musa, kaum Nuh, kaum 'Ad, dan kaum Tsamud, dan sebagainya, baik karena nikmat-nikmat yang dianugerahkan maupun siksa-siksa yang diturunkan oleh Allah. Dan *ibnul-ayyâm* berarti orang yang mengetahui tentang hari-hari atau peristiwa-peristiwa tersebut. Di antara kata-kata yang disebutkan itu hanya kata *ayyâmullah* yang terdapat dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Ibrâhîm [14]: 5 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 14.

Dalam Al-Qur'an, kata *yaum* yang berbentuk *mufrad* (dalam berbagai *i'rab*nya: اليَوْمُ — اليَوْمَ — اليَوْمِ — يَوْمٌ — يَوْمًا — يَوْمٍ ) tersebut sebanyak 365 kali, dalam bentuk *mutsannâ* (dalam frasa: فِي يَوْمَيْنِ ) tersebut sebanyak tiga kali, dan dalam bentuk jamak ( أيام ) tersebut sebanyak 27 kali, sehingga seluruhnya berjumlah 405 kali. Di samping itu, banyak di antaranya yang berangkai dengan kata sifat, selain dalam bentuk kata majemuk, seperti: *al-yaumul âkhir* ( اليَوْمُ الآخِر = hari kemudian, hari akhirat), *yaumul qiyâmah* ( يَوْمُ القِيَامَة = hari kiamat), *yaumuddîn* ( يَوْمُ الدِّيْن = hari pembalasan), *yaumul hasrah* ( يَوْمُ الحَسْرَة = hari penyesalan), *yaumul ba'ts* ( يَوْمُ البَعْث = hari kebangkitan), *yaumul fashl* ( يَوْمُ الفَصْل = hari keputusan), *yaumut-talâq* ( يَوْمُ التَّلاَق = hari pertemuan), *yaumul jam'i* ( يَوْمُ الجَمْع = hari berkumpul), *yaumul wa'îd* ( يَوْمُ الوَعِيْد = hari pelaksanaan ancaman), *yaumut-taghâbun* ( يَوْمُ التَّغَابُن = hari penampakan kesalahan-kesalahan), dan sebagainya.

Adapun kata *yauma'idzin* ( يَومَئِذٍ ) digunakan tidak kurang dari 70 kali, tersebar dalam berbagai ayat, yang menunjukkan keadaan waktu di dunia maupun di akhirat. Di antara yang menunjukkan keadaan waktu di dunia adalah yang tersebut dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 167, *hum lil kufri yaumaidzin aqrabu minhum lil îmân* ( هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَـٰنِ = Pada hari itu, mereka lebih dekat kepada kekafiran daripada keimanan).

Di antara kata *yaum* yang disebut dalam Al-Qur'an, ada yang membawa kepada perbedaan pengertian di antara para mufasir. Perbedaan itu timbul karena adanya ukuran (*miqdâr*) tertentu yang disebutkan. Misalnya, ketika Al-Qur'an menyebut perihal penciptaan langit, bumi, dan isinya, dinyatakan: *"allâhul-ladzî khalaqas-samâwâti fî sittati ayyâm* ( ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ = Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam hari) dalam QS. Al-A'râf [7]: 54), dan ayat-ayat yang semakna dengan sedikit perbedaan lafal, antara lain QS. Yûnus [10]: 3, QS. Hûd [11]: 7, dan QS. Al-Furqân [25]: 59. Masing-masing menggunakan ukuran waktu *fî sittati ayyâm*, dalam tempo "enam hari".

Ada pernyataan Al-Qur'an yang menggambarkan ukuran waktu tertentu, yaitu QS. Al-Hajj [22]: 47 yang berbunyi: *"wa inna yauman 'inda rabbika kaalfi sanatin mimmâ ta'uddûn"* ( وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ = sesungguhnya satu hari menurut "ukuran" Tuhanmu seperti seribu tahun menurut perhitunganmu), demikian juga yang disebut dalam QS. As-Sajdah [32]: 5. Selain itu, dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 4 dinyatakan:

تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

*(ta 'rujul malâikatu warrûhu ilaihi fî yaumin kâna miqdâruhû khamsîna alfa sanatin)*
*"Para malaikat dan 'Jibril' naik [menghadap] kepada-Nya pada hari yang ukurannya lima puluh ribu tahun). Ayat ini menyebutkan ukuran waktu yang berbeda dari ayat sebelumnya."*

Dalam sebuah riwayat disebutkan, bahwa ketika seseorang bertanya kepada Ibnu Abbas mengenai dua macam ukuran hari tersebut, Ibnu Abbas memberikan jawaban ringkas, "Keduanya itu disebutkan oleh Allah dalam kitab-Nya, dan Allah paling mengetahui maksudnya. Saya tidak suka mengatakan sesuatu yang tersebut dalam kitab Allah yang saya tidak mengetahuinya."

Al-Qurthubi, dalam tafsirnya mengenai

waktu sehari yang sebanding dengan seribu tahun menurut waktu di dunia, menjelaskan bahwa kecepatan tempuh para malaikat sangat tinggi, sehingga sehari daya tempuh mereka setara dengan seribu tahun waktu tempuh manusia di dunia. Menurut Qatadah, ukuran seribu tahun itu adalah untuk perjalanan turun dari langit ke bumi dan naik lagi ke langit, atau lima ratus tahun untuk setiap perjalanan. Menurut Ibnu Abbas dan Adh-Dhahhak, waktu seribu tahun itu untuk perjalanan turun saja, dan seribu tahun lagi untuk perjalanan naik.

Mengenai pernyataan bahwa waktu sehari sebanding dengan lima puluh ribu tahun itu, Al-Qurthubi mengutip pendapat Ats-Tsa'labi yang dikutipnya dari Mujahid, Adh-Dhahhak, dan Qatadah, bahwa jarak tempuh lima puluh tahun itu adalah antara bumi dan *Sidratul-Muntahâ,* tempat Jibril berada.

Abu Sa'id Al-Khudri meriwayatkan bahwa para sahabat pernah bertanya kepada Rasulullah mengenai pengertian ayat "sehari setara dengan lima puluh ribu tahun" itu, karena begitu panjangnya menurut mereka. Maka beliau bersabda: *"Demi Allah sesungguhnya hari itu ringan [berlangsung singkat] bagi orang beriman, bahkan lebih singkat baginya daripada melakukan shalat fardhu di dunia".* (HR. Ahmad). Dalam kesempatan lain beliau bersabda: *"Tidak ada pemilik simpanan harta yang tidak menunaikan kewajiban [zakat] hartanya kecuali ia ditelentangkan di atas batu neraka Jahannam, lalu diseterika dahinya, pinggangnya, dan punggungnya, sampai saat Allah mengadili semua hamba-Nya yang sehari ukurannya setara dengan lima puluh ribu tahun menurut hitungan kamu. Setelah itu barulah ia menemukan jalannya, apakah ke surga ataukah ke neraka".* (HR. Ahmad).

Demikian juga pendapat Al-Qusyairi bahwa waktu itu adalah hari di akhirat yang sehari ukurannya setara dengan seribu tahun menurut ukuran manusia. Hal itu dikarenakan besarnya masalah penciptaan langit dan bumi, bukan berarti Allah tak mampu melakukannya dalam waktu singkat, tetapi Dia hendak memberi pengetahuan kepada para hamba-Nya secara perlahan dan seksama, dan agar para malaikat dapat melihat kemahakuasaan-Nya dari waktu ke waktu. Hikmah demikian itu dipahami bila malaikat diciptakan sebelum langit dan bumi.

Selain itu, dari tiga ayat yang menyebut kata *yaumain* ( فِي يَوْمَيْنِ = dalam waktu dua hari) dua ayat di antaranya berkait dengan penciptaan bumi, yaitu QS. Fushshilat [41]: 9 yang berbunyi: *qul ainnakum takfurûna billadzî khalaqal ardha fî yaumaini* ( قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ = Katakanlah: Sungguh patutkah kamu mengingkari Zat yang menciptakan bumi dalam "dua hari) dan surah yang sama ayat 12 yang berbunyi: *"faqadhâhunna sab'a samawâtin fî yaumaini"* ( فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ = Dia menjadikan tujuh langit dalam "dua hari"). Selain itu, dalam QS. Fushshilat [41]: 9-10 dinyatakan bahwa bumi diciptakan dalam "dua hari", lalu Allah menciptakan gunung-gunung, memberkati serta menentukan makanan, dalam waktu "empat hari" atau *"wa qaddara fîhâ aqwâtahâ fî arba 'ati ayyâmin"* ( وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ). Jika diperhatikan sepintas lalu, kedua ayat yang menyatakan "dua hari" dan "empat hari" berkait dengan penciptaan bumi dan langit ini tampak saling bertentangan dengan ayat-ayat yang menyebut *sittata ayyâm* ( سِتَّةِ أَيَّامٍ = dalam waktu enam hari) sebagaimana telah disebut.

Atas kedua macam pernyataan ayat-ayat mengenai penciptaan langit dan bumi serta isinya itu, Abdullah bin Salam meriwayatkan bahwa penafsiran ayat-ayat tersebut adalah (1) Allah menciptakan bumi dalam dua hari, lalu menentukan makanan (*aqwât*) dalamnya dalam dua hari, dan menciptakan langit dalam dua hari. (2) Penciptaan bumi pada hari Ahad dan Senin, penentuan makanan pada hari Selasa dan Rabu, dan penciptaan langit pada hari Kamis dan Jumat, dan pada jam terakhir pada hari Jumat itu Allah menciptakan Adam dalam tempo singkat. Sementara itu, Al-Qurthubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa perkataan *fî arba'ati ayyâm* ( فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ = dalam empat hari) dalam ayat itu adalah total keseluruhan waktu, yakni

penciptaan bumi saja dalam waktu dua hari lalu dua hari berikutnya diteruskan dengan membuat gunung-gunung serta menetapkan rizki untuk penghuni bumi dan apa saja yang dibutuhkan untuk kehidupannya. Menurut Mujahid dan Qatadah, di permukaan bumi itu Allah menciptakan sungai, pepohonan, dan satwa pada hari Selasa dan Rabu. Dengan demikian tidak ada pertentangan antara ayat-ayat tersebut.

Mengenai makna "sehari" yang setara dengan "seribu tahun" dan "lima puluh ribu tahun" itu ada pula yang berpendapat bahwa hari itu adalah hari dalam hitungan manusia di dunia. Hal itu disebabkan kebiasaan dalam bahasa Arab bahwa hari-hari yang tidak disukai digambarkan dengan waktu yang panjang, dan hari-hari yang menyenangkan digambarkan dengan waktu yang pendek.

Ada beberapa pendapat mengenai waktu di hari akhirat. Ada pendapat yang mengatakan bahwa pada hari Kiamat ada beberapa hari, ada suatu hari yang setara dengan seribu tahun dan ada yang setara dengan lima puluh ribu tahun. Pendapat lain menyatakan, bahwa di hari Kiamat itu ada bermacam-macam rentang waktu: ada siksaan yang berdurasi seribu tahun, dan ada pula yang berdurasi lima puluh ribu tahun. Sementara itu ada pendapat lain yang menyatakan, bahwa pada hari Kiamat itu ada lima puluh tempat perhentian (*mauqif*, jamak: *mawâqif*, terminal), dan waktu yang diperlukan pada setiap *mawqif* itu ekuivalen dengan seribu tahun ukuran dunia.

Mufasir lain mengatakan bahwa perbedaan sistem gerak yang ada pada suatu subjek dapat mengakibatkan perbedaan waktu yang diperlukan untuk mencapai suatu sasaran. Sebagai contoh benda keras, suara, dan cahaya memunyai kecepatan tempuh yang berbeda. Selain itu, waktu yang dialami manusia di dunia tidak sama dengan yang ada di akhirat, dikarenakan perbedaan dimensi kehidupan pada kedua alam tersebut. Sebagai contoh, para pemuda yang dikenal sebagai *Ashhâbul-Kahfi* telah ditidurkan oleh Allah selama lebih dari tiga ratus tahun dalam gua, namun ketika terbangun mereka menduga bahwa tidur itu hanya berlangsung sehari atau kurang (lihat QS. Al-Kahfi [18]: 19). Dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* dan *Al-Jalâlain* dinyatakan bahwa dugaan mereka itu didasari bahwa mereka masuk gua itu pada pagi hari dan terbangun pada sore hari, maka mereka mengira bahwa sore itu adalah hari ketika mereka masuk itu juga. Meskipun mereka berada dalam ruang dan waktu dunia yang berdurasi lebih dari tiga ratus tahun itu, mereka merasakannya hanya beberapa saat saja. Hal tersebut terjadi karena pada ketika itu Allah melepaskan kesadaran mereka dari dimensi waktu dunia.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

## YA'ÛS ( يَؤُوس )

Kata *ya'ûs* merupakan kata benda *ism fâ'il mufrad* (pelaku tunggal) dari kata kerja *yaisa* ( يَئِسَ ), *yai'asu* ( يَيْأَسُ ) atau *yai'isu* ( يَيْئِسُ ), dan *mashdar*-nya *ya'san* ( يَأْسًا ) dan *ya'âsah* ( يَآسَة ).

Kata *yaûs* dan kata lain yang seasal dengan kata ini dalam Al-Qur'an terdapat pada 12 ayat. Tiga ayat mengambil bentuk *isml fâ'il, yaus* ( يَؤُوس ), yaitu terdapat dalam QS. Hûd [11]: 9, QS. Fushshilât [41]: 49, QS. Al-Isrâ' [17]: 83. Sebanyak enam ayat dalam bentuk *fi'l mâdhî*, yaitu tertera dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-Mumtahanah [60]: 13, QS. Ath-Thalâq [65]: 4, QS. Al-'Ankabût [29]: 23, QS. Yûsuf [12]: 110 dan 80. Dua ayat dalam bentuk *fi'il mudhâri'*, seperti QS. Yûsuf [12]: 87 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 13, serta satu ayat mengambil bentuk *fi'il nahy* dalam QS. Yûsuf [12]: 87.

Kata *yaisa* ( يَئِسَ ), *yaiasu* ( يَيْأَسُ ) memunyai tiga pengertian. **Pertama**, *yaisa* berarti *"qath'ul-amal"* ( قَطْعُ الْأَمَلِ = putus harapan dan keinginan). Senada dengan pengertian ini, Al-Ashfahani mengartikan kata ini dengan *"intifa'uth thama'i"* ( اِنْتِفَاءُ الطَّمَعِ = tidak adanya keinginan). Secara umum, pengertian ini banyak terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Di samping kata *yaus*, kata *al-qanathu* ( الْقَنَطُ ) juga memunyai arti putus harapan. Kata ini dalam berbagai bentuknya terdapat dalam enam ayat, yaitu QS. Asy-Syûrâ

[42]: 28, QS. Az-Zumar [39]: 53, QS. Al-Hijr [15]: 56, QS. Ar-Rûm [30]: 36, QS. Al-Hijr [15]: 55 dan QS. Fushshilât [41]: 49.

**Kedua**, kata ini berarti "'*alima*" ( عَلِمَ = mengetahui), seperti dalam kalimat "*alam taiasu ay alam ta'lamu anna* ( أَلَمْ تَيْأَسْ أَيْ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ... = apakah engkau tidak mengetahui bahwa ...). Pengertian ini juga terdapat dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 31, *afalam yaiasilladzîna âmanû an lau yasyâ'a Allah lahadan-nâsa jamî'an* ( أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا = Tidakkah orang-orang yang beriman itu mengetahui, bahwa kalau Allah mau, niscaya diberi-Nya hidayat kepada manusia seluruhnya?). Dan **ketiga**, kata *yaisa* memunyai arti '*aqama* ( عَقَمَ = mandul), seperti dalam kalimat "*aiasallâhul-mar'ah*" ( أَيْأَسَ اللهُ الْمَرْأَةَ = Allah memandulkan wanita). Artinya, Allah menempatkannya dalam keadaan putus harapan dalam mendapatkan dan melahirkan seorang anak. Sifat *yaûs* (putus asa) ini dapat menerpa siapa saja. Ia tidak mengenal ras dan suku bangsa serta agama. Setiap orang dewasa—apalagi bila tidak beriman kepada Allah—akan mengalami perasaan ini. Al-Qur'an mengabadikan dan memberi contoh kisah Nabi Ibrahim as. yang pada suatu ketika hampir berputus asa karena dia belum memunyai generasi penerus atau keturunan, sedangkan usianya telah lanjut. Lalu, datanglah Malaikat untuk melarangnya agar tidak berputus asa serta memberi kabar gembira bahwa dia diberi Allah seorang anak (Nabi Ishaq a.s.) yang sesuai dengan Sunnah-Nya (QS. Al-Hijr [15]: 52-56).

Ash-Shabuni dalam menafsirkan QS. Fushshilât [41]: 19, "*La yas'amul-insânu min du'âil-khairi wa in massahusy-syarru faya'ûsun qanûthun*" ( لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَـٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ ) = melihat bahwa manusia bila didera oleh berbagai macam musibah dan cobaan yang mahahebat akan menjadikannya berputus harapan terhadap rahmat Allah. Baginya, ayat ini merupakan gambaran atas kegelisahan manusia yang bila diberi nikmat berlebih ia menjadi sombong dan angkuh. Dan bila ia ditimpa cobaan, ia menjadi putus asa, seperti yang dijelaskan dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 20. Ada tiga macam gelar atau golongan manusia yang berkaitan dengan keputusasaan dalam Al-Qur'an. **Pertama**, golongan *kâfirûn* ( كَافِرُونْ = orang kafir) dalam QS. Yûsuf [12]: 87. **Kedua**, golongan *dhâllûn* ( ضَالُّونْ = orang sesat) dalam QS. Al-Hijr [15]: 56; dan **ketiga**, golongan *musrifûn* ( مُسْرِفُونْ = manusia yang melampaui batas) dalam QS. Az-Zumar [39]: 53. Bagi kelompok *kâfirûn* ini, menurut Fakhruddin Ar-Razi, jiwa putus asa mereka timbul karena tidak adanya keyakinan bahwa Tuhan Mahakuasa dalam penyempurnaan sesuatu, Maha Mengetahui segalanya, serta Pemurah dan Mulia. Bahkan, mereka percaya bahwa Dia kikir dan tidak memberi apa pun bagi manusia. Yang dimaksud dengan kelompok *kâfirûn* di sini adalah mereka yang hatinya telah tertutup dari pancaran Ilahi atau mereka yang tidak mensyukuri nikmat-Nya. Adapun golongan *dhâllûn* ini, jiwa putus asa mereka timbul karena kebodohan (*jâhil*) dalam tiga sifat Tuhan, yaitu Mahakuasa, Maha Mengetahui kebutuhan hidup makhluk-Nya, dan Maha Suci dari sifat kikir. Kebodohan terhadap ketiga hal ini, dapat menjerumuskan kepada kesesatan. Menurut Al-Maraghi dan Abu As-Su'ud bahwa kesesatan yang berakibat kepada timbulnya putus asa adalah karena kesalahan mereka dalam menempuh jalan kebenaran dan kelalaian serta kealpaan mereka dalam mengharap kepada-Nya.

Bagi golongan *musrifûn*, jiwa putus asa tersebut muncul karena mereka telah melampaui batas kemampuan (potensi) diri yang telah diberikan Tuhan (QS. Asy-Syûrâ [42]: 27-28). Semakin jauh manusia melampaui batas-batas potensi dan kemampuan dirinya, semakin tinggi pula tingkat dan kadar putus asa yang akan terjadalam diri dan jiwa. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

## YUHMÂ ( يُحْمَى )

*Yuhmâ* adalah bentuk *fi'il mudhâri' majhûl* (kata kerja pasif bentuk sekarang). Kata tersebut tersusun dari huruf-huruf *hâ', mîm,* dan *yâ'* ( ى – م – ح ) yang memunyai dua makna denotasi. **Pertama**, 'panas' yang merupakan

derivasi dari kata *hamiya - yahmâ - hamyan* ( حَمِيَ – يَحْمَى – حَمْيًا ). Makna itu kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'marah' karena darahnya memanas; 'mengobarkan/menggelorakan' karena membuat semangat jadi panas; 'pedas' karena terasa panas. **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan derivasi dari *hamâ - yahmî - himâyah* ( حَمَى – يَحْمِي – حِمَايَة ). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain, 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' karena dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwa dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Kata *yuhmâ* dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *yuhmâ* ( يُحْمَى = dipanaskan, dibakar) sendiri hanya disebut sekali, yaitu dalam QS. At-Taubah [9]: 35. Kata lainnya berbentuk *ism fâ'il, hâmiyah* ( حَامِيَة = yang panas) terulang dua kali, yaitu QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11; dengan bentuk *mashdar, hamiyyah* ( حَمِيَّة = kesombongan) disebutkan dalam QS. Al-Fath [48]: 26; dan dengan kata benda, *hâm* ( حَام = unta jantan) dinyatakan dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *yuhmâ* ( يُحْمَى = dipanaskan) dalam QS. At-Taubah [9]: 35 berkaitan dengan hari kiamat. Hari itu suasana dan hawanya dipanaskan Allah untuk para pendeta Yahudi dan Nashrani yang dulunya ketika di dunia suka memakan harta orang lain dengan jalan batil dan menghalangi orang ke jalan Allah, orang-orang yang menimbung emas dan perak dan tidak menafkahkannya di jalan Allah, termasuk orang Yahudi, Nashrani, dan kaum Muslimin. Menurut Az-Zamakhsyari, yang menjadikan hari itu panas adalah api neraka sebagaimana disebutkan dalam ayat lain: *nârun hâmiyah* ( نَارٌ حَامِيَة = api yang sangat panas), QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

## YUMAHHISH ( يُمَحِّص )

Kata *yumahhish* ( يُمَحِّص ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* dari kata *mahhasha-yumahhishu tamhîshan* ( مَحَّصَ – يُمَحِّصُ – تَمْحِيْصًا ) berakar dari huruf *mîm* ( م ), *hâ* ( ح ), dan *shâd* ( ص ) menunjukkan arti 'menyucikan' atau 'membersihkan'. Dari makna itu berkembang, antara lain 'memurnikan' karena membersihkan dari adanya campuran lain; 'buang air' karena membersihkan perut dari kotoran; 'bersinar' karena yang bersih biasanya bersinar; 'menguji' karena menampakkan kemampuan dan kekurangan; 'menjauhkan' karena membersihkan dari segala pengaruh buruk yang dapat menimpanya; dan 'lari' karena membebaskan atau menjauhkan diri dari bahaya. Menurut Al-Ashfahani, *mahasha* berarti 'menyucikan atau membersihkan sesuatu dari segala çacat', seperti dosa. Penggunaan kata ini, menurutnya dapat dibagi dua, yakni membersihkan cacat sehingga terpisah dari aslinya, seperti memurnikan emas dari adanya campuran dan membersihkan cacat sehingga hilang dari pemiliknya, seperti membersihkan orang dari dosa.

Kata *yumahhish* ( يُمَحِّص ) dalam Al-Qur'an ditemukan hanya pada dua ayat, yakni dalam bentuk *fi'l mudhâri' mazîd* (berimbuhan huruf), terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 dan 154. Kedua ayat tersebut digunakan berkaitan dengan jihad. Dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 dinyatakan bahwa: *"Allah akan membersihkan orang-orang yang beriman dan membinasakan orang-orang kafir"*. Dalam ayat-ayat sebelumnya dijelaskan, bahwa orang Islam mengalami kekalahan pada Perang Uhud sehingga di antara mereka ada yang bersikap lemah dan bersedih hati maka Allah menghibur mereka bahwa orang yang beriman adalah orang yang paling tinggi derajatnya di sisi Allah, kekalahan dan kemenangan adalah sudah menjadi sunatullah yang dipergilirkan agar manusia mendapat pelajaran. Namun, Allah menegaskan, bahwa orang-orang beriman tetap akan menjadi pemenang karena segala sikap keraguan, kelemahan, dan kesedihan serta dosa akan hilang dari mereka sementara orang-orang kafir tetap dihinggapi oleh rasa cemas dan dosa sehingga kelak menjadi orang yang terkalahkan.

Al-Himsi menafsirkan kata *yumahhish*

( يُمَحِّصَ ) dalam ayat tersebut (QS. Âli 'Imrân [3]: 141) dengan membersihkan orang-orang beriman dari segala cacat atau kekurangan dan pengaruh setan. Al-Qurthubi menafsirkan kata itu dengan 'menguji', yakni menguji orang beriman atas kekalahan yang dialami pada Perang Uhud; 'membersihkan', yakni membersihkan orang beriman dari dosa-dosa dan kesalahan mereka sehingga ditimpa kekalahan; dan 'mengikhlaskan' sebagai dikutip dari pendapat Al-Farra', yakni orang beriman ikhlas berbuat dan rela menerima akibatnya sekalipun suatu kekalahan, karena hal itu adalah kehendak Allah swt. Penggunaan makna yang terakhir ini, 'ikhlas', seperti penggunaan dalam sebuah doa berbunyi: ( اللّٰهُمَّ مَحِّصْ عَنَّا = Ya Allah! bersihkanlah dosa-dosa kami'. As-Suyuthi dan Ibnu Katsir menafsirkan kata itu dengan 'membersihkan orang-orang beriman dari dosa-dosa mereka'.

Kalau dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 dijelaskan secara umum sikap umat Islam atas kekalahan pada Perang Uhud, maka dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 154 dinyatakan secara operasional bahwa pertolongan Allah yang diberikan kepada umat Islam, setelah mereka berduka cita dan bersedih hati, atas kekalahan pada Perang Uhud yang disebabkan kedurhakaan mereka atas perintah Nabi saw. dengan keamanan yang berupa kantuk. Sedangkan mereka yang meragukan kerasulan Nabi Muhammad saw. dan menyangka bahwa sekiranya Nabi saw. adalah benar-benar Rasul Allah swt. dia tidak akan dapat dikalahkan dalam peperangan mereka. Mereka tetap cemas dan menyembunyikan kecemasannya dalam hati. Padahal yang demikian itu merupakan ujian bagi umat Islam terhadap apa yang ada dalam dada mereka dan untuk membersihkan apa yang ada dalam hati mereka.

As-Suyuthi dan Al-Qurthubi mengatakan bahwa kata *waliyumahhisha mâ fî qulûbikum* ( وَلِيُمَحِّصَ مَا فِيْ قُلُوبِكُمْ ) dalam ayat tersebut berarti Allah akan membedakan dan memisahkan keraguan, kecemasan, dan kesedihan yang ada dalam hati umat Islam, bagi-Nya tidak ada yang tersembunyi. Jihad atau berperang di jalan Allah adalah kewajiban bagi umat Islam. Karena itu, kekakalahan dan tidak turunnya pertolongan Allah pada Perang Uhud merupakan salah satu ujian Allah terhadap umat Islam. Ibnu Kasir menambahkan bahwa kekalahan pada Perang Uhud sebagai suatu ujian adalah untuk mengetahui siapa di antara mereka yang beriman dan siapa yang munafik atau kafir. Hal ini menunjukkan bahwa di kalangan umat Islam, jika ditimpa suatu kekalahan, maka di antara mereka ada yang tetap beriman dan ada pula yang munafik atau kafir.

Di antara orang yang berjihad di jalan Allah ada yang dimotivasi oleh keikhlasan sehingga mereka tidak akan diliputi oleh kesedihan, kecemasan, dan keraguan; dan ada pula yang dimotivasi oleh keinginan material sehingga jika kalah dan tidak mendapatkan keinginannya, maka mereka akan bersedih hati, cemas, dan ragu atas keyakinan agamanya.

Dengan demikian, penggunaan kata *mahsh* ( مَحْص ) dalam al-Qur'an adalah semakna dengan kata ikhlas, hanya saja kata ikhlas digunakan secara umum, sedangkan kata *mahsh* digunakan secara khusus dalam jihad di jalan Allah, yakni setiap perbuatan manusia harus dilandasi oleh kebersihan hati dari segala pengaruh keduniawian, sehingga apa pun hasil dari perbuatan itu tidak akan membuat pelakunya merasa lemah, sedih, cemas, dan ragu, sebab semua itu adalah kehendak Allah swt. berdasarkan sunatullah. Jika seseorang berbuat sesuai dengan ketentuan perbuatan itu, insya Allah akan berhasil. Sebaliknya, jika perbuatan itu menyalahi ketentuannya, maka perbuatan itu tidak akan berhasil atau kurang berhasil. Kekalahan umat Islam pada perang Uhud disebabkan oleh adanya pengkhianatan mereka (umat Islam) atas perintah Rasulullah saw. demi mendapatkan harta rampasan yang banyak. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

**YÛNUS ( يُوْنُس )**

Nama Yunus disebut empat kali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-An'âm [6]: 86, QS. Yûnus [10]: 98, dan QS. An-

Naml [27]: 139.

Yunus yang disebut dalam ayat-ayat tersebut adalah salah seorang dari nabi dan rasul Allah yang diutus menyampaikan risalah tauhid kepada umat manusia. Nabi Yunus adalah anak dari Matta. Menurut Abdur Razzaq, Matta adalah nama ibunya. Di kalangan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani), Yunus dikenal dengan nama Yunan bin Antai yang diutus Allah kepada kaum yang bukan kaumnya sendiri. Sebelum diangkat sebagai rasul, ia adalah seorang anak laki-laki yang saleh yang hidup di antara kaumnya yang menyembah berhala. Allah mengutusnya menyampaikan risalah tauhid (QS. Ash-Shâffât [37]: 139). Menurut Ali bin Abi Thalib, Yunus diutus sebagai rasul ketika berumur 30 tahun. Keterangan yang diterima dari Ibnu Abbas menyatakan bahwa setelah 33 tahun Yunus berdakwah untuk agama tauhid, hanya beberapa orang saja yang beriman, sedangkan kebanyakan menolak.

Merasa tidak berhasil, ia berdoa kiranya Allah menurunkan azab kepada mereka agar mereka beriman. Setelah merasa bahwa doanya tidak dikabulkan Allah, Yunus pergi meninggalkan kaumnya tanpa lebih dahulu menunggu perintah Allah (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 88). Dalam perjalanan, ia menumpang sebuah perahu yang penuh sesak dengan penumpang yang sedang melakukan perjalanan sehingga nyaris tenggelam. Untuk menyelamatkan semua penumpang, salah satu di antara mereka harus dibuang ke laut. Setelah diadakan undian, nama Yunus yang keluar. Lalu, ia dilemparkan ke dalam laut dan ditelan oleh seekor ikan besar (QS. An-Naml [27]: 146). Menurut Ibnu Hatim, Yunus berada dalam perut ikan itu selama 40 hari, 7 hari menurut Ja'far Ash-Shadiq, 3 hari menurut pendapat Qatadah, sedangkan Asy-Sya'bi mengatakan, bahwa ia dibuang pada pagi hari dan dimuntahkan oleh ikan pada sore hari. Dengan pertolongan Allah ikan itu terdampar ke pinggir laut dan Nabi Yunus pun terlontar dari perut ikan. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

**YUNZIFÛN ( يُنْزِفُوْنَ )**

Kata *yunzifûn* ( يُنْزِفُوْنَ ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* berpelaku banyak dari kata *anzafa – yunzifu – inzâfan* ( أَنْزَفَ – يُنْزِفُ – إِنْزَافًا ). Bentuk tunggalnya adalah *yunzifu (yunzifu)*. Dalam Al-Qur'an, *yunzifûn* ( يُنْزِفُوْنَ ) dan kata-kata yang seakar dengannya, hanya disebut dua kali dan semuanya dalam bentuk *fi'il mudhâri'*; **pertama** berbentuk pasif, *yunzafûn* ( يُنْزَفُوْنَ ), terdapat dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 47; dan **kedua** berbentuk aktif *yunzifûn* ( يُنْزِفُوْنَ ), terdapat dalam QS al-Wâqi'ah [56]: 19.

Secara etimologis, kata *nazafa* ( نَزَفَ ) pada mulanya berarti 'hilang, habis, dan putus' baik untuk objek-objek materiil maupun immateriil, seperti "saya mengambil air sumur itu sampai habis", dan "si fulan kehilangan akal sampai ia mabuk". Demikianlah penjelasan Ibnu Manzhur dalam kamusnya. Sementara Al-Farra' menjelaskan bahwa kata *nazafa* ( نَزَفَ ) memunyai dua makna: (1) Minuman yang dicampurkan sesuatu sehingga dapat memabukkan, (2) Orang yang kehilangan akal/ingatan karena mabuk. Kemudian kata ini mengalami penyempitan makna, yaitu khusus disifatkan kepada keadaan penghuni surga yang tidak mabuk oleh minuman khamar yang ada dalam surga. Dari Ibnu Abbas diriwayatkan, bahwa Rasulullah saw. bersabda: *"Sesungguhnya khamar di dunia ini memiliki empat macam sifat: memabukan, memusingkan kepala, menyebabkan muntah-muntah, diabetes; dan sungguh Allah menjauhkan semua sifat itu dari khamar yang ada dalam surga"*.

Al-Maraghi dan Wahbah Az-Zuhaili dalam tafsirnya menjelaskan makna kedua ayat tersebut, bahwa khamar yang disediakan oleh Allah swt. dalam surga mengalir terus, laksana mata air yang tidak pernah habis lagi bersih dan suci, dan mereka senantiasa meminum sesuai kehendaknya dan tidak menyebabkan mereka pusing atau kehilangan akal/ingatan sampai mereka mabuk. ❖ *Murni Badru* ❖

**YUSR ( يُسْرٌ )**

Kata *yusr* adalah bentuk *mashdar* dari kata *yasira, yaisiru, yusran* ( يَسَرَ – يَيْسِرُ – يُسْرًا ). Menurut Ibnu

Faris, kata kerja yang terbentuk dari *yâ'* ( يَاء ), *sîn* ( سِيْن ), dan *râ'* ( رَاء ) menunjukkan arti 'membuka' dan 'meringankan sesuatu'. Dari arti ini lahir beberapa istilah yang masing-masing membawa perkembangan makna, seperti kata *al-yusr* ( اَلْيُسْر ) dengan arti 'antonim sulit/ kesulitan' dan kata *al-yasâr* ( اَلْيَسَار ) yang berarti 'orang kaya' karena kekayaan memberikan kelapangan kepada pemiliknya. Kata *al-yasâr* juga berarti 'tangan kiri' karena tangan kiri selalu dimudahkan oleh tangan kanan. Kata *yusr* dalam arti 'mudah' terdapat dalam sebuah hadits Nabi saw., *"Inna hâdzâd-dîna yusrun"* ( إِنَّ هَذَا الدِّيْنَ يُسْرٌ = sesungguhnya agama ini (Islam) mudah). Pada mulanya kata *yusr* digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang mudah, lapang, berat kadarnya, atau banyak jumlahnya (seperti harta). Namun, dalam perkembangan selanjutnya, kata tersebut melahirkan beberapa istilah yang kadang-kadang memberikan arti yang bertolak belakang dengan makna dasarnya.

Dalam Al-Qur'an, *yusr* dan segala derivasinya terulang sebanyak 44 kali. Derivasi kata tersebut antara lain *yasîr* ( يَسِيْر ), *yusrâ* ( يُسْرَى ), *maisûr* ( مَيْسُوْر ), *maisarah* ( مَيْسَرَة ), *maisir* ( مَيْسِر ). Kata *yusr* sendiri hanya terulang enam kali dan tiga kali di antaranya bergandengan dengan kata *'usr* ( عُسْر ).

Kata *yusr* yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 196, QS. Alam Nasyrah [94]: 5 dan 6, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 4, oleh para ulama diartikan dengan 'lawan dari sulit/kesulitan'. Al-Maraghi, misalnya, mengatakan bahwa kata tersebut berarti 'kemudahan' dan 'keringanan'. Al-Baghawi menjelaskan QS. Alam Nasyrah [94]: 5 dan 6 dengan mengatakan bahwa di samping kesulitan yang dialami oleh Muhammad saw. dan pengikut-pengikutnya dalam menghadapi orang-orang musyrik terdapat pula kemudahan. Mengenai perulangan kata *yusr* dalam ayat 5 dan 6 tersebut, para mufasir menyatakan bahwa kemudahan dalam ayat yang pertama berbeda dengan kemudahan dalam ayat yang kedua. Menurut Wahbah Az-Zuhaili bahwa dua kemudahan yang dimaksud adalah kemudahan segera yang didapatkan oleh umat Islam di dunia dan kemudahan yang dijanjikan di akhirat kelak. Jadi, ayat ini merupakan hiburan bagi Muhammad saw. dan para pengikutnya bahwa kesusahan mereka akan digantikan oleh Allah swt. dengan kesenangan dan kelapangan yang berlipat ganda. Allah akan menggantikan kefakiran mereka dengan kekayaan, menggantikan kelemahan mereka dengan kemuliaan, menggantikan rasa permusuhan di kalangan kaumnya dengan kecintaan kepadanya. Semua itu merupakan perwujudan dari kata *yusr* dalam bentuk aktual. Adapun kata *yusr* yang terdapat dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 4 mengandung arti bahwa barang siapa yang bertakwa kepada Allah sehingga ia menunaikan perintah-Nya dan meninggalkan segala larangan-Nya, maka ia akan mendapatkan kemudahan dalam urusan-urusannya, baik duniawi maupun ukhrawi.

Kata *maisir* yang merupakan salah satu derivasi dari kata *yusr* juga menunjukkan arti yang berhubungan dengan makna 'mudah'. Kata tersebut, antara lain, ditemukan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219. Menurut Abu Su'ud bahwa kata *maisir* dalam ayat ini berarti *'qimâr'* ( قِمَار = judi). Senada dengan itu, Al-Maraghi menjelaskan bahwa *maisir* dan seluruh jenisnya termasuk permainan anak kecil. Judi disebut *maisir* karena ia merupakan sumber mata pencaharian tanpa mengeluarkan tenaga. Mujahid menyatakan bahwa judi disebut *maisir* karena ia merupakan sarana yang termudah untuk mendapatkan harta benda.

Derivasi kata *yusr* yang paling banyak ditemukan dalam Al-Qur'an adalah kata *yasîr*. Kata *yasîr* antara lain terdapat dalam QS. Yûsuf [12]: 65, yang konteks pembicaraannya berkaitan dengan tambahan sukatan (gandum) yang diberikan oleh Yusuf kepada saudara-saudaranya seberat beban seekor unta. Yang demikian itu merupakan hal yang sangat mudah atau tidak ada kesulitan sama sekali untuk dilakukan oleh seorang laki-laki yang dermawan lagi pemurah, seperti Yusuf.

Kata *yasîr* juga ditemukan dalam QS. Al-

Muddatstsir [74]: 10. Ayat ini menggambarkan perihal kecelakaan yang menimpa orang-orang kafir di akhirat kelak. Ibnu Katsir mengatakan bahwa kata *yasîr* di sini berarti tidak mudah dan tidak halus bagi orang-orang kafir. Pada hari itu mereka menghadapi kesusahan yang sangat berat. Akan tetapi, Ibnu Abbas memahami ayat ini bahwa justru hari itu sangat mudah bagi orang-orang yang beriman kepada Allah.

Selanjutnya, kata *yusrâ* ditemukan dalam QS. Al-A'lâ [87]: 8. Wahbah Az-Zuhaili mejelaskan ayat ini bahwa Kami (Allah) menunjukkan kepada kamu (Muhammad) perbuatan-perbuatan baik yang menyebabkan kamu memeroleh kemudahan-kemudahan dalam hidup. Kami menetapkan bagi kamu agama yang mudah. Kami sama sekali tidak menetapkan kecuali aturan-aturan yang mudah. Oleh karena itu, janganlah kamu memilih aturan-aturan untuk umatmu kecuali aturan yang paling mudah, yang tidak memberatkan mereka untuk melaksanakannya.

Bentuk yang lain adalah kata *maisûr,* seperti yang terdapat dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 28. Ayat ini berkaitan dengan pelayanan yang baik dan pantas dilakukan oleh seseorang dalam menghadapi para kerabat, orang miskin, dan ibnu sabil yang membutuhkan bantuan. Kata *maisûr* dalam ayat ini berarti 'halus' dan 'mudah'. Sebab itu, jika sesorang yang ingin menolak permintaan mereka karena kekurangannya juga, sebaiknya ia menolak dengan kata-kata yang halus dan berjanji akan memberikan apa yang mereka butuhkan ketika ia memperoleh rezeki.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kata *yusr* ( يُسْر ) dalam Al-Qur'an menggambarkan segala sesuatu yang sifatnya positif atau menyenangkan, seperti kelapangan dan kemudahan. Kata ini merupakan lawan dari kata *'usr* ( عُسْر ) yang selalu menunjukkan arti negatif atau menyusahkan, seperti kesempitan dan kesulitan. Namun, derivasi kata *yusr* sendiri sering menyimpang dan bertentangan dengan makna asalnya, yang terkadang membawa konotasi negatif. ❖ *Abdul Munir* ❖

## YUZHÂHIRÛN ( يُظَاهِرُون )

Kata *yuzhâhirûn* ( يُظَاهِرُون ) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *zhâ', hâ'* dan *râ', zhahara* ( ظَهَرَ ) yang pada awalnya berarti 'kuat' atau 'jelas'. Artinya, sesuatu yang kuat dan jelas, dan dapat disaksikan. Kemudian, pemakaian kata itu semakin luas sehingga artinya pun semakin ragam. Oleh karena itu, dalam kamus-kamus bahasa Arab dijumpai arti-arti seperti 'jelas', 'kuat', 'muncul', 'menolong', 'perabot rumah', 'punggung', dan sebagainya. Akan tetapi, keberanekaragaman arti itu tidak sampai menghilangkan arti asalnya. Misalnya, buah yang sudah keluar dari kuncupnya digambarkan dengan ungkapan *zhaharas-samarah* ( ظَهَرَ السَّمَرَة ) karena buah itu sudah jelas kelihatan bentuknya dan kulitnya pun sudah mulai kuat. Shalat yang wajib dilaksanakan ketika matahari telah tergelincir dinamakan dengan shalat zhuhur karena ketika itu sinar matahari jelas terlihat dan panasnya lebih kuat. Bagian punggung/belakang manusia disebut *azh-zhahr* ( الظَّهْر ) karena kekuatan fisik manusia terletak pada tulang punggungnya. Agaknya dari sinilah perkataan suami kepada istrinya, "Engkau bagiku bagaikan punggung ibuku" dinamakan *zhihâr* ( ظِهَار ). Punggung dijadikan perbandingan (bukan penyamaan paha, atau kemaluan yang lebih tepat untuk menyatakan haram) karena punggung, terutama punggung hewan, biasanya tempat ditunggangi dan binatang jantan ketika berhubungan seks biasanya menunggangi betinanya. Jadi, seolah-olah dengan *zhihâr* seseorang berkata, "Menunggangi punggungmu (bersetubuh) bagiku sama dengan menunggangi punggung ibuku."

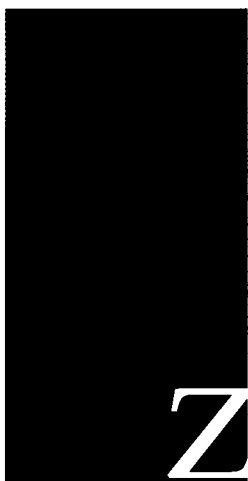
Kata *yuzhâhiru* ( يُظَاهِرُ ) atau *yuzhâhirûn* ( يُظَاهِرُون ) yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk pengertian *zhihâr* disebut di antaranya dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 2 dan 3. Pada ayat-ayat ini Allah menegaskan bahwa Allah tidak menjadikan istri-istri yang di-*zhihâr* itu sebagai ibu sendiri. Istri adalah wanita yang diperoleh lewat perkawinan, sedangkan ibu adalah wanita yang melahirkan. Artinya, penyamaan istri dengan

punggung ibu tidak menimbulkan dampak terhadap perkawinan.

Ayat-ayat tersebut turun berkaitan dengan persoalan seorang wanita yang bernama Khaulah binti Tsa'labah yang telah di-*zhihâr* oleh suaminya, 'Aus bin Shamit, yaitu dengan mengatakan kepadanya, "Engkau bagiku sudah seperti punggung ibuku" dengan maksud, ia tidak boleh lagi menggauli istrinya, sebagaimana ia tidak boleh menggauli ibunya sendiri. Menurut kebiasaan Jahiliyah, kata *zhihâr* yang diucapkan seperti itu sudah sama dengan menalak istri. Dengan arti, suami tidak boleh lagi menggauli istrinya untuk selama-lamanya. Maka, Khaulah mengadukan persoalannya itu kepada Rasul saw. Beliau pun menjawab bahwa dalam hal ini belum ada keputusan dari Allah. Dalam riwayat lain, Rasul berkata, "Engkau telah diharamkan bersetubuh dengan suamimu." Khaulah berkata, "Tetapi suamiku belum mengucapkan kata talak", kemudian ia berkali-kali mendesak Rasul untuk menetapkannya sehingga turunlah ayat-ayat di atas.

Dengan memahami sebab turun ayat ini, dapat diketahui bahwa *zhihâr* yang dimaksud Al-Qur'an dengan menggunakan kata *yuzhâhir* ( يُظَاهِر ) adalah *zhihâr* dalam arti syara'. Dalam terminologi syara' *zhihâr* adalah perkataan seorang suami kepada istrinya, "Engkau bagiku bagai punggung ibuku sendiri." Hal ini berarti ia tidak akan menyetubuhi istrinya itu lagi. Dengan demikian, perkataan seorang istri kepada suaminya, "Engkau bagiku seperti punggung ibuku" tidak dikatakan *zhihâr* dan tidak memunyai akibat apa-apa terhadap perkawinan mereka. Demikian itu karena, sebagaimana dikomentari Ibnul Arabi, melepaskan dan mengikat perkawinan merupakan hak suami, bukan hak istri. Juga tidak termasuk *zhihâr* apabila suami menyamakan istrinya dengan punggung seseorang yang bukan ibunya. Terkecuali Abu Hanifah dan Syafi'i dalam salah satu dari dua mazhab yang mengatakan hal itu sebagai *zhihâr*. Menurut mereka, hakikat *zhihâr* itu ialah menyamakan istri dengan wanita yang diharamkan mengawininya.

Umumnya para ulama mengatakan bahwa pada masa jahiliyah, *zhihâr* dipandang sebagai talak. Bahkan, termasuk talak yang paling tegas dan keras. Setelah Islam datang, pandangan itu dihapuskan. Artinya *zhihâr* bukan lagi dipandang sebagai talak melainkan suatu perbuatan yang haram hukumnya dan menimbulkan akibat-akibat hukum. Akibat dari sumpah atau perkataan itu, haram bagi suami bersetubuh dengan istrinya itu, sebelum suami membayar kafarat lebih dahulu. Penjelasan mengenai kafarat ini langsung disertakan dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 3 dan 4 tersebut, yaitu bahwa kafarat atau denda untuk perbuatan *zhihâr* ialah salah satu dari perbuatan berikut, sesuai dengan kemampuannya: a) Memerdekakan seorang budak. b) Berpuasa dua bulan berturut-turut. c) Memberi makan enam puluh orang miskin.

Memerhatikan hubungan yang hampir sama di antara *Îlâ'* dan *zhihâr*, maka dapat dipergunakan garis hukum *îlâ'* untuk menentukan masa tenggang di mana si suami dibolehkan menarik kembali ucapan *zhihâr*nya dengan membayar kafarat. Karena *zhihâr* dapat dianalogikan kepada *îlâ'*, maka masa tenggang untuk boleh kembali dan membayar kafarat *zhihâr* adalah 4 bulan. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## ZABAD ( زَبَد )

Kata *zabad* berasal dari *zabada* ( زَبَدَ ) , *yazbudu* ( يَزْبُدُ ) , *zabdan* ( زَبْدًا ), terdiri dari huruf *zai, ba',* dan *dâl,* yang pada dasarnya menunjukkan arti 'keluarnya sesuatu dari sesuatu yang lain'. Dari kata itu diperoleh *zabad* ( زَبَد ) 'buih'. Buih susu / inti sari susu disebut *zubdul-laban* ( زُبْدُ اللَّبَنِ ). Air yang berbuih disebut *zabadal-mâ'* ( زَبَدُ الْمَاءِ ). Ombak laut yang bergelora dikatakan *zabadul-bahri* ( زَبَدُ الْبَحْرِ ).

Kata *zabad* ( زَبَد ) terulang tiga kali dalam Al-Qur'an. Kesemuanya terdapat pada satu ayat (QS. Ar-Ra'd [13]: 17) dengan bunyi *zabadan* ( زَبَدًا ), *zabadun* ( زَبَدٌ ) , dan *az-zabadu* ( الزَّبَدُ ).

Di dalam ayat tersebut, Allah memperbandingkan yang benar dan yang batil dengan mengumpamakannya dengan air dan buih atau dengan logam yang cair dengan buihnya. Yang benar diumpamakan dengan air atau logam murni, sedangkan yang batil dengan buih air atau kotoran logam itu. Buih dan kotoran pasti tidak mengandung manfaat bagi manusia. Ayat ini mengandung pengertian bahwa wahyu yang diturunkan Allah dari langit untuk kehidupan hati diserupakan dengan air hujan yang diturunkan-Nya untuk kehidupan bumi dengan tumbuh-tumbuhan. Hati diserupakan dengan lembah. Arus air yang mengalir di lembah membawa buih dan sampah. Begitu pula hidayah dan ilmu, bila mengalir di hati akan berpengaruh terhadap nafsu syahwat dengan menghilangkannya. Inilah yang dikandung oleh firman-Nya, *"Dia telah menurunkan air (hujan) dari langit..."*. Kemudian, di dalam ayat itu pula, Allah swt. menjelaskan *"Dan dari apa (logam) yang mereka lebur di dalam api..."*. Logam, baik emas, perak, tembaga maupun besi, ketika dituangkan ke dalam api, akan menghilangkan kotoran dan karat yang melekat padanya serta memisahkannya dari substansi yang dapat dimanfaatkan sehingga hilanglah karat itu dengan sia-sia. Begitu pula, syahwat akan dilemparkan dan dibuang dengan sia-sia oleh hati orang Mukmin sebagaimana arus air menghanyutkan sampah (*zabad*) atau api melemparkan karat logam. Demikian Allah membuat *tamtsil* bagi yang hak dan yang batil dan Allah memberikan berbagai *tamtsil* kepada manusia agar mereka dapat memetik pelajaran daripadanya. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## ZABANIAH ( زَبَانِيَة )

Kata tersebut berasal dari kata *az-zabn* ( الزَّبْن ), yang secara literal berarti mendorong. Arti tersebut menunjukkan adanya kekuatan pada diri pelakunya. Karenanya, kata ini biasanya digunakan untuk merujuk pada petugas-petugas keamanan.

Di dalam Al-Qur'an, kata *zabâniah* hanya disebutkan sekali, yakni di dalam QS. Al-'Alaq [96]: 18 dan yang dimaksud adalah malaikat-malaikat Allah yang bertugas menghadapi orang-orang yang berdosa di hari kemudian. Penamaan malaikat-malaikat tersebut dengan *zabâniyah* menunjukkan bahwa mereka memunyai kekuatan yang sangat hebat, sangat kasar, dan keras di dalam menghadapi orang kafir.

Kata *zabâniah* ( زَبَانِيَة ) disepakati oleh ahli bahasa dan tafsir sebagai bentuk jamak, tetapi pendapat mereka mengenai bentuk *mufrad* (tunggal) kata tersebut berbeda. Ibnu Abbas menyatakan bahwa *zabâniah* ( زَبَانِيَة ) adalah bentuk jamak dari *zibnî* ( زِبْنِى ), sementara Al-Akhfasy berpendapat bahwa bentuk *mufrad*-nya adalah *zâbin* ( زَابِن ), sedangkan Abu Ubaidah menyatakan bentuk *mufrad*nya adalah *zibaniah* ( زِبَانِيَة ).

Tugas malaikat-malaikat penjaga neraka menghadapi orang-orang kafir dan menjerumuskan mereka ke dalam neraka, diisyaratkan pula dalam QS. Ath-Thûr [52]: 13–14, "Mereka digiring masuk ke dalam neraka dengan perlakuan keras dan kasar tanpa mengenal belas kasih."

QS. Al-'Alaq [96]: 18 berbicara di dalam konteks ancaman kepada orang-orang yang mendustakan kebenaran agama dan dengan kekuasaannya menghalang-halangi orang lain menjalankan ajaran agama.

Menurut catatan sejarah, Abu Jahal selalu menghalang-halangi, sampai akhirnya Nabi hijrah ke Madinah. Bahkan, terjadinya Perang Badar lebih banyak disebabkan oleh perbuatan Abu Jahal. Kalau ayat ini dipahami secara khusus maka sebenarnya malaikat yang ditunjuk di dalam ayat ini telah turun di dalam Perang Badar, seperti diinformasikan sendiri oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 9.

❖ *M. Galib Matola* ❖

## ZABÛR ( زَبُوْر )

Kata *zabûr* ( زَبُوْر ) dalam bentuk tunggal ditemui dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali, yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105, QS. An-Nisâ' [4]: 163, dan QS. Al-Kahfi [18]: 55. Dalam bentuk jamak, *zubar* ( زُبَر ) atau *zubur* ( زُبُر ) terdapat pada tujuh ayat, antara lain, dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96 dan QS.Âli 'Imrân [3]: 184.

Kata *zabûr* ( زَبُوْر ) terambil dari kata dasar, *zabara* ( زَبَرَ ) yang pada mulanya berarti *qith'atun minal-hadîd* ( قِطْعَةٌ مِنَ الْحَدِيْدِ = sepotong besi). Yang terbayang pada benak kita dari pengertian itu ialah adanya makna 'kekuatan' dan 'kekerasan'. Dari sini arti *zabara* ( زَبَرَ ) kemudian berkembang menjadi beraneka ragam, sehingga dalam kamus ditemukan beberapa arti antara lain ialah 'mencegah', 'badan besar', 'batu', 'tulisan', 'perkataan', dan sebagainya. Keanekaragaman arti tersebut bukan berarti membebani kata tersebut dengan arti yang jauh menyimpang karena kesemua arti itu masih tertampung di dalam kata *zabara* yaitu 'kuat' (*al-tautsîq*). Jika kita merangkai kalimat-kalimat kemudian kita tuliskan di dalam sebuah buku maka buku itu disebut *zabûr* karena ia memunyai kekuatan argumentasi. Seseorang yang mencegah masuknya orang lain ke dalam rumahnya disebut *zâbir*. Disebut demikian karena ia memunyai kekuatan dan kekuasaan. Demikian arti-arti lain yang dapat dikembalikan kepada arti asalnya.

Al-Qur'an menggunakan kata *zabûr* untuk pengertian wahyu yang diturunkan kepada Nabi Daud, seperti dijelaskan dalam QS. An-Nisâ' [4]: 163,: *wa âtainâ dâwuda zabûrâ* ( وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا = dan Kami berikan Zabur kepada Daud).

Pada ayat di atas Al-Qur'an menggunakan kata *âtainâ* untuk pengertian 'memberikan atau mendatangkan' untuk memberi isyarat bahwa yang diberikan itu bukan sembarangan kitab, melainkan sesuatu yang mulia dan agung. Dari sini dapat diketahui bahwa Zabur yang diberikan kepada Nabi Daud itu adalah sesuatu yang suci, mulia, dan agung diberikan melalui Jibril.

*Zabûr* sama dengan *mazbûr* yang berarti *al-maktûb* (sesuatu yang ditulis). Tetapi bukanlah pengertian ini yang dikehendaki oleh Al-Qur'an. Para ahli tafsir tidak sepakat dalam memahami kata Zabur yang ada dalam Al-Qur'an. Al-Qurthubi berpendapat bahwa Zabur yang dimaksud di dalam Al-Qur'an ialah kitab yang diwahyukan kepada Nabi Daud as. yang terdiri dari 150 surah. Isinya berupa hikmah dan pengajaran bagi umatnya, tidak mengandung hukum syara'. Di dalamnya tidak terdapat istilah halal dan haram seperti pada kitab-kitab lain. Asy-Syaukani dalam kitabnya, *Fathul-Qadîr*, mengatakan bahwa Zabur adalah kitab yang

diturunkan kepada Nabi Daud yang berisi 150 surah. Isinya berupa doa-doa Nabi Daud kepada Allah agar ia dibantu dan diselamatkan dari kelaliman musuh-musuhnya. Dalam kitab *Jâmiû'l-Bayân*, Abu Ja'far berkata bahwa Zabur ialah nama kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud seperti Taurat nama kitab yang diturunkan kepada Nabi Musa, Injil nama kitab yang diberikan kepada Nabi Isa, dan Al-Qur'an nama kitab yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.

Istilah Zabur sudah dikenal oleh semua bangsa di dunia sebagai Kitab Nabi Daud. Daud menjadi orang terkemuka karena ia menerima Zabur dari Allah. Di dalamnya tertulis bahwa Muhammad adalah nabi terakhir dan umatnya adalah yang terbaik, "Dan sesungguhnya telah kami tulis dalam Zabur sesudah (kami tulis di dalam) *Lauh Mahfuzh* bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh." (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## ZAFÎR ( زَفِيْر )

Kata *zafir* adalah *mashdar* dari kata *zafara yazfiru zafiran/zafiratan* ( زَفَرَ – يَزْفِرُ – زَفِيْرًا وَ زَفِيْرَةً ) yang menurut Ibnu Manzhur berarti 'berteriak dengan suara keras'. Selanjutnya kata ini mengalami perkembangan makna menjadi 'kesusahan/kegelapan', seperti ungkapan "si Fulan terasa sesak dadanya karena ditimpa kesusahan". Kemudian mengalami penyempitan makna, yakni 'teriakan'. Ibrahim Al-Anbari (pengarang *Al-Mausû'ah Al-Qur'âniyah*) menyebutkan makna *zafir* ( زَفِيْر ) adalah 'adanya kesusahan dan kesulitan yang dialami sehingga seakan-akan tak sanggup lagi untuk menahannya yang mengakibatkan merintih/berteriak'.

Az-Zajjaj menjelaskan bahwa kata *zafîr* juga berarti 'mengeluarkan nafas yang menyebabkan rintihan suara keras karena kesusahan dan kegelapan'. Kata ini disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 3 kali, yaitu dalam QS. Hûd [11]: 106, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 100, dan QS. Al-Furqân [25]: 12. Dalam *Tafsîrul-Munîr* dan *Tafsîr Ibnu Katsîr*, kata *zafir* yang terdapat di dalam Al-Qur'an semuanya ditujukan kepada penghuni neraka yang berarti 'azab/siksaan' dan 'bencana'. Dua ayat pertama di atas menunjukkan teriakan yang amat dahsyat dari penghuni neraka yang disebabkan oleh siksaan yang amat pedih (QS. Hûd [11]: 106). Sakit dan pedihnya siksaan yang dialami para penghuni neraka mengakibatkan mereka merintih dan berteriak, hingga tidak dapat mendengar suara lain kecuali rintihan dan teriakan mereka (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 100). Sementara itu, pada ayat terakhir QS. Al-Furqân [25]: 12, makna *zafir* menunjukkan bahwa neraka itu dapat melihat, dan ini mungkin terjadi dengan kekuasaan Allah, atau ayat ini menggambarkan bagaimana dahsyat dan seramnya neraka itu agar setiap orang dapat menggambarkannya. Az-Zamakhsyari menjelaskan, bahwa yang melihat di sini adalah penjaga neraka (malaikat Zabaniyah) sehingga yang menggeram dan berteriak amat keras adalah Zabaniyah. ❖ *Murni Badru* ❖

## ZÂHIDÎN ( زَاهِدِيْن )

Kata ini disebut dalam Al-Qur'an hanya satu kali, yakni di dalam QS. Yûsuf [12]: 20. Bentuk mufradnya adalah *zâhid* ( زَاهِد ), berasal dari kata *zuhd* ( زُهْد ), yang secara etimologis berarti 'meninggalkan kecenderungan kepada sesuatu'. Jadi, *zâhid* ( زَاهِد ) adalah 'orang yang bersikap tidak cenderung kepada sesuatu', atau 'orang yang berpaling, benci, dan tidak menginginkan sesuatu'. Dalam ayat di atas, kata *zâhidîn* berarti 'para musafir tidak ingin memungut Yusuf'. Para ahli tafsir berbeda pendapat tentang alasan ketidakinginan tersebut. Sebagian mereka mengatakan, ketidakinginan mereka itu karena adanya tanda-tanda kemerdekaan, kecerdasan, dan ketinggian akhlak Yusuf sehingga mereka tidak mau bertanggung jawab atasnya. Ahli tafsir yang lain berpendapat, ketidakinginan para penjual Yusuf itu karena mereka menginginkan keuntungan yang lebih besar dari pada diri Yusuf. Ada pula yang mengatakan, ketidakinginan itu disebabkan para penjualnya adalah saudara-saudara Yusuf sendiri, yang

tidak menyukainya atau pun harganya, tetapi mereka menjualnya agar tidak ketahuan apa yang telah mereka lakukan, yakni menjauhkannya dari orang tua mereka. Di samping itu, ada lagi yang berpendapat, para penjual Yusuf tidak menyukainya karena mereka tidak tahu ketinggian kedudukan Yusuf di sisi Allah. Sebenarnya – kata Ath-Thabarsi – pendapat-pendapat tersebut tidak bertentangan satu sama lain, semuanya mengacu kepada kandungan ayat, dan satu sama lain saling melengkapi.

Istilah *zuhd* ( زُهْد ) dipahami dalam tasawuf dengan arti 'mengosongkan hati dari kecenderungan terhadap kemewahan duniawi'.

❖ *Yunasril Ali* ❖

## ZAIGH ( زَيْغ )

Lafal ini merupakan *mashdar* dari kata kerja *zâgha - yazîghu - zaigh* ( زَاغَ – يَزِيْغُ – زَيْغ ) yang artinya 'condong', 'membengkok', atau 'berpaling'. Misalnya dalam hadits Aisyah ra., *wa idz zâghatil-abshâru* ( وَ إِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ = dan ingatlah ketika hitam matanya berpaling dari tempatnya atau menjadi juling, seperti halnya orang yang sedang ketakutan).

Ibnu Manzhur mengutip beberapa hadits yang mencakup kata *zaigh* di dalam arti 'berpaling' atau 'condong'; misalnya, hadits tentang doa, *Allâhumma lâ tuzigh qalbî* ( اَللّٰهُمَّ لَا تُزِغْ قَلْبِي = Ya Allah, janganlah Engkau palingkan hatiku dari keimanan); doa semakna itu juga terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 8,

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ

*(Rabbanâ lâ tuzigh qulûbanâ ba'da idz hadaitanâ wa hab lanâ mil-ladunka rahmah innaka antal-wahhâb)*
*"Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau memberi petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi-Mu; karena sesungguhnya Engkaulah Maha Pemberi (karunia)".*

Dalam Al-Qur'an ditemukan beberapa ayat yang mencakup lafal-lafal yang berakar *zaigh* ( زَيْـغ ) dalam bentuk kata kerja dan *mashdar*. Di dalam bentuk kata kerja intransitif ( لاَزِم ) dengan pola masa kini/mendatang terdapat pada dua ayat, yaitu QS. Sabâ' [34]: 12, *Wa may-yuzigh minhum 'an amrinâ nudziqhu min adzâbis-sa'îr* ( وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ = Dan siapa yang menyimpang di antara mereka dari perintah Kami, Kami rasakan kepadanya azab neraka yang apinya menyala-nyala.) Menurut Ibnu Katsir, yang dimaksud dengan lafal *yazîghu* ( يَـزِيْغُ ) dalam ayat di atas ialah menyimpang dari perintah Allah dan keluar dari ketaatan kepada-Nya. Dan maksud dari *yazîghu qulûbu* ( يَزِيغُ قُلُوبُ ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 117 ialah berpalingnya hati mereka dari kebenaran dan merasa ragu terhadap agama yang dibawa Nabi Muhammad saw. serta syak wasangka terhadap kesulitan yang mereka derita dalam perjalanan dan peperangan.

Adapun yang berpola lampau terdapat lima ayat, antara lain dalam QS. An-Najm [53]: 17, *Mâ zâghal-basharu wa mâ thaghâ* ( مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ = Penglihatannya tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak [pula] melampauinya.) Menurut Ibnu Abbas ra., ayat di atas maksudnya ialah bahwa Nabi ketika berada di *Sidratul-Muntahâ* tidak menengok-nengok ke kiri dan kanan dan tidak pula melampaui dari apa yang diperintahkan kepada beliau. Keadaan ini menunjukkan kepada kemuliaan sifat beliau, yakni teguh dalam segala hal dan patuh terhadap semua perintah sehingga melakukan seperti apa yang diperintahkan, dan tidak pula meminta melampaui apa yang diberikan. Atau karena apa yang beliau lihat demikian mengagumkan sehingga matanya tidak melihat ke kiri dan ke kanan. Kemudian ungkapan yang menyatakan, *wa idz zâghati al-abshâru wa balaghati al-qulûbu al-hanâjira* ( وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 10 merupakan gambaran dari hebatnya perasaan takut dan gentar yang dialami oleh siapa saja yang ada pada waktu itu, ketika datang bantuan Allah untuk menghancurkan konspirasi Yahudi Bani Quraizhah dan orang-orang musyrik Mekah

yang mengepung penduduk Madinah di dalam Perang Khandaq.

Lafal, *zâghati al-abshâr* ( زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ ) lainnya terdapat di dalam QS. Shâd [38]: 63, *Attakhadznâhum sukhriyyan am zâghat 'anhumul-abshâr* ( أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ ٱلْأَبْصَٰرُ = Apakah kami dahulu menjadikan mereka olok-olokan, ataukah mata kami yang tidak melihat mereka?). Ayat ini menerangkan keadaan orang-orang kafir di neraka yang mengira bahwa orang-orang Mukmin pun akan masuk neraka bersama mereka. Namun, ketika berada di neraka, mereka tidak menemukan orang-orang Mukmin, yang ketika di dunia mereka jadikan bahan ejekan itu. Meski demikian, mereka tetap menduga, bahwa orang-orang Mukmin itu pun masuk neraka, hanya saja mereka tidak dapat melihatnya.

Di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 5, terdapat dua lafal *zaigh* ( زَيْغ ) dalam bentuk verba dan transitif ( المتعدي ), yaitu *Fa lammâ zâghû azâghallâhu qulûbahum* ( فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ = Maka, tatkala mereka berpaling [dari kebenaran], Allah memalingkan hati mereka.) Ibnu Katsir mengelaborasi ayat tersebut dengan mengatakan bahwa ketika mereka berpaling dari kebenaran; padahal, mereka mengetahuinya maka Allah memalingkan hati mereka dari petunjuk-Nya dan menjadikannya selalu berada dalam keraguan, kebingungan, dan kehinaan.

Adapun yang berbentuk *mashdar* hanya sekali, yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7,

فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ

*(Fa ammâl-ladzîna fî qulûbihim zaighun fa yattabi'ûna mâ tasyâbaha minhubtighâ'al-fitnati wabtighâ'a ta'wîlih)* *"Adapun orang-orang yang di dalam hatinya condong kepada kesesatan maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang* mutasyâbihah *untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari* ta'wîl-*nya."*

Dalam ayat ini, Allah menerangkan, bahwa orang-orang yang di hatinya ada kesesatan, yaitu yang keluar dari kebenaran menuju kebatilan, berpegang kepada ayat-ayat *mutasyâbih* karena maknanya yang ambigu, hingga bisa ditafsirkan sesuka hati. Lain halnya dengan ayat-ayat *muhkam* yang maknanya pasti dan jelas serta tidak mengandung makna lain.

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

## ZAITÛN ( زَيْتُون )

Kata *zaitûn* berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf *zâ'* ( ز ), *tâ'* ( ت ) dan *nûn* ( ن ), yang membentuk satu kata, yaitu *zait* ( زَيْت ) yang berarti 'minyak'. Dari tiga huruf tersebut mengalami perubahan menjadi kata *zaitûn* yang bermakna dasar 'buah zaitun', *zaitûnan* ( زَيْتُونًا ) yang berarti 'buah zaitun yang menghasilkan minyak', *zaitûnah* ( زَيْتُونَة ), 'pohon zaitun'. Proses perubahan kata-kata tersebut tidak mengikuti atau menyalahi kaidah-kaidah yang biasa digunakan/kaidah-kaidah baku yang berlaku di dalam ilmu sharaf.

Kata *zaitûn* terulang sebanyak empat kali dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 99, 141, QS. An-Nahl [16]: 11, dan At-Tîn [95]: 1. Adapun kata lain yang seakar dengannya, seperti *zaitûhâ* ( زَيْتُهَا ) hanya terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 35, *zaitûnân* terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 29, sedangkan *zaitûnah* terdapat

Zaitun, *salah satu buah yang disebut dalam Al-Qur'an, karena memiliki banyak manfaat dan keberkahan*

di dalam QS. An-Nûr [24]: 35.

Kata *zaitûn* dalam QS. Al-An'âm [6]: 99 dan 141 diikuti oleh kata *ar-rummân* ( الرُّمَّان ), artinya ' buah delima'. Dalam dua ayat itu diterangkan tentang konsep keserupaan dan ketidaksamaan antara kedua jenis buah tersebut, -buah rumman dan buah zaitun, di dalam istilah tafsirnya, *mutasyâbihan wa ghairu mutasyabih* ( مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ).

Menurut pandangan para ulama, di antaranya, Qatadah, keserupaan kedua jenis buah tersebut terletak pada bentuk daunnya, sedangkan perbedaannya terletak pada buahnya. Atau, juga menurutnya, bisa diartikan serupa di dalam penciptaannya, berbeda di dalam rasanya. Ulama lain menafsirkan dengan, serupa di dalam pandangan, tapi berbeda di dalam rasa.

Dalam surah Al-An'âm [6]: 99 membicarakan air hujan sebagai sumber kehidupan tumbuh-tumbuhan, hanya saja ayat ini berbeda dengan QS. An-Nahl [16]: 11, sebab dalam ayat ini diterangkan secara rinci proses pembuahan tanam-tanaman yang tumbuh dari air yang diturunkan dari langit. Dari tumbuh-tumbuhan itu keluar tanaman yang menghijau, dan dari situ keluar butir yang banyak. Dari mayang korma keluar tangkai-tangkainya yang menjuntai. Itu semua merupakan tanda-tanda kekuasaan dan kebesaran Allah bagi orang-orang yang beriman.

QS. Al-An'âm [6]: 141 menerangkan pernyataan Allah bahwa Dialah yang menciptakan semua yang ada di bumi ini, dari berbagai jenis buah-buahan (termasuk buah zaitun), binatang dan sebagainya. Penjelasan tentang hak-hak dan kewajiban yang diemban manusia terhadap apa yang diciptakan-Nya, di antaranya kewajiban untuk mengeluarkan zakat harta. Allah swt. melarang manusia melakukan tindakan mubazir (berlebih-lebihan), karena perbuatan tersebut merupakan perbuatan setan, sedangkan setan termasuk golongan yang ingkar pada Allah swt.

QS. An-Nûr [24]: 35, Allah swt. menerangkan bahwa Allahlah yang memberi penerang kepada apa yang ada di langit dan bumi dan pohon zaitun ditegaskan sebagai pohon *mubârakah* ( شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ), artinya 'pohon yang membawa berkah'. Kata *zaitûnah* di dalam ayat ini, diartikan sebagai pohon di dalam bentuk dan makna yang bersifat simbolik, pohon yang tidak berwujud di dalam kehidupan dunia ini. Ia merupakan perumpamaan Allah tentang kemahakuasaan-Nya dalam menerangi seluruh isi alam.

Adapun *zaitûn* dalam QS. At-Tîn [95]: 1, berfungsi sebagai *muqsam bih* ( مُقْسَم بِهِ = sesuatu yang dijadikan sumpah). Di sini Allah swt. bersumpah dengan menggunakan kata *zaitûn*. Menurut sebagian ulama bahwa yang dimaksud dengan *zaitûn* di dalam konteks ayat ini adalah *Baitul-Maqdis* yang banyak tumbuh pohon zaitun.

❖ *Muslimin H. Kara* ❖

## ZAJRAH ( زَجْرَة )

Kata *zajrah* berasal dari *zajara* ( زَجَرَ ), *yazjuru* ( يَزْجُرُ ), *zajran* ( زَجْرًا ), terdiri dari huruf *zai, jim,* dan *ra'*, yang pada dasarnya berarti 'pencegahan', 'larangan', 'bentakan dan teriakan untuk menghalau'. Al-Ashfahani mengatakan bahwa *az-zajr* ( الزَّجْر ) bermakna *zajrun bi shaut* ( زَجْرٌ بِصَوْت ) 'pencegahan dengan suara'. Kemudian kata itu dipergunakan untuk 'pengusiran', dan dipergunakan pula untuk 'bentakan' seperti dalam firman Allah QS. An-Nâzi'ât [79]: 13 dan QS. Ash-Shâffât [37]: 19.

Dalam Al-Qur'an, kata *zajrah* ( زَجْرَة ) dan yang seakar dengannya ditemukan sebanyak enam kali. Rinciannya *zajran* ( زَجْرًا ) satu kali (QS. Ash-Shâffât [37]: 2); *zajarah* ( زَجَرَة ) dua kali (QS. Ash-Shâffât [37]: 19, QS. An-Nâzi'ât [79]: 13); *uzdujir* ( ازْدُجِر ) satu kali (QS. Al-Qamar [54]: 9); *muzdajar* ( مُزْدَجَر ) satu kali juga (QS. Al-Qamar [54]: 4); *az-zâjirât* ( الزَّاجِرَات ) satu kali (QS. As-Shâffât [37]: 2).

Ketika menafsirkan ayat 2 QS. Ash-Shâffât, *Fazzâjirâti zajran* ( فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ), Al-Maraghi mengatakan bahwa makna asal *az-zajr* ialah, *Ad-daf'u 'anisy-syai'i bitasalluthin wa shiyâh* ( الدَّفْعُ عَنِ الشَّيْءِ بِتَسَلُّطٍ وَصِيَاحٍ = mencegah sesuatu dengan sikap kasar dan bentakan). Kemudian, kata itu berarti 'menghalau',

'mendorong', atau 'mencegah'. Yang dimaksud *az-zâjirât* ( الزّاجرات) di dalam ayat tersebut ialah para malaikat yang bertugas mencegah manusia melakukan maksiat dan mendorong untuk melakukan perbuatan baik. Adapun Al-Ashfahani menafsirkannya 'para malaikat yang menghalau awan'.

Kata *zajrah* yang terdapat di dalam QS. Ash-Shâffât [37]:19; QS. An-Nâzi'ât [79]: 13, diberi keterangan dengan kata *wâhidah.* Kedua ayat itu datang menjelaskan, bahwa hari kebangkitan yang disangsikan dan diingkari oleh orang-orang kafir, sangat mudah bagi Allah untuk mengadakannya; hanya dengan satu teriakan saja (*zajrah wâhidah*), yaitu tiupan terompet sangkakala. Kesangsian orang-orang kafir terhadap hari kebangkitan itu dapat dilihat lebih jelas pada ayat-ayat yang mendahului kedua ayat tersebut. Misalnya, di dalam ayat tersebut, mereka mempertanyakan kemungkinan akan hidupnya kembali orang-orang yang telah mati; yang tulang-tulangnya telah hancur luluh dan bersatu dengan tanah. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

## ZAKÂH ( زَكَاة )

Kata *zakâh* ( زَكَاة ) bentuk *mashdar* yang berasal dari kata *zakâ - yazkû - zakâ'an,* yang berarti tumbuh, subur, suci, baik, dan keberkahan.

Dalam Al-Qur'an, kata *zakâh* dan derivasinya disebut 32 kali, dengan tiga makna berikut, sesuai dengan penggunannya dalam ayat, yaitu:

*Pertama,* 'kesucian dan kesalehan', seperti tersebut dalam QS. Al-Kahfi [18]: 81 yang menjelaskan alasan Nabi Khidhir, mengapa membunuh anak kecil, yaitu agar kedua orang tuanya diberi ganti oleh Tuhan dengan yang lebih suci dan saleh serta lebih dekat kasih sayangnya; ( خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا )

*Kedua,* 'sedekah', seperti tersebut dalam QS. Ar-Rûm [30]: 39 yang menegaskan, bahwa pemberian yang dilakukan dengan tujuan untuk mendapatkan keuntungan materi yang lebih besar tidak akan mendapatkan imbalan dari Allah swt., sebaliknya, *zakâh* (sedekah) yang diberikan dengan tujuan untuk mendapatkan keridhaan Allah, maka pelakunya telah melipat gandakan pahalanya;

وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ

*"Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka [yang berbuat demikian] itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).*

*Ketiga,* 'ukuran dari harta tertentu untuk diberikan kepada orang-orang tertentu dengan beberapa syarat'. Arti inilah yang populer sebagai istilah jika kata *zakâh*/zakat disebut. Dinamakan demikian, karena dengan menunaikannya, harta diharapkan bisa tumbuh dan bertambah; atau merupakan salah satu bentuk penyuciannya. Dalam Al-Qur'an, *zakâh* dengan arti ini tersebut 29 kali, di antaranya QS. Al-Baqarah [2]: 110 yang berisi perintah untuk mendirikan shalat dan menunaikan zakat, ( وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ = *"Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat"*).

Namun demikian, masih ada istilah lain lagi yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjuk makna ini, yaitu *shadaqah* dan *infâq.* Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 267 yang mengatakan:

أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

*"Nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu";*

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

*"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, guna membersihkan dan menyucikan mereka."*

Hal yang sama juga ditemukan dalam hadis Nabi. Misalnya sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari tentang pesan Nabi kepada Muadz saat mau diberangkatkan ke Yaman, yaitu:

ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهِ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ

*"Ajaklah mereka kepada syahadatain, jika mereka mematuhinya, maka beritahukan bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka shalat 5 (lima) waktu sehari semalam, dan bila mereka mematuhinya, maka beritahukan bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka zakat pada harta kekayaan mereka, dipungut dari orang-orang kaya dari mereka dan dibagikan kepada orang-orang fakir miskin dari mereka"*

Zakat adalah ibadah wajib bagi seorang Muslim yang telah memiliki syarat-syarat tertentu, berupa: (1) milik penuh; (2) harta berkembang/produktif; (3) cukup senisab; (4) bebas dari utang; (5) sudah sampai setahun (haul), kecuali hasil pertanian, harta karun (rikaz) dan semacamnya, zakatnya dikeluarkan pada saat memperolehnya, tanpa menunggu haul; dan (6) melebihi dari kebutuhan rutin/primer yang disebut dengan *al-ḥâjah al-ashliyyah.*

Zakat adalah saudara kembar shalat. Zakat untuk menyucikan harta, shalat untuk menyucikan hati. Keduanya selalu disebutkan berdampingan dalam Al-Qur'an (28 kali). Zakat adalah salah satu rukun Islam; posisinya sama dengan rukun-rukun lain, yaitu syahadat, shalat, puasa dan haji. *Rasulullah saw. bersabda: "Islam didirikan di atas 5 (lima) sendi; yaitu : mengakui bahwa tidak ada Tuhan yang disembah selain Allah dan bahwasanya Muhammad itu utusan Allah, mengerjakan shalat, mengeluarkan zakat, melaksanakan haji dan berpuasa pada bulan Ramadhan."* (HR. Bukhari dan Muslim). Kalau hanya mengerjakan shalat atau rukun Islam lainnya, tanpa menunaikan zakat, maka telah berdosa, karena hukumnya sama-sama wajib. Kalau seorang muslim tidak mengeluarkan zakat, sedang dia sudah memenuhi syarat wajib zakat, maka belum sempurnalah keislamannya.

Harta yang wajib dizakati di zaman Rasulullah saw. adalah: emas dan perak, ternak, barang dagangan, tanaman dan buah-buahan serta *rikaz* (harta karun). Harta yang wajib dizakati itu di zaman Rasulullah sudah memunyai ketetapan hukum jelas, baik kadarnya, nishabnya, maupun waktu mengeluarkannya.

Kehidupan sosial di zaman Rasululah saw., berbeda dengan kehidupan sosial dewasa ini, khususnya di Indonesia. Dewasa ini sudah dikenal hasil bumi dalam berbagai macam bentuknya, hasil perdagangan dalam berbagai macam ragamnya, hasil pertanian dalam berbagai macam jenisnya, hasil perindustrian dalam berbagai macam bentuknya, hasil peternakan dalam berbagai macam jenisnya dan hasil usaha untuk mendapatkan uang seperti penghasilan dokter, penghasilan konsultan, kontraktor, penghasilan pegawai dan sebagainya. Untuk menentukkan nisab, kadar dan waktunya, dianalogikan kepada jenis harta yang telah ada ketetapan nisab, kadar dan waktunya oleh Rasulullah saw. dengan mempersamakan *illat*-nya.

Ketentuan peruntukan zakat telah disebutkan dalam Al-Qur'an dengan rinci dalam surah At-Taubah [9] 60:

إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ

*"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana."*

Berdasarkan ayat tersebut, ulama sepakat, bahwa tidak boleh memberikan zakat kecuali kepada 8 (delapan) golongan. Hal ini berarti bahwa orang yang berada di luar golongan itu tidak berhak menerima zakat. Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam hal memberikan zakat kepada satu atau dua golongan saja dari delapan golongan itu atau kepada semua golongan delapan tersebut.

Sehubungan dengan ini, Imam Malik dan Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa orang Islam/penguasa boleh memberikan zakat kepada satu atau beberapa golongan menurut ke-

butuhan apabila dipandang perlu, sedangkan Imam Syafi'i berpendapat, bahwa zakat harus dibagikan kepada delapan golongan sesuai dengan yang disebutkan oleh Allah swt. (QS. At-Taubah [9]: 60). Perbedaan pendapat ini disebabkan karena Imam Malik dan Imam Abu Hanifah tidak melihat dari segi lahirnya lafal, tetapi dari segi maknanya yang terkandung yaitu untuk memenuhi kebutuhan hidup mustahiknya, sedangkan Imam Syafii memahami dari segi lahirnya lafal ayat. Demikian, disebutkan oleh Ibnu Rusyd dalam kitabnya, *Bidâyatu al-Mujtahid wa nihâyatu al-muqtashid.*

Apabila pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah itu diikuti, maka zakat lebih diutamakan untuk fakir-miskin karena kedua golongan inilah yang kebutuhan hidupnya selalu dalam kekurangan.

DR. Yusuf Al-Qaradhawi dalam bukunya, *Fiqh az-Zakâh* mengatakan, bahwa Allah swt. menyebutkan fakir-miskin pada urutan pertama dan kedua menunjukkan, bahwa tujuan utama dari zakat adalah untuk menanggulangi kemiskinan. Menurutnya, hal ini merupakan tujuan utama zakat dan terpenting. Pendapat Yusuf Al-Qaradhawi ini didasarkan pada hadis Nabi saw. ketika beliau mengutus Muadz bin Jabal ke Yaman sebagaimana telah disebutkan di atas.

Zakat di samping sebagai ibadah, berupaya memperkecil jumlah penerima zakat dan memperbanyak jumlah pemberi zakat. Dalam merealisaikan hal ini, pengelola zakat seyogianya memberikan pada setiap mustahik zakat menurut apa yang dibutuhkannya, seperti alat-alat perdagangan/barang dagangan atau modal dagangan pada mustahik yang berdagang, alat-alat pertanian/lahan garapan pada petani, demikian juga alat-alat pertukangan kepada kaum buruh dan seterusnya. Demikian, ungkap Yusuf Al-Qaradhawi selanjutnya.

Berdasarkan pendapat-pendapat tadi, pendayagunaan zakat dalam usaha menanggulangi kemiskinan, dimungkinkan akan memperoleh hasil yang diharapkan, karena pada prinsipnya arah dan kebijaksanaan dalam pendayagunaan zakat bertujuan untuk meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaan fakir dan miskin, agar mereka keluar dari belenggu kefakirannya ke taraf hidup yang layak, dan pada akhirnya kehidupan mereka meningkat dari *mustahiq* zakat menjadi *muzakki*. *Wa Allâhu A'lam.* ❖ *Huzaemah T. Yanggo* ❖

## ZAMHARÎR ( زَمْهَرِيْر )

Kata *zamharîr* ( زَمْهَرِيْر ) berarti 'dingin yang amat menusuk tulang' dan di dalam bahasa Arab dialek Thay' berarti 'bulan yang ada di langit'. Dari kata itu timbul *fi'l* (verba) *zamhara* ( زَمْهَرَ ) dan *izmaharra* ( اِزْمَهَرَّ ) yang berarti 'menjadi amat dingin' seperti pada kalimat *zamharal-yaumu* ( زَمْهَرَ الْيَوْمُ ) dan *izmaharral-yaumu* ( اِزْمَهَرَّ الْيَوْمُ ), keduanya diartikan 'hari amat dingin'. *Zamhara* ( زَمْهَرَ ) dan *izmaharra* ( اِزْمَهَرَّ ) juga menunjuk pada makna lain, tetapi dapat dikembalikan kepada arti asal yaitu 'menjadi amat dingin'. Arti-arti lain itu misalnya pada ungkapan *zamharatil-'ainu* ( زَمْهَرَتِ الْعَيْنُ ) yang berarti 'mata memerah karena marah'. *Zamhara* berarti 'menjadi merah' karena marah, dan pada *izmaharral-wajhu* ( اِزْمَهَرَّ الْوَجْهُ ) yang berarti 'wajahnya muram' dan juga pada *izmaharratil-kawâkibu* ( اِزْمَهَرَّتِ الْكَوَاكِبُ ) 'bintang-bintang bersinar/bercahaya'. Arti-arti lain itu dapat dikembalikan kepada arti asalnya dengan melihat bahwa perubahan mata menjadi merah karena marah adalah gambaran dari mata yang amat kedinginan dan wajah yang muram adalah seolah-olah wajah itu merasakan dingin yang amat sangat, begitu pula *izmaharratil-kawâkib* diartikan 'bintang-bintang bercahaya' karena bila bintang-bintang itu menjadi amat dingin, ia bersinar dan bercahaya.

Dalam Al-Qur'an, kata *zamharîr* ( زَمْهَرِيْر ) disebut satu kali, yaitu pada QS. Al-Insân [76]: 13 ketika melukiskan keadaan menyenangkan yang dinikmati para penghuni surga yang duduk santai bertelekan di atas dipan-dipan tanpa merasakan teriknya matahari dan dingin yang menusuk tulang. Pada umumnya para mufasir berpendapat bahwa *zamharîr* ( زَمْهَرِيْر ) yang

terdapat pada ayat itu berarti amat dingin (*syiddatul-bard*). Namun, Muhammad Ismail Ibrahim menyatakan bahwa kabilah Thay' mempergunakan kata *zamharîr* ( زَمْهَرِيْر ) sebagai sinonim dari *qamar* ( قَمَر = bulan) sehingga ujung ayat itu (QS. Al-Insân [76]: 13) dapat berarti bahwa para penghuni surga itu tidak melihat matahari dan bulan di dalam surga.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## ZANJABÎL ( زَنْجَبِيْل )

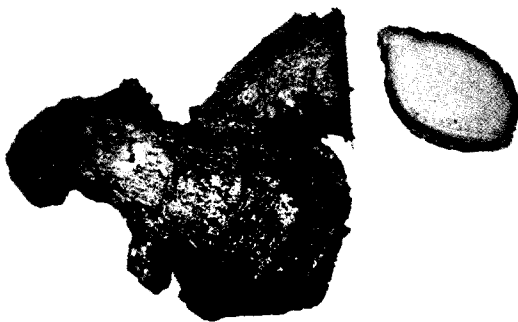
Kata *zanjabîl* adalah *ism 'alam* ( إِسْمٌ عَلَم = nama diri) sejenis tanaman yang tumbuh di daerah datar, jenis umbi-umbian , bukan biji-bijian atau pepohonan. *Zanjabîl* dimakan seperti halnya sayur-mayur, digunakan dalam keadaan kering, banyak ditemukan di daerah Ethiopia dan Cina. *Zanjabîl* adalah sejenis pelezat dan pengharum makanan atau makanan pedas. Tampaknya yang dimaksud Ibnu Manzhur di sini adalah jahe, yang tentu saja banyak terdapat di Indonesia. *Zanjabîl* (jahe) ini sangat disukai orang Arab. Dalam hal ini, Al-A'sya, seorang penyair Arab, menyifati seorang gadis penari dengan mengatakan, *Ka'annal-qaranfûla waz-zanjabîla bâtâ bifîhâ, wa aryan masyûrâ* ( كَأَنَّ الْقَرَنْفُوْلَ وَ الزَّنْجَبِيْلَ بَاتَا بِفِيْهَا وأَرْيًا مَشُوْرًا = seakan-akan pada bibirnya terdapat cengkeh dan *zanjabîl* [jahe] serta madu yang mengendap). Ada juga yang mengatakan bahwa *zanjabîl* adalah sejenis khamr. Bagi orang Arab, *zanjabîl* merupakan arak yang terbaik. Seorang penyair Arab Jahili mengagumi bibir

*Jahe* (zanjabîl), *disebut dalam Al-Qur'an karena mengandung banyak manfaat*

dan susunan gigi seorang gadis dengan mengumpamakannya sebagai *zanjabîl*: *Wa ka'anna tha'maz-zanjabîli bihî idz dzuqtuhû wa salâfatal-khamr* ( وَكَأَنَّ طَعْمَ الزَّنْجَبِيْلِ بِهِ إِذْ ذُقْتُهُ وَسَلاَفَةَ الْخَمْرِ = [bibir-nya/susunan gigi gadis itu] jika dinikmati [diperhatikan] seakan aromanya sama dengan *zanjabîl* [arak yang harum, lezat, lagi pedas] dan enaknya arak yang terbaik).

Sebenarnya perbedaan pendapat itu dapat dikompromikan. Melihat ciri-ciri yang dikemukakan oleh Ibnu Manzhur, tampaknya yang dimaksud *zanjabîl* adalah 'jahe'. Adapun yang menyebutnya sebagai arak tidak serta merta mengatakannya sebagai arak yang sesungguhnya, tetapi arak yang ada campurannya, yaitu adanya aroma yang harum, lezat, dan pedas. Sifat-sifat itu dimiliki oleh jahe. Jadi, mungkin yang mereka maksud adalah arak yang dicampur dengan jahe. Karena begitu terkesannya pada rasa jahe, orang Arab tidak lagi menyebutnya sebagai arak, tetapi (arak) jahe.

Kata *zanjabîl* dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu pada QS. Al-Insân [76]: 17. Para ulama berbeda pendapat tentang makna *zanjabîl* dalam ayat tersebut. Menurut Al-Qurthubi, *zanjabîl* dalam ayat itu berarti 'jahe', yaitu sebagai campuran arak yang diminum oleh *al-abrâr* ( الأَبْرَار = orang-orang yang berbuat baik dan menghuni surga). Para penghuni surga itu, lanjut Al-Qurthubi, bebas memilih campuran pada arak mereka. Jika ingin minum arak yang terasa dingin, mereka mencampurnya dengan *kâfûr* (campuran dari mata air yang terasa dingin), tetapi kalau ingin terasa hangat, mereka mencampurnya dengan jahe. Mujahid dan Qatadah, keduanya adalah mufasir, mengatakan bahwa *zanjabîl* adalah nama mata air di surga yang diminum oleh orang-orang pembuat kebajikan di dunia. Mata air itu juga disebut *salsabîl*. Penafsiran ini didasarkan pada lanjutan ayat berikutnya. Di samping itu, ada juga yang berpendapat bahwa *zanjabîl* adalah nama mata air di surga yang mengandung aroma jahe. Ada yang mengatakan bahwa *zanjabîl* adalah khamar di surga atau campurannya yang tidak me-

ngandung efek negatif.

Pendapat-pendapat di atas pada dasarnya sama, yakni ingin menggambarkan minuman para penghuni surga yang ketika di dunia banyak melakukan kebajikan. Sebagai tradisi Arab yang sangat menyukai *zanjabîl* (jahe), ayat tersebut hendak menjelaskan kepada mereka betapa nikmatnya makanan dan minuman di surga itu.

Penggunaan kata *zanjabîl* di dalam QS. Al-Insân [76]: 17 itu berkaitan dengan adanya jalan hidup yang diberikan Allah kepada manusia. Jika mengingkari jalan hidup yang diberikan Allah itu, orang yang bersangkutan akan mendapatkan siksa, yaitu dirantai, dibelenggu, dan dimasukkan ke dalam neraka yang menyala-nyala (QS. Al-Insân [76]: 5). Sebaliknya, orang yang mengikuti jalan hidup itu, di dalam istilah Al-Qur'an disebut sebagai *al-abrâr* (orang-orang yang berbuat kebajikan), akan mendapatkan segala bentuk kenikmatan di surga, termasuk di dalamnya meminum minuman arak/khamar yang memunyai aroma jahe (yang bagi orang-orang Arab Jahiliyah, dan mungkin juga saat ini, arak semacam itu merupakan arak yang terbaik).

❖ *Zubair Ahmad* ❖

## ZAQQÛM ( زَقُّوْم )

Kata *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) adalah nama pohon yang buahnya merupakan makanan bagi penghuni neraka. Kata itu berasal dari kata yang sama dengan *zaqama* ( زَقَمَ ) yang berarti 'menelan', 'menyuap'. *Tazaqqama* ( تَزَقَّمَ ) berarti 'makan dengan cepat', 'minum berlebih-lebihan sampai melewati batas', *azqama* ( أَزْقَمَ ) berarti 'menelankan', dan *izdaqama* ( اِزْدَقَمَ ) berarti 'menelan'.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *zaqama* ( زَقَمَ ) dan *tazaqqama* ( تَزَقَّمَ ) maksudnya adalah 'menelan sesuatu yang tidak disukai', sebagai arti konotatif yang diturunkan dari kata *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) yang berarti 'makanan yang tidak mengenyangkan' dalam api neraka. *Zaqqûm* ( زَقُّوْم ), menurut Ahmad Ibnu Faris bin Zakaria, memunyai dua pengertian, yaitu (1) sejenis pohon kecil yang berbau busuk, pahit rasa buahnya, dan tumbuh di negeri Tihamah; dan (2) pohon yang tidak didapati di dunia, tetapi diciptakan Tuhan di dalam neraka bersama makhluk ciptaan lainnya seperti berbagai macam ular, kalajengking, dan penjaga-penjaga neraka. Buah Zaqqûm adalah makanan bagi penghuni neraka.

Ath-Thabarsi mengemukakan adanya dua pendapat mengenai *zaqqûm* ( زَقُّوْم ), yaitu pendapat yang menyatakan bahwa pohon ini dikenal oleh orang-orang Arab dan pendapat lain menyatakan bahwa pohon ini sama sekali tidak dikenal di kalangan orang-orang Arab. Pendapat pertama mengemukakan bahwa Zaqqûm yang dikenal orang-orang Arab adalah sejenis pohon yang buahnya pahit, kulitnya kasar, dan berbau busuk. Pendapat kedua mengemukakan sebuah riwayat mengenai keheranan orang-orang Quraisy kepada sebagian mereka yang tidak mengenal pohon *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) yang disebut di dalam Al-Qur'an. Kemudian, seorang yang bernama Ibnuz-Zaba'ri menjelaskan bahwa *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) dalam bahasa Barbar adalah 'korma dan keju'. Abu Jahal pernah minta kepada *jariyahnya* (pelayan wanita) untuk membawakan *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) kepadanya. Pelayan itu lalu membawakan korma dan keju kepadanya.

*Zaqqûm* ( زَقُّوْم ) dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 62, QS. Ad-Dukhân [44]: 43, dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 52. Gambaran mengenai pohon dan buah *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) itu disebut pada QS. Ash-Shâffât [37]: 63-66. Buah pohon *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) itu adalah makanan siksaan bagi orang-orang zalim, tumbuh di dasar neraka Jahim, dan mayangnya bagaikan kepala-kepala setan dan pada QS. Ad-Dukhân [44]: 43-45, dinyatakan bahwa buah pohon *zaqqûm* ( زَقُّوْم ) itu adalah makanan orang yang banyak berdosa, bagai kotoran minyak yang mendidih di dalam perut seperti mendidihnya air panas. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

## ZAR' ( زَرْع )

Kata tersebut berasal dari kata *za', ra',* dan *'ain* ( ع – ر – ز ) dibaca *zara'a - yazra'u - zar'an* ( – زَرَعَ – يَزْرَعُ زَرْعًا ), artinya menanam atau menyemai. Misalnya *"zara'a l-habba"* ( زَرَعَ الْحَبَّ =

menyemaikan biji-bijian di atas tanah), *zara'al-ardha* ( زَرَعَ الأَرْضَ = mengolah tanah untuk ditanami). *Zar'* ( زَرْع ) adalah bentuk *mashdar* dan jika difungsikan sebagai *ism* ( إِسْم = kata benda) maka kebanyakan digunakan untuk makna gandum, tetapi bisa berarti setiap tumbuhan yang ditanam. Lafal *zar'* bisa pula berarti *mazrû'* ( مَزْرُوع = sesuatu yang ditanam atau ditumbuhkan), dan bentuk jamaknya adalah *zurû'* ( زُرُوْع ).

*Zar'* ( زَرْع ) juga berarti *inbât* ( إِنْبَات = menumbuhkan) yang merupakan perbuatan Allah dan bukan manusia, misalnya *zara'allâhuz-zar'a* ( زَرَعَ الله الزَّرْعَ = Allah menumbuhkan tanaman), dan bentuk pelakunya ialah *zâri'* ( زَارِع = yang menumbuhkan). Di dalam makna ini ditemukan firman Allah dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 64, *"a antum tazra'ûnahû am nahnu z-zâri'ûna"* ( ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ = Kamukah yang menumbuhkannya ataukah Kami yang menumbuhkannya?). Dengan ayat ini, Allah menjelaskan bahwa yang menumbuhkan tumbuh-tumbuhan secara hakiki bukanlah manusia, tetapi Allah sendiri yaitu dengan menyebut diri-Nya sebagai *zâri'* di dalam bentuk jamaknya yaitu *zâri'ûn* ( زَارِعُوْنَ ). Sebab, kedudukan manusia di dalam hal ini hanya sebagai penanam tumbuh-tumbuhan atau penyemai biji-bijian di atas tanah, yang kemudian diolahnya dengan memberi pupuk atau zat penyubur lainnya agar tumbuh dengan baik, sedangkan yang menjadikan tanaman itu tumbuh dan menjadi besar adalah Allah swt.

Selain itu, bentuk jamak dari *zâri'* juga *zurrâ'* ( زُرَّاع ) sebagaimana di dalam firman-Nya QS. Al-Fath [48]: 29,

ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ

*(wa matsaluhum fit-taurâti wa matsaluhum fil-injîli ka zar'in akhraja syath'ahû fa âzarahû fastaglazha fastawâ 'alâ sûqihî yu'jibuz-zurrâ'a li yaghîzha bihimul-kuffâra)* *"Demikianlah sifat-sifat mereka di dalam Taurat dan sifat-sifat mereka di dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang Mukmin)."*

Yang dimaksud dengan lafal *zurrâ'* di dalam ayat di atas menurut Az-Zajjaj seperti dikutip oleh Ibnu Manzhur, ialah Nabi Muhammad saw. dan para sahabat yang melakukan dakwah untuk mengajak orang-orang masuk Islam. Menurut As-Suddi, adalah para sahabat, karena mereka mendatangkan manfaat bagi manusia, seperti tumbuhan atau tanaman yang selalu memberi manfaat kepada manusia sehingga manusia selalu membutuhkannya; demikian pula kuat dan kokohnya iman serta perbuatan mereka seperti kokohnya akar tanaman yang menancap pada tanah di mana tanaman itu tumbuh.

Jika lafal *zar'* tersebut dinisbahkan kepada manusia maka kedudukannya di dalam hal ini hanya sebagai sebab tumbuhnya, misalnya dengan menanam suatu jenis tanaman kemudian memberinya pupuk, dan bukan yang menumbuhkan. Jadi, kalau dikatakan: *"anbattuz-zar'a* ( أَنْبَتُّ الزَّرْعَ ) maksudnya ialah saya sebagai sebab tumbuhnya tanaman itu. Misalnya, firman Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 47,

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ

*(Qâla tazra'ûna sab'a sinîna da'aban fa mâ hashadtum fa dzarûhu fî sunbulihî illâ qalîlam-mimmâ ta'kulûna)* *Yusuf berkata, "Kamu akan bertanam tujuh tahun [lamanya] sebagaimana biasa; maka apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan di bulirnya kecuali sedikit untuk kamu makan."*

Lafal *zar'* di dalam arti *mazrû'* ( مَزْرُوع = sesuatu yang ditanam/ditumbuhkan), ada kalanya berbentuk *ma'rifah* ( مَعْرِفَة = definit) yakni dengan adanya tambahan *lâm ta'rîf* ( ال ), misalnya firman Allah di dalam QS. An-Nahl [16]: 11;

يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَـٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ

*(yunbitu lakum bihiz-zar'a waz-zaitûna wan-nakhîla wal-a'nâba wa min kullits-tsamarâti)*
*"Dia menumbuhkan bagi kamu dengan air hujan itu tanam-tanaman; zaitun, kurma, anggur, dan segala macam buah-buahan";*

dan bentuk yang sama juga terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 141. Ada pula yang berbentuk *nakirah* ( نَكِرَة = indefinit), misalnya di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 4, *"wa jannâtum-min a'nâbin wa zar'un wa nakhîlun"* ( وَجَنّٰتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَّزَرْعٌ وَّنَخِيلٌ = dan kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman, pohon kurma), dan di dalam bentuk ini terdapat pada 5 ayat lainnya, yakni QS. Ibrâhîm [14]: 37, QS. Al-Fath [48]: 29, QS. Al-Kahfi [18]: 32, QS. As-Sajdah [32]: 27, dan QS. Az-Zumar [39]: 21.

Jamaknya *zar'* ialah *zurû'* ( زُرُوع ) terdapat pada 2 ayat saja, yakni di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 148, *"wa zurû'in wa nakhlin thal'uhâ hadhîm"* ( وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ = Dan tanam-tanaman dan pohon-pohon kurma yang mayangnya lembut); dan di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 26, *"wa zurû'in wa maqâmin karîm"* ( وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ = Dan kebun-kebun serta tempat-tempat yang indah-indah).

Menurut pendapat sebagian mufasir, lafal *zar'* di dalam arti suatu perbuatan yang dilakukan Allah untuk menumbuhkan tanaman-tanaman terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 64 terdapat 2 (dua) kata. Dalam arti kata benda yaitu tanam-tanaman, baik yang berbentuk tunggal maupun jamak, terdapat di dalam 10 (sepuluh) ayat, yaitu QS. Ar-Ra'd [13]: 4, QS. Ibrâhîm [14]: 37, QS. Al-Fath [48]: 29, QS. Al-An'âm [6]: 141, QS. An-Nahl [16]: 11, QS. Al-Kahfi [18]: 32, QS. As-Sajdah [32]: 27, QS. Az-Zumar [39]: 21, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 148, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 26. ❖ *Saiful Anam* ❖

## ZAWÂL ( زَوَال )

Kata *zawâl* ( زَوَال ) adalah bentuk *mashdar* (bentuk infinitif) dari *zâla-yazûlu* ( زَالَ يَزُوْلُ ). *Zawâl* ( زَوَال ) dan kata lain yang seasal dengan kata itu dalam Al-Qur'an disebut 14 kali di dalam 12 surah, yaitu: *zâlatâ* (QS. Fâthir [35] : 41), *tazûla* (QS. Ibrâhîm [14] : 47), *tazûlâ* (QS. Fâthir [35] : 41), *zawâl* (QS. Ibrâhîm [14] : 44), *zâlat* (QS. Al-Anbiyâ' [21] : 15), *ziltum* (QS. Ghâfir [40] : 34), *tazâlu* (QS. Al-Mâ'idah [5] : 13), *yazâlu* (QS. Al-Taubah [9] : 110, QS. Al-Ra'd [13] : 31, QS. Al-Hajj [22] : 55), *yazâlûna* (QS. Al-Baqarah [2] : 217, QS. Hûd [11] : 118), *zayyalnâ* (QS. Yûnus [10] : 28), *tazayyalû* (QS. Al-Fath [48] : 25).

Secara bahasa *zawâl* ( زَوَال ) menurut Ibnu Manzhur berarti 'hilang', 'beralih', atau 'bergerak'. Menurut Ibnu Al-Arabi, *zawâl* ( زَوَال ) berarti 'bergeraknya sesuatu dari tempatnya semula'. Sementara Al-Ashfahani mengatakan bahwa *zawâl* ( زَوَال ) berarti 'memisahkan jalannya di dalam keadaan condong'. Apabila kata *zawâl* ( زَوَال ) dikaitkan dengan *asy-syams* ( الشَّمْس ) maka berarti 'condongnya matahari dari posisi tegak di atas' dan ini sering disebut dengan tergelincirnya matahari yang menunjukkan awal waktu zhuhur.

Kata *zâla* ( زَالَ ) dan *tazûlu* ( تَزُوْلُ ) berarti 'lenyap atau berubah dari keadaan semula' (QS. Fâthir [35]: 41). Kata ini digunakan untuk menunjukkan kekuasaan Allah menahan langit dan bumi agar tidak bergerak atau lenyap dan pada saatnya nanti ketika digerakkan oleh Allah swt., tidak satu kekuatan pun yang dapat menahannya.

Kata *zâla* ( زَالَ ) yang didahului kata *lâ* ( لَا ) atau *mâ* ( مَا ) *nâfiyah* (negasi), *mâ zâla* ( مَا زَالَ ) atau *lâ yazâlu* ( لَا يَزَالُ ) diartikan 'tetap' atau 'tidak berubah'. Ini menggambarkan keluhan orang-orang zalim dan tidak beriman, yang tidak ada habis-habisnya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 15). Kata itu juga digunakan untuk menunjukkan tingkah laku musuh-musuh Islam, yang tidak henti-hentinya memerangi Islam, sampai mereka dapat menarik kembali orang-orang Islam untuk mengikuti mereka (QS. Al-Baqarah [2]: 217).

Bentuk *zayyala* ( زَيَّلَ ) atau *zayyalnâ* ( زَيَّلْنَا ) diartikan sebagai 'memisahkan'. Ini sejalan dengan makna bahasa bahwa mereka tidak berada pada posisi semula, seperti pernyataan Allah kepada orang-orang musyrik, "Lalu Kami pisahkan mereka dan berkatalah sekutu-sekutu mereka, "Kamu sekali-sekali tidak pernah

menyembah kami." (QS. Yûnus [10]: 28). Bentuk *tazayyalû* ( تَزَيَّلُوا ) diartikan sebagai bercampur baur, seperti firman Allah, "Sekiranya mereka tidak bercampur baur, tentulah Kami akan mengazab orang-orang kafir di antara mereka dengan azab yang pedih." (QS. Al-Fath [48]: 25).

Kata *zawâl* ( زَوَال ) di dalam Al-Qur'an juga digunakan di dalam konteks menggambarkan kesombongan orang-orang yang zalim (kafir, musyrik) yang merasa akan dapat hidup terus. Artinya, mereka merasa tidak berubah dari keadaan yang dialami dan dirasakannya. Penggunaan kata *zawâl* ( زَوَال ) di dalam konteks demikian biasa didahului dengan kata negasi *lâ* atau *mâ*. Karena itu, mereka merasa dapat berbuat sesuka hati mereka. Istilah *zawâl* ( زَوَال ) biasa digunakan untuk menunjukkan waktu zhuhur, yaitu tergelincirnya matahari dari tepat persis di atas kepala (tidak ada bayangan). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

## ZHÂHIR, AZH- Al-BÂTHIN ( الظَّاهِرِ البَاطِن )

Kata *azh-zhâhir* ( الظَّاهِر ) terambil dari akar kata yang menggunakan huruf-huruf *zha', ha'*, dan *ra'*. Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu *kekuatan* dan *kejelasan/penonjolan*. Sesuatu yang terbuka sehingga terlihat jelas dinamai *zhâhir* ( ظَاهِر ). Siang sewaktu cahaya sangat terang, yakni saat matahari di tengah langit, dinamai *Zhuhur* ( ظُهُوْر ). Punggung manusia, karena jelas dan kuat, dinamai *zhahr* ( ظَهْر ). Mata yang jeli, dinamai *zhâhirah* ( ظَاهِرَة ), demikian juga fenomena yang tampak. Sesuatu yang tinggi juga ditunjuk dengan menggunakan akar kata ini. Demikian juga yang mengalahkan, karena dengan mengalahkan dia memiliki kekuatan. Kata ini sering kali diperhadapkan dengan *al-bâthin* ( البَاطِن ), yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ba', thâ'* , dan *nûn*, yakni *sesuatu yang di dalam* atau *disembunyikan*.

Kata *zhâhir* ditemukan enam kali dalam Al-Qur'an, satu di antaranya dihiasi dengan *alif* dan *lâm* pada awalnya, yaitu *azh-Zhâhir*, dan ini menunjuk kepada Allah swt. (QS. Al-Hadîd [57]: 3). Sedang selainnya menyifati dosa, perkataan, perdebatan, siksa, dan kehidupan dunia. Empat di antaranya menyifati hal-hal negatif atau dikemukakan dalam konteks kecaman. (Perhatikan QS. Al-An'âm [6]: 120, Ar-Ra'd [13]: 33, Ar-Rûm [30]: 7, dan QS. Al-Hadîd [57]: 13).

Satu ayat yang menggunakan kata *zhâhir* merupakan petunjuk kepada Nabi Muhammad saw. menyangkut bagaimana menghadapi orang-orang yang tidak mengerti jika terpaksa harus berdiskusi (QS. Al-Kahfi [18]: 22).

Semua yang *zhâhir* itu buruk bila berkaitan dengan manusia, kecuali jika yang *zhâhir* itu mengikuti tuntunan Ilahi atau merupakan nikmat Ilahi. Demikian kesimpulan yang di peroleh setelah mengamati ayat-ayat yang menggunakan kata *zhâhir.* Kesimpulan ini juga dapat berlaku terhadap ayat-ayat yang menggunakan bentuk jamak yang terulang sebanyak dua kali, atau bentuk *mu'annats/feminin* yang terulang dua kali.

Kata *bâthin* ( بَاطِن ) hanya terulang dua kali, keduanya bergandengan dengan *zhâhir,* satu merupakan sifat Allah, yang dihiasi dengan *alif* dan *lâm* sekaligus bergandengan dengan *azh-zhâhir,* yang satu lainnya juga digandengkan dengan *zhâhir* dan menyifati dosa, yang telah dikutip ayatnya di atas.

*Azh-zhâhir* yang merupakan sifat Allah ini dipahami sebagai Dia yang tampak dengan jelas bukti-bukti wujud dan keesaan-Nya di pentas alam raya ini. Nalar tidak dapat membayangkan betapa alam raya dengan serba keindahan, keserasian, dan keharmonisan dapat wujud tanpa kehadiran-Nya. Dia *azh-Zhâhir* itu yang menunjukkan kepada kita kerajaan dan kekusaan-Nya, dengan menyadarkan kita bahwa dalil-dalil wujudnya terbentang di alam luas ini. Segala sesuatu yang diciptakan-Nya—walau yang bisu sekalipun—adalah *hujjah* ( حُجَّة ) yang berbicara tentang wujud-Nya. Mata tidak melihat-Nya, tapi Dia berada di hadapan setiap ciptaan-Nya:

لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ

*"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui"* (QS. Al-An'âm [6]: 103).

*Al-Bâthin* adalah Dia yang tersembunyi hakikat zat dan sifat-Nya, bukan karena tidak tampak, tetapi justru karena Dia sedemikian jelas, sehingga mata dan pikiran silau, bahkan tumpul sehingga tidak mampu memandang-Nya.

Ketika menafsirkan ayat yang menguraikan sifat Allah ini, Ar-Razi menjelaskan bahwa Allah *Zhâhir* karena Dia *Bâthin*. Ar-Razi memberi ilustrasi dengan matahari, seandainya matahari tidak beredar, maka kita dapat menduga bahwa cahaya yang terlihat di pentas bumi ini bersumber dari masing-masing benda. Kita tidak akan menduga bahwa ia adalah akibat cahaya matahari. Tetapi karena matahari menghilang dari ufuk dan terbenam, maka kertika itu kita sadar bahwa penyebabnya adalah matahari, dan bahwa matahari ada wujudnya. Jika demikian tulis ar-Razi: "Seandainya dimungkinkan ketiadaan wujud Allah di arena alam ini, maka ketika itu kita akan sepenuhnya yakin bahwa segala wujud adalah bersumber dari wujud Allah swt."

Iman Ghazali menulis *ketersembunyian-Nya* disebabkan oleh kejelasan-Nya yang luar biasa, dan kejelasan-Nya yang luar biasa itu disebabkan oleh ketersembunyian-Nya. Cahaya-Nya adalah tirai cahaya-Nya, karena semua yang melampaui batas akan berakibat sesuatu yang bertentangan dengannya. Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

## ZHALLA ( ظَلَّ )

*Zhalla* ( ظَلَّ ) adalah salah satu dari kelompok *fi'l nâqish* (kata kerja yang membutuhkan subjek dan predikat). Kata itu di dalam berbagai bentuknya, baik kata kerja maupun kata benda di dalam Al-Qur'an disebut 33 kali di dalam 20 surah. (26 ayat *Makkiyah* dan 7 ayat *Madaniyah*).

Menurut Ibnu Faris, kata tersebut digunakan untuk pekerjaan di siang hari. Ungkapan *zhalla fulânun nahârahû shâiman* ( ظَلَّ فلانٌ نَهَارَهُ صَائِمًا = si fulan berpuasa sepanjang hari), penggunaan kata *zhalla* ( ظَلَّ ) di dalam istilah sejalan dengan pengertian bahasa. Menurut Ru'bah, kata tersebut dapat berarti 'selalu/tetap', 'naungan', 'bayang-bayang', dan 'dekat'. Setiap yang terkena matahari selalu mendapat bayangan, antara benda dan bayangannya tersebut sangat dekat.

Menurut Syekh Musthafa Ghalayaini, apabila kata tersebut tidak berkaitan dengan waktu di dalam penggunaannya di dalam kalimat, bermakna 'menjadi', misalnya di dalam Al-Qur'an QS. An-Nahl [16]: 58,

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

*"Apabila seseorang dari mereka diberi kabar (kelahiran) anak perempuan maka jadi/berubah hitamlah mukanya."* Kata *zhalla* ( ظَلَّ ) yang bermakna 'menjadi' juga terdapat pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 4, QS. Az-Zukhruf [43]: 17, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 65, QS. Al-Hijr [15]: 14, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 33.

Kata *zhalla* ( ظَلَّ ) yang bermakna 'naungan (tempat berteduh)' terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 57, QS. Al-Qashâsh [28]: 24, QS. Al-A'râf [7]: 160 dan 171, serta QS. An-Nahl [16]: 81.

Yang bermakna 'bayang-bayang' terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 45, QS. An-Nahl [16]: 48, dan QS. Ar-Ra'd [13]: 15.

Kemudian kata *zhalla* ( ظَلَّ ) di dalam Al-Qur'an yang bermakna 'naungan/tempat teduh (surga)' disebut 7 kali yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 30, QS. An-Nisâ' [4]: 57, QS. Ar-Ra'd [13]: 35, QS. Yâsîn [36]: 56, QS. Al-Mursalât [77]: 41, QS. Al-Insân [76]: 14, dan QS. An-Nisâ' [4]: 57.

Yang bermakna 'naungan berarti azab (neraka)' juga 7 kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43, QS. Al-Mursalât [77]: 30, QS. Al-Baqarah [2]: 210, QS. Az-Zumar [39]: 16 [2 kali), dan QS. Al-Mursalât [77]: 31. Selanjutnya terdapat satu ayat yang beriringan antara surga dan neraka yaitu pada QS. Fâthir [35]: 21, *walazh-zhillu walal-harûr* ( وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ = dan tidak sama yang teduh dengan yang panas), kata *azh-zhillu* ( ٱلظِّلُّ ) di sini bermakna 'naungan surga', sedangkan kata *al-harûr* ( ٱلْحَرُورُ ) berarti 'azab neraka'. *Azh-zhillu* juga berarti 'Hari Kiamat' jika *mudhâf* (bergandengan) dengan kata *yaûm* ( يَوْم =

hari), ini hanya disebutkan 1 kali yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 189, *"lalu mereka ditimpa azab pada hari mereka dinaungi awan"*. Hari Kiamat disebut *yaumuzh-zhullah* ( يَوْمُ الظُّلَّة = hari yang dinaungi) karena orang Mukmin berada di dalam naungan surga, sedangkan orang kafir berada di dalam naungan dan azab neraka.
❖ *Murni Badru* ❖

## ZHUHÛR ( ظُهُوْر )

Kata *zhuhûr* ( ظُهُوْر ) merupakan salah satu bentuk *mashdar* dari *zhahara - yazhharu - zhahran wa zhuhûran* ( ظَهَرَ يَظْهَرُ ظَهْرًا وَظُهُوْرًا ). Kata *zhuhûr* ( ظُهُوْر ) dalam berbagai bentuk turunannya dalam Al-Qur'an disebut 59 kali; 26 kali dalam bentuk kata kerja dan 33 kali di dalam bentuk kata benda.

Menurut pengarang *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, kata *zhuhûr* ( ظُهُوْر ) atau *zhuhr* ( ظُهْر ) merujuk kepada makna dasar (makna denotatif) 'kuat' dan 'nyata' *(quwwah wa burûz)*. Al-Ashfahani menyebutkan *azh-zhâhir, al-jârihah* ( الظَّاهِرُ الْجَارِحَة = salah satu anggota badan yang di dalam hal ini punggung), sedangkan Muhammad Ismail Ibrahim mengatakan, *zhuhr* ( ظُهْر ) adalah 'jelas' atau 'muncul setelah tersembunyi'.

Dari makna dasar tersebut berkembang beberapa makna konotatif, di antaranya, 'mendaki' atau 'memanjat', 'mengalahkan', 'pertolongan', 'punggung', 'mengetahui', 'tengah hari (waktu zhuhur)', 'permukaan' atau 'bagian luar', 'jalan darat', 'banyak' dan 'tersebar', dan 'perabot rumah tangga'. Pemakaian makna-makna konotatif ini disesuaikan dengan konteks atau topik pembicaraan yang sedang berlangsung.

Kendati pun beragam makna konotatif yang dirujuk oleh kata *zhuhûr* ( ظُهُوْر ) sebagaimana tersebut di atas; namun, di antara satu dengan lainnya terdapat keterkaitan yang erat. Dengan kata lain, makna konotatif tersebut adalah betul-betul turunan dari makna denotatifnya dan makna denotatif tersebut merupakan tempat berpusatnya makna konotatif. Mendaki, mengalahkan, menolong, dan punggung dikatakan *zhuhur* karena orang yang mendaki, orang yang mengalahkan musuhnya, orang yang menolong orang lain, harus memiliki kekuatan sebagaimana juga halnya punggung harus kuat karena merupakan tempat meletakkan sesuatu yang dipanggul. Begitu pula waktu tengah hari dikatakan waktu zhuhur karena waktu itu adalah waktu yang paling terang, segala sesuatu akan lebih tampak jelas pada waktu itu, sedangkan mengetahui rahasia dikatakan *zhuhur* karena orang yang mengorek rahasia adalah orang yang berusaha untuk mengangkat rahasia tersebut ke permukaan. Perabot rumah tangga pun disebut *azh-zhahârah* karena pada umumnya orang (pemiliknya) berusaha untuk menampakkan (memamerkan) perabot rumah tangganya kepada para tamunya.

Di antara makna-makna tersebut digunakan dalam Al-Qur'an; seperti makna 'nyata/jelas/tampak', yaitu antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 151 dan QS. Al-A'râf [7]: 33 yang kedua-duanya berbicara mengenai larangan Allah agar tidak melakukan dosa besar secara nyata dan tersembunyi; makna 'menang' *(ghalaba 'alâ)* terdapat pada QS. At-Taubah [9]: 8, makna 'naik/memanjat' terdapat pada QS. Al-Kahfi [18]: 97 yang bercerita tentang usaha Dzul Qarnain untuk membendung kedatangan Ya'juj dan Ma'juj; makna 'pertolongan (saling menolong)' *(at-ta'âwun)* dapat ditemukan di dalam QS. At-Taubah [9]: 4 yang isinya mengenai sikap positif yang harus ditunjukkan oleh orang-orang Islam terhadap orang-orang non-Islam dalam kaitannya dengan suatu perjanjian dan muamalah lainnya dan QS. Al-Ahzâb [33]: 26 yang berisi keterangan mengenai peperangan antara orang-orang Mukmin dengan orang-orang musyrik yang menerjunkan bala bantuan pasukan dari Bani Quraizhah. ❖ *Cholidi* ❖

## ZHULM ( ظُلْم )

Kata *zhulm* ( ظُلْم ) dan semua kata turunannya terulang sebanyak 315 kali di dalam Al-Qur'an. Secara bahasa, kata *zhulm* ( ظُلْم ) terdiri dari huruf *zha, lâm,* dan *mîm*. Menurut Ibnu Faris, akar kata

tersebut memunyai dua makna dasar, yaitu; a) menunjuk pada makna 'kegelapan', sebagai antonim dari kata *nûr* ( نُوْر = cahaya); dan b) menunjuk pada makna 'menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya'.

Makna 'kegelapan' dinyatakan dengan *zhulmah* ( ظُلْمَة ), bentuk jamaknya adalah *zhulumât* ( ظُلُمَات ). Bentuk jamak inilah yang banyak digunakan di dalam Al-Qur'an; sedangkan, bentuk *mufrad*nya, *zulmah* ( ظُلْمَة ) tidak ditemukan. Selanjutnya, kata *zhulumât* ( ظُلُمَات ) dipakai pada makna 'kegelapan lautan', seperti dinyatakan di dalam QS. An-Nûr [24]: 40.

Ayat di atas berbicara di dalam konteks perumpamaan orang kafir yang diibaratkan laksana kegelapan di dalam lautan yang amat dalam, yang diliputi oleh ombak yang besar serta awan tebal di atasnya; dalam arti, kegelapannya sudah mencapai puncaknya. Para mufasir berbeda pendapat tentang hal yang diumpamakan itu. Ada yang mengatakan, orang kafir itu sendiri, ada juga yang mengatakan, tindak kekafiran, dan yang lain mengatakan, bahwa yang diumpamakan adalah hati mereka. Ada juga yang mengatakan, ayat itu memberikan beberapa perumpamaan, seperti *zhulumât* ( ظُلُمَات = kegelapan) menunjuk pada perbuatan atau amal orang kafir; *bahrin lujjiyyin* ( بَحْرٍ لُجِّيٍّ = lautan yang amat dalam) menunjuk pada hati orang kafir; *maûjun min fawqihî maûj* ( مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ = ombak yang di atasnya ada ombak) menunjuk pada kejahilan dan keraguan yang menimpa hati orang kafir; *sahâb* ( سَحَاب = awan) dengan noda dan bercak yang meliputi hati orang kafir.

Menurut Ubai bin Ka'ab, sebagaimana disebutkan oleh Al-Qurthubi, kekafiran itu meliputi lima kegelapan, yaitu ucapan orang kafir merupakan kegelapan; amalnya merupakan kegelapan; datangnya merupakan kegelapan; keluarnya merupakan kegelapan; dan nasibnya di hari kemudian merupakan kegelapan. Oleh karena itu, ia akan dimasukkan ke dalam neraka, tempat yang paling buruk.

Terlepas dari perbedaan pendapat para mufasir tersebut di atas, yang jelas, kekafiran itu luas cakupannya, bisa meliputi orangnya, perbuatannya, atau yang lainnya, dan bisa pula meliputi semua aspeknya. Kata *zhulumât* ( ظُلُمَات ) di samping digunakan dengan arti 'kegelapan', dalam arti *harfiah* juga digunakan dalam arti *majâzî* (metaforis) dengan menunjuk pada makna 'kejahilan', 'kemusyrikan', 'kekafiran', dan 'kefasikan'. Hal ini dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 257, QS. Al-Mâ'idah [5]: 16, QS. Ar-Ra'd [13]: 16, QS. Ibrâhîm [14]: 1 dan 5, QS. Al-Ahzâb [33]: 43, QS. Al-Hadîd [57]: 9, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 11.

Makna 'menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya' itu dapat disebabkan karena kurang dari yang semestinya atau lebih dari yang semestinya, bukan pada waktu yang semestinya atau bukan pada tempat yang semestinya. Dari sini, meminum suatu minuman—seumpama susu—sebelum waktunya dapat dikatakan *zhalamtus saqâ'a* ( ظَلَمْتُ السِّقَاءَ = saya men-*zhalim*-i minuman itu); di dalam arti, meminum sebelum waktunya. Minuman atau susu yang diminum sebelum waktunya itu dinamai *mazhlûm* ( مَظْلُوْم ). Demikian juga, menggali tanah di tempat yang tidak semestinya, dapat dikatakan *zhalamtul ardha* ( ظَلَمْتُ الأَرْضَ = saya men-*zhalim*-i tanah itu). Menggali bukan pada tempatnya disebut *zhulm* dan tanah yang digali disebut *mazhlûm* ( مَظْلُوْم ), sedangkan orang yang menggali disebut *zhâlim* ( ظَالِم ). Demikian pula, kata *zhulm* ( ظُلْم ) dipakai pada makna 'melenceng dari kebenaran', yang diumpamakan sebagai sebuah titik atau isi penuh sebuah lingkaran; apabila titik atau isi dari lingkaran itu kurang (tidak penuh) atau lebih/melampaui maka disebut melenceng. Dengan demikian, kata *zhulm* ( ظُلْم ) dipakai untuk semua dosa, baik yang kecil maupun yang besar sehingga Nabi Adam as. yang melakukan pelanggaran disebut *zhâlim* ( ظَالِم = lalim), begitu juga iblis disebut *zhâlim* ( ظَالِم = lalim), meskipun pelanggaran keduanya sangat jauh perbedaannya. Kata *zhulm* ( ظُلْم ) dalam Al-Qur'an memiliki makna yang bervariasi, misalnya 'aniaya', 'kejahatan',

'dosa', dan 'ketidakadilan' (QS. Yûnus [10]: 47); 'kesewenang-wenangan' dan 'kemusyrikan' (QS. Luqmân [31]: 11); 'kekafiran' (QS.Âli 'Imrân [3]: 86). Makna-makna yang bervariasi itu dikelompokkan oleh sebagian ulama kepada tiga bentuk:

1. Kelaliman manusia terhadap Allah. Kelaliman yang terbesar dari bentuk ini adalah kekafiran, kemusyrikan, dan kemunafikan, sebagaimana disebutkan di dalam firman-Nya, *innasy syirka lazhulmun 'azhîm* ( إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ = sesengguhnya mempersekutukan [Allah] adalah benar-benar kelaliman yang besar) (QS. Luqmân [31]: 13).
2. Kelaliman manusia terhadap manusia lain. Ini yang dimaksud di dalam firman-Nya, *innahû lâ yuhibbuzh zhâlimîn* ( إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ = Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang lalim) (QS. Asy-Syûrâ [42]: 40).
3. Kelaliman manusia terhadap dirinya. Firman Allah, *faminhum zhalimun linafsihî* ( فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ = maka di antara mereka ada yang lalim terhadap dirinya) (QS. Fâthir [35]: 32).

Ketiga bentuk kelaliman ini pada dasarnya merupakan kelaliman terhadap diri sendiri karena orang yang berbuat lalim ketika memikirkan kelaliman tersebut sebenarnya itu sudah merupakan kelaliman terhadap dirinya sendiri. Dengan kata lain, setiap kelaliman selamanya dimulai dari dalam diri pelakunya sendiri. ❖ *Muljono Damopoli* ❖

## ZINÂ ( زنى )

Kata *zinâ* ( زِنَى ) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *zai, nûn,* dan *yâ'* ( ز ن ي ), yang berarti 'berbuat zina' atau 'melakukan hubungan badan tanpa ikatan yang sah menurut agama (hukum Islam)'. Dalam bahasa Arab, terdapat dua versi mengenai penulisan kata *zinâ*. **Pertama**, kata *zinâ* ( زِنَا ) dengan *alif mamdûdah* ( أَلِفٌ مَمْدُوْدَةٌ = alif tegak). **Kedua**, *zinâ* ( زِنَى ) dengan *alif layyinah* ( أَلِفٌ لَيِّنَةٌ = alif bengkok).

*Zanâ - yaznî - zinan* ( زَنَى — يَزْنِي — زِنًى ) merupakan penulisan dengan *alif layyinah,* sedangkan *zanâ - yaznî - zinan* ( زَنَا – يَزْنِي – زِنًا ) adalah penulisan dengan *alif mamdûdah.* Dari *zai, nûn,* dan *yâ'* ( ز ن ي ) terbentuk kata-kata *zânâ - yuzânî - muzânâh - zinâ'an* ( زَانَى – يُزَانِي – مُزَانَاةٌ – وزِنَاءٌ ). Menurut Al-Lihyani, penulisan dengan *alif layyinah,* seperti *zinâ* ( زِنَى ) berasal dari penduduk Hijaz, sedangkan penulisan dengan *alif mamdûdah* seperti *zinâ'an* ( زِنَاءٌ ) adalah dari Bani Tamim. Akan tetapi, di dalam kitab *Ash-Shahhâh* ( الصَّحَّاحُ ) dijelaskan bahwa *zinâ'an* ( زِنَاءٌ ) dengan alif tegak berasal dari penduduk Najed.

Kata *zinâ* ( زِنَى ) dan berbagai bentukannya disebut hanya enam kali di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk kata kerja *mudhâri'* ( مُضَارِعٌ ) disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Furqân [25]: 68;

وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

*(Walladzîna lâ yad'ûna ma'allâhi 'ilâhan 'âkhara wa lâ yaqtulûnan-nafsal-latî harramallâhu illâ bil-haqq wa lâ yaznûna wa man yaf'al dzâlika yalqa atsâmâ)*
*Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah [membunuhnya] kecuali dengan [alasan] yang benar, dan tidak berzina, barangsiapa yang melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat [pembalasan] dosa[nya]);*

dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 12,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ

*(Yâ ayyuhan-Nabiyyu idzâ jâ'akal-mu'minât yubâyi'naka 'alâ an lâ yusyrikna bil-lâhi syai'an wa lâ yasriqna wa lâ yaznîn)*
*"Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu pun dengan Allah; tidak akan mencuri, dan tidak akan berzina."*

Kata *az-zinâ* ( الزِّنَى ) yang disebut dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 32 adalah bentuk *mashdar* (partisip) dari kata *zanâ* ( زَنَى ). Bentuk *ism fâ'il*-nya *zânin* ( زَانٍ ) atau *zânî* ( زَانِي ) untuk *mudzakkar* ( مُذَكَّر =

laki-laki) dan *zâniyah* ( زَانِيَةٌ ) untuk *mu'annats* ( مُؤَنَّث =perempuan). Dalam bentuk *ism fâ'il,* baik *mudzakkar* ( مُذَكَّر = laki-laki) maupun *mu'annats* ( مُؤَنَّث =perempuan) masing-masing disebut tiga kali, dan selalu beriringan, seperti yang dipaparkan dalam QS. An-Nûr [24]: 2, *Az-zâniyatu waz-zânî fajlidû kulla wâhidin minhumâ mi'ata jaldah* ( اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ = Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap orang dari keduanya dengan seratus kali dera).

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih ketika memberikan pengertian zina. Namun, perbedaan ini hanya sebatas redaksional semata, sedangkan maksud dan kandungannya adalah sama. Pengertian yang lebih tepat adalah pengertian yang dikemukakan ulama Mazhab Hanafi. Menurut mereka, zina adalah hubungan seksual (hubungan badan) yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan seorang wanita secara sadar, yang disertai dengan nafsu seksual dan di antara mereka tidak/ belum ada ikatan perkawinan secara sah, atau ikatan perkawinan syubhat (perkawinan yang diragukan keabsahannya, seperti nikah tanpa wali), atau tidak ada hubungan kepemilikan antara keduanya (hubungan tuan dengan hambanya).

Bila ditinjau dari sudut pelaku zina maka dapat dikategorikan kepada tiga macam. **Pertama**, pelakunya adalah orang yang belum pernah kawin *al-bikr* ( اَلْبِكْرُ ). Bagi mereka ini — orang yang melakukan perbuatan zina, tetapi mereka belum pernah kawin—hukuman yang dikenakan kepada mereka sesuai dengan ketentuan yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 2, yaitu didera (dicambuk) seratus kali.

Di samping dikenakan hukuman dera seratus kali, mereka juga dikenai hukuman pengasingan selama setahun. Sanksi hukuman seperti ini sesuai dengan apa yang dijelaskan di dalam hadits Nabi yang diriwayatkan Muslim, Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, An-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Ubadah bin Samit. Di dalam hadits tersebut dijelaskan,

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ: خُذُوْا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَ تَغْرِيْبُ عَامٍ وَ الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ بِالْحِجَارَةِ

*(Annan-Nabiyya 'alaihish-shalâtu was-salâmu qâla: "Khudzû 'annî qad ja'alallâhu lahunna sabîlâ, al-bikru bil-bikri jaldu mi'atin wa taghrîbu âmin, wats-tsayyibu bits-tsayyibi jaldu mi'atin war-rajmu bil-hijârah). "Sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah telah menentukan hukuman bagi wanita-wanita yang melakukan perzinaan. Apabila perzinaan dilakukan oleh sesama orang yang belum pernah menikah maka hukumannya adalah didera seratus kali dan dibuang selama setahun; sedangkan janda dengan duda maka kepada mereka itu dikenakan hukuman dera seratus kali dan rajam."*

Mengenai hukuman bagi orang yang belum pernah kawin ini, ulama fikih sudah sepakat bahwa hukumannya adalah didera seratus kali. Adapun tentang hukuman buangan selama setahun, seperti yang disebutkan di atas, masih terdapat perbedaan ulama terhadapnya. Ulama Mazhab Hanafi berpendapat hukuman bagi mereka ini hanyalah hukuman dera seratus kali saja, tetapi di dalam pandangan ulama Mazhab Syafi'i, Hanbali, dan Azh-Zhahiri, hukuman bagi mereka itu adalah dua-duanya, didera seratus kali, sekaligus dibuang selama setahun ke negeri/ daerah lainnya. Adapun ulama Mazhab Maliki memberi hukuman yang berbeda bagi laki-laki dan wanita. Bagi laki-laki diberlakukan kedua hukuman itu sekaligus, didera seratus kali dan dibuang selama setahun serta dipenjarakan di tempat pembuangannya. Wanita hanya didera dan tidak diberlakukan hukuman buang.

**Kedua**, hukuman zina bagi pelaku yang sudah pernah kawin, *al-muhshan* ( اَلْمُحْصَنُ ), baik yang masih dalam status ikatan perkawinan maupun yang sudah bercerai, adalah dirajam sampai mati. Ini adalah pendapat yang umum di kalangan ulama. Di samping hukuman rajam sampai mati, kepada mereka juga dikenakan hukuman tambahan, didera seratus kali. Hal ini sesuai pula dengan ketentuan hadits yang

disebutkan di atas. Namun, di dalam memberlakukan hukuman dera itu, ulama masih berselisih pendapat. Ada yang mengatakan bahwa hukuman rajam sampai mati sudah mencukupi bagi mereka. Artinya, tidak perlu lagi ditambah dengan hukuman dera seratus kali. Ini merupakan pendapat di kalangan jumhur ulama. Adapun ulama Mazhab Azh-Zhahiri dan Zaidiah, berpendapat sebaliknya, harus tetap diberlakukan hukuman dera seratus kali, di samping hukuman rajam hingga mati.

**Ketiga**, di dalam hal pelaku zina tersebut berstatus hamba sahaya, *'âbîd* ( عَبِيْد ), hukuman yang dikenakan kepada mereka adalah setengah dari hukuman yang dikenakan kepada *al-bikr* ( اَلْبِكْر ), bila mereka belum pernah kawin, dan setengah dari hukuman yang dikenakan kepada orang yang sudah pernah kawin, *al-muhshan* ( اَلْمُحْصَن ). Hukuman ini diberlakukan merujuk kepada ketentuan hukum yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 25, yang mengatakan,

فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ

*(Fain ataina bifâhisyatin fa'alaihinna nishfu mâ 'alal-mukhshanâti minal-'adzâb)*

*"Kemudian jika mereka mengerjakan perbuatan yang keji [zina], maka kepada mereka dikenakan separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami."*

Pendapat ini merupakan pendapat yang umum di kalangan jumhur ulama meskipun masih terjadi perbedaan di antara mereka ketika akan menetapkan hukuman pembuangan bagi yang belum pernah kawin.

Selain dari kata *zinâ* ( زِنَى ), Al-Qur'an juga menggunakan kata *as-sifâh* ( اَلسِّفَاح ) untuk menunjuk arti *zinâ* ( زِنَى ), seperti yang dijelaskan pada QS. An-Nisâ' [4]: 24 dan 25. Selain itu, Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-fâhisyah* ( اَلْفَاحِشَة ) dalam arti *zinâ* ( زِنَى ), seperti yang terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 15, *Wallâtî ya'tînal-fâhisyah* ( وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ = Dan [terhadap] para wanita yang mengerjakan perbuatan keji [zina]). ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

## ZIYÂDAH ( زِيَادَة )

Kata *ziyâdah* adalah *mashdar* dari *zâda yazîdu zaidan/ziyâdatan/mazîdan* ( زَادَ يَزِيْدُ زَيْدًا وَزِيَادَةً وَمَزِيْدًا ) yang tersusun dari huruf-huruf *zai, ya',* dan *dal.* Akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'bertambah'.

Dalam Al-Qur'an kata *zâda* dan semua derivasinya terulang sebanyak 62 kali dengan bentuk *fi'l* dari wazan *mujarrad* (tanpa huruf tambahan) *zâda* ( زَادَ ) sebanyak 54 kali, baik *fi'l mâdhi* (bentuk lampau), *mudhâri'* (bentuk masa kini dan akan datang) maupun *fi'l amr* (bentuk perintah); bentuk *fi'l mâdhi* dan *mudhâri'* dari wazan *izdâda* sebanyak delapan kali; bentuk *mashdar mazîd* (berimbuhan huruf) dua kali; bentuk *mashdar ziyâdah* dua kali; dan bentuk *zaid* (nama orang) satu kali.

Penggunaan bentuk *mujarrad, zâda* ( زَادَ ) menunjuk pada makna 'transitif (menambahkan)'. Adapun bentuk *izdâda* ( إِزْدَادَ ) menunjuk pada makna 'intransitif (bertambah)'. Tambahan atau bertambah yang terkandung dari kata tersebut terkadang sifatnya kuantitatif dan terkadang pula kualitatif. Yang sifatnya kuantitatif dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 25, yang memberitakan lamanya *Ashhâbul Kahfi* tinggal (tidur) di dalam goa, yaitu *tsalâtsa mi'ati sinîna wazdâdû tis'an* ( ثَلَٰثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا = tiga ratus tahun lebih sembilan). Sebagian mufasir mengatakan bahwa tidak jelas apa yang dimaksud dengan "lebih sembilan", apakah sembilan jam, sembilan hari, sembilan bulan, ataukah sembilan tahun. Al-Qusyairi mengatakan bahwa kata "sembilan" di situ tidak bisa dipahami sebagai sembilan malam atau sembilan jam karena didahului kata *sinîn* (tahun) sehingga harus dipahami sebagai sembilan tahun sebagaimana kalau dikatakan, "Saya punya 100 dirham dan (ditambah) lima". Maksud "lima" di situ adalah lima dirham. Menurut An-Naqqasy yang didukung oleh Al-Ghaznawi, maksud "mereka tinggal (tidur) 300 tahun" adalah menurut perhitungan tahun syamsiyah. Akan tetapi, karena berita ini disampaikan kepada Nabi saw. yang berkebangsaan Arab maka disebutlah kata

"lebih sembilan (tahun)". Artinya, berdasarkan perhitungan tahun *qamariyah* (peredaran bulan), lamanya adalah 309 tahun. Jadi, ungkapan "300 tahun lebih sembilan" itu mencakup perhitungan *syamsiyah* (300 tahun) dan *qamariyah* (309). Di sini dapat dilihat perbedaan keduanya (300 tahun *syamsiyah* = 309 tahun *qamariyah* atau 100 tahun *syamsiyah* = 103 tahun *qamariyah*, dan seterusnya). Selanjutnya, tambahan atau yang bertambah, yang terkandung dari kata *ziyâdah* dan kata turunannya yang sifatnya kualitatif terkadang menunjuk pada hal-hal yang baik dan terkadang pula menunjuk pada hal-hal yang tidak baik.

Yang menunjuk pada hal-hal yang baik, di antaranya berbicara di dalam konteks:

1. Jaminan balasan terhadap orang yang berbuat baik, ditegaskan bahwa ia akan ditambahkan pahalanya, sebagaimana disebutkan misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 58, QS. Al-A'râf [7]: 161, QS. Yûnus [10]: 26, QS. An-Nisâ' [4]: 173, dan QS. An-Nûr [24]: 38.
2. Kelebihan ilmu dan fisik Thalut daripada orang-orang lain sehingga dipilih sebagai raja Bani Israil di dalam berperang melawan pasukan Jalut, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 247.
3. Karakteristik orang Mukmin. Di antaranya apabila mendapat ancaman atau ditakut-takuti bahwa musuh bersatu menghimpun segala kekuatan untuk menghancurkannya maka ancaman itu tidak membuatnya takut; bahkan, imannya bertambah dan semakin bertawakal kepada-Nya (QS.Âli 'Imrân [3]: 173). Begitu pula, ketika berhadapan (sudah melihat) musuh di hadapannya maka imannya semakin bertambah dan semakin bertawakal (QS. Al-Ahzâb [33]: 22). Di antara sifat orang Mukmin yang lain adalah apabila disebut nama Allah, hatinya bergetar dan bila dibacakan ayat-ayat Allah maka imannya bertambah (QS. Al-Anfâl [8]: 2). Demikian juga, ketika wahyu turun, ia gembira dan imannya semakin bertambah (QS. At-Taubah [9]: 124).
4. Jaminan terhadap orang yang mensyukuri nikmat yang diberikan oleh Allah, dengan menggunakan nikmat tersebut untuk hal-hal yang disukai oleh Allah. Nikmat tersebut dijamin tidak akan berkurang; bahkan sebaliknya, semakin bertambah (QS. Ibrâhîm [14]: 7).
5. Waktu tahajud (QS. Al-Muzzammil [73]: 4).

Adapun penggunaan *ziyâdah* pada hal-hal yang tidak baik, di antaranya berbicara di dalam konteks:

1. Kecaman terhadap orang-orang musyrik yang memperturutkan hawa nafsu di dalam menetapkan bulan-bulan haram dengan mengharamkan yang dihalalkan Allah dan mengharamkan yang dihalalkan-Nya, sebagaimana dalam QS. At-Taubah [9]: 36, *"Orang yang mengulur-ulur bulan haram menambah kekafiran mereka* ...". Muharam, Rajab, Zulqaidah, dan Zulhijah adalah bulan-bulan haram, artinya tidak boleh diadakan peperangan pada bulan-bulan itu. Peraturan ini mereka langgar dengan mengadakan peperangan di bulan Muharam, sementara bulan Safar mereka jadikan bulan Haram untuk mengganti bulan Muharam itu. Sekali pun bulan-bulan haram itu jumlahnya empat bulan juga, tetapi dengan perbuatan itu tata-tertib Jazirah Arab menjadi kacau dan lalu-lintas perdagangan menjadi terganggu.
2. Pengaruh Al-Qur'an terhadap orang-orang kafir atau orang-orang lalim. Allah menegaskan bahwa Al-Qur'an itu hanya menambah kedurhakaan dan kekafiran mereka (QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 dan 68). Juga disebutkan bahwa kekafiran mereka bertambah dan mereka akan mati di dalam kekafiran (QS. At-Taubah [9]: 125). Al-Qur'an sebagai *syifâ'* (kesembuhan) bagi orang beriman, dan penambah kerugian bagi orang lalim. (QS. Al-Isrâ' [17]: 82).
3. Orang-orang yang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, tidak akan diterima taubatnya (QS.Âli 'Imrân [3]: 90), mereka juga tidak diampuni dan tidak ditunjuki jalan yang lurus (QS. An-Nisâ' [4]: 137).

4. Murka Allah terhadap orang munafik. Ditegaskan bahwa orang yang mengidap penyakit hati (orang munafik), penyakit mereka akan ditambah oleh Allah. (QS. Al-Baqarah [2]: 10).
5. Penangguhan hukuman terhadap orang kafir. Disebutkan bahwa orang kafir diberi tangguh oleh Allah hanyalah untuk menambah dosa mereka (QS.Âli 'Imrân [3]: 178).
6. Permintaan perlindungan kepada jin (makhluk selain Allah). Disebutkan bahwa orang yang meminta perlindungan kepada jin maka jin itu hanya menambah kesalahan mereka (QS. Al-Jinn [72]: 6).
7. Keikutsertaan orang munafik di dalam peperangan bersama kaum Muslim. Ditegaskan bahwa orang munafik yang ikut berperang hanya menambah kekacauan dan kerusakan (QS. At-Taubah [9]: 47).
8. Kekafiran orang-orang kafir hanya menambah murka Allah dan kerugian bagi mereka (QS. Fâthir [35]: 39).
9. Harta dan anak orang-orang yang diikuti oleh kaum Nuh as. hanya menambah kerugian bagi mereka (QS. Nûh [71]: 21).
10. Sembahan orang musyrik hanya menambah kebinasaan kepada mereka. (QS. Hûd [11]: 101). ❖ *Muljono Damopoli* ❖

## ZUBAR ( زُبَر )

*Zubar* ( زُبَر ) adalah bentuk *plural* (jamak) dari kata *zubrah* ( زُبْرَة ) yang terambil dari akar kata *zabara-yazburu/yazbiru-zabran-zubratan* ( زَبَرَ – يَزْبُرُ يَزْبِرُ – زَبْرًا – زُبْرَةً ). Jadi, kata *zubrah* merupakan salah satu *mashdar* dari kata *zabar* yang setimbangan dengan *fu'lah* ( فُعْلَة ). *Plural* dari *zubar* ( زُبَر ) adalah *azbâr* ( أَزْبَار ), sedangkan kata *zabr* ( زَبْر ) *plural*-nya adalah *zabûr* ( زَبُوْر ) dan *plural* dari *zabûr* adalah *zubur* ( زُبُر ).

Ibnu Faris mengatakan, bahwa kata *zabara* mengandung dua makna; (1) menunjukkan kepada pengokohan sesuatu, dan (2) menunjukkan kepada bacaan, tulisan atau yang menyerupainya, sedangkan menurut Ibnu Manzhur kata *zabara* di dalam segala bentuknya memunyai banyak arti, di antaranya: 'melarang', 'membentuk', 'melempar', 'menyusun', 'sabar', 'menulis', 'besar', 'berani', 'pikiran', 'potongan', 'yang kuat', 'batu', 'tulisan', 'kitab', 'perkataan', 'punuk di atas punggung unta', dan 'bulu yang ada di antara dua bulu bahu singa'. Seperti, *zabarahû 'anil-amri* ( زَبَرَهُ عَنِ الْأَمْرِ = Ia mencegahnya dari sesuatu), *lâ zabra lahû* ( لَا زَبْرَ لَهُ = tidak punya pikiran).

Dalam Al-Qur'an kata yang berasal dari kata *zabara* ( زَبَرَ ) dan segala bentuknya terulang sebanyak 11 kali yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105, QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-Isrâ' [17]: 55, QS.Âli 'Imrân [3]: 184, QS. An-Nahl [16]: 44, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 196, QS. Fâthir [35]: 25, QS. Al-Qamar [54]: 43 dan 52, QS. Al-Mu'minûn [23]: 53, serta QS. Al-Kahfi [18]: 96. Dari semua surah di atas kata *zabr* hanya mengandung makna 'Kitab Zabur yang diturunkan kepada Nabi Daud', kitab-kitab suci yang diturunkan kepada para nabi sebelum Nabi Muhammad saw., potongan/pecahan dan buku-buku catatan yang ada di tangan malaikat.

Makna kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud dapat dilihat pada QS. An-Nisâ' [4]: 163 yang berbunyi:

إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ...

وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا

*(Innâ auhainâ ilaika kamâ auhainâ ilâ nûhin wan-nabiyyîna min ba'dihî... wa âtainâ Dâwûda zabûrâ)*
*"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang sesudahnya.... dan Kami berikan Zabur kepada Daud."*

Di dalam ayat tersebut Allah menjelaskan secara langsung bahwa kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud bernama Zabur.

Adapun yang berarti kitab-kitab yang diturunkan kepada para nabi sebelum Nabi Muhammad dapat dipahami di dalam QS. Fâthir [35]: 25:

وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم

بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَبِٱلزُّبُرِ وَبِٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُنِيرِ

*(Wa in yukadzdzibûka faqad kadzdzabal-ladzîna min qablihim jâ'athum rusuluhum bil-bayyinâti wa biz-zuburi wa bil-kitâbil-munîr)*
*Dan jika mereka mendustakan (rasul-rasulnya); kepada mereka telah datang rasul-rasul yang membawa mukjizat yang nyata, zabur dan kitab-kitab yang memberi penjelasan yang sempurna).*

*Zubur* yang terdapat di dalam ayat di atas mengandung makna 'lembaran-lembaran yang berisi wahyu yang diberikan kepada nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad yang isinya mengandung hikmah-hikmah dan hukum syariat'.

Adapun *zubur* yang mengandung makna 'potongan' ditemui di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 yang berbunmyi: *âtûni zubural-hadîd* ( ءَاتُونِى زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ = berilah aku potongan besi-besi). Al-Maraghi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *zubar* pada ayat di atas adalah potongan-potongan besar. Allah menceritakan tentang kisah Zul Qarnain sewaktu ia bertemu dengan sekelompok kaum yang terbelakang yang berada di dalam ancaman *ya'jûj* dan *ma'juj*. Kaum tersebut meminta Zul Qarnain untuk membuat dinding pemisah di antara mereka dengan *Ya'juj* dan *Ma'juj*; maka, Zul Qarnain meminta kepada mereka untuk dapat memberikan potongan-potongan besi besar untuk disusun menjadi sebuah dinding yang tinggi.

Adapun yang mengandung makna 'pecahan/golongan' dapat dilihat pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 53, yang berbunyi:

فَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

*(fataqaththa'û amrahum bainahum zuburan kullu hizbîn bimâ ladaihim farihûn)*
*"Kemudian mereka (pengikut-pengikut rasul itu) menjadikan agama mereka terpecah belah menjadi beberapa pecahan/ golongan, tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada mereka."*

Adapun ayat yang menunjukkan arti 'buku catatan yang ada di tangan malaikat' ditemukan di dalam QS. Al-Qamar [54]: 52 yang berbunyi: *wa kullu syai'in fa'alûhu fiz-zuburi* ( وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ = dan segala sesuatu yang telah mereka perbuat tercatat di dalam buku catatan). Al-Maraghi menafsirkan *zubur* pada ayat di atas adalah kitab yang ditulis di dalamnya segala sesuatu perbuatan yang mengotori diri mereka termasuk orang-orang kafir dan orang-orang yang berbuat maksiat. Buku tersebut berada di tangan Malaikat yang mencatat amal perbuatan.

❖ *Munawwaratul Ardi & Muhammad Wardah Aqil* ❖

## ZUKHRUF ( زُخْرُف )

Kata *zukhruf* ( زُخْرُف ) yang biasa diartikan sebagai 'perhiasan', di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 112, QS. Al-Isrâ' [17]: 93, QS. Az-Zukhruf [43]: 35, dan QS. Yûnus [10]: 24.

Kata *zukhruf* ( زُخْرُف ) dalam bentuk tunggal berasal dari *zakhrafa* ( زَخْرَفَ ) dan pada mulanya berarti 'emas'. Agaknya, sejak saat ditemukan pertama kali, emas sudah dipandang sebagai benda berharga dan dapat membuat seseorang atau siapa pun yang memakainya menjadi indah dan bagus. Sesuatu yang dapat memperindah dan memperbagus, dinamakan perhiasan. Dari sini arti *zukhruf* ( زُخْرُف ) berkembang sejalan dengan perkembangan masyarakat pemakai bahasa. Oleh karena itu, setiap yang bersifat perhiasan dinamakan *zukhruf* ( زُخْرُف ). Oleh karena itu pulalah, di dalam kamus-kamus bahasa Arab kita jumpai arti kata tersebut bermacam-macam. Misalnya, pohon-pohonan yang menghijau, gunung-gunung, lembah-lembah dan sungai-sungai yang memperindah pemandangan disebut *zukhruful-ardh* ( زُخْرُفُ الأَرْض ). Alat-alat dan perabot yang terdapat di ruangan rumah disebut *zukhruful-bait* ( زُخْرُفُ الْبَيْت ). Demikian juga sampan dan kapal-kapal yang berlayar di lautan disebut *zukhruful-bahr* ( زُخْرُفُ الْبَحْر ). Semuanya disebut *zukhruf* ( زُخْرُف ) karena benda-benda tersebut dapat memperindah dan memperbagus lingkungan di mana dia berada. Bahkan, perkataan yang dibumbui dengan kebohongan dan kepalsuan juga dinamakan *zukhruful-qaul* ( زُخْرُفُ الْقَوْل ) karena ia menghiasi ucapan-ucapan si pembicara sehingga setiap yang mendengarnya menjadi tertarik. Demikianlah semua

arti itu tetap dapat dikembalikan kepada arti asalnya, yaitu 'emas'.

Al-Qur'an menggunakan kata *zukhruf* ( زُخْرُف ) untuk pengertian 'perhiasan yang bersifat kongkret'. Artinya, dapat dijangkau dengan indra. Misalnya di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 35, disebut di dalam konteks kecaman terhadap orang musyrik yang mengingkari kerasulan Muhammad. Beliau ini, menurut mereka, tidak layak diangkat sebagai nabi dan rasul karena beliau hanya seorang yatim yang miskin, hidup sebagai penggembala kambing. Yang pantas menjadi rasul ialah orang yang pintar, bangsawan, dan banyak harta. Mereka mengukur derajat manusia dengan perhiasan dan harta benda lain yang dimilikinya. Ayat itu turun untuk menegaskan bahwa emas dan harta benda hanyalah perhiasan dunia, tidak dapat dijadikan ukuran derajat seseorang.

Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 93, kata *zukhruf* ( زُخْرُف ) disebut di dalam konteks bantahan terhadap orang-orang musyrik yang menuntut Muhammad membuktikan kenabiannya secara material. Mereka baru percaya setelah Nabi dapat memancarkan mata air dari bumi yang kering, atau langit dijadikan berkeping-keping seketika, atau Nabi memunyai rumah besar yang dibuat dari emas murni. Ayat ini turun menegaskan bahwa Nabi bukan Tuhan yang dapat menciptakan apa yang dikehendaki, melainkan seorang utusan Tuhan.

Demikian juga halnya surah lain yang menggunakan kata tersebut untuk pengertian perhiasan yang kongkret. Di sinilah beda kata itu dengan kata *zînah* ( زِيْنَة ) yang secara terminologi memunyai arti yang sama dengan *zukhruf* ( زُخْرُف ), yaitu 'perhiasan'. Namun, di dalam penggunaannya terdapat perbedaan. Kata *zînah* oleh Al-Qur'an, di samping digunakan untuk pengertian perhiasan yang bersifat kongkret, dipakai juga untuk pengertian perhiasan yang bersifat abstrak. Misalnya QS. Al-Hujurât [49]: 7, yang menyatakan bahwa iman dihiaskan ke dalam hati manusia, sedangkan kata *zukhruf* tidak pernah dipakai untuk pengertian ini. ❖ *Cholidi* ❖

## ZULFÂ ( زُلْفَى )

Kata *zulfâ* ( زُلْفَى ) seakar dengan *zulfah* ( زُلْفَة ). Biasa diartikan dengan 'dekat'. Dalam berbagai bentuknya, kata itu disebut sepuluh kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 64 dan 90, QS. Qâf [50]: 31, QS. At-Takwîr [81]: 13, QS. Al-Mulk [67]: 27, QS. Hûd [11]: 114, QS. Sabâ' [34]: 37, QS. Shâd [38]: 25 dan 40, serta QS. Az-Zumar [39]: 3.

Kata *zulfah* ( زُلْفَة ) dalam bentuk tunggal berasal dari *zalafa* ( زَلَفَ ) yang pada mulanya berarti 'mendekat'. Selain itu, kata tersebut digunakan untuk arti lain seperti 'kolam yang penuh air'. Diberi arti demikian karena permukaan air itu telah dekat dengan permukaan kolam. Orang yang kerjanya menjilat atau penyuap atasan untuk tujuan tertentu dinamakan *mutazallifah* ( مُتَزَلِّفَة ) karena ia selalu mendekatkan diri dengan orang yang disuapnya. Tempat jamaah haji bermalam, dinamakan Muzdalifah karena lokasinya berdekatan dengan kota Mekah. *Zulfâ* ( زُلْفَى ) juga diartikan sebagai 'pangkat' dan 'kedudukan' karena keduanya selalu didambakan dan oleh karenanya ia selalu dekat di hati manusia. Demikian juga dengan arti 'bagian dari waktu malam' karena waktu itu dekat dengan waktu siang.

Setelah berkembang sejalan dengan perkembangan pemakaian, kata itu memunyai arti yang beraneka ragam. Namun, secara bahasa tetap terkait dengan arti asalnya (dekat).

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk menggambarkan pengertian dekat. Dekat dalam konsep Al-Qur'an kadang-kadang berkaitan dengan tempat atau jarak di antara dua ruang, dan kadang-kadang berkaitan dengan waktu. Artinya jarak di antara dua waktu yang berbeda.

*Azlafa* ( أَزْلَفَ ), turunan dari *zulfâ* ( زُلْفَى ), berarti 'mendekatkan' yang berkaitan dengan ruang, misalnya yang terdapat di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 64, disebut di dalam konteks pembinasaan Firaun dan tentaranya. Ketika

jarak antara Firaun dan Musa sudah semakin dekat dan Musa bersama kaumnya terhadang oleh lautan, Allah mewahyukan kepada Musa agar ia memukulkan tongkatnya ke permukaan laut. Setelah laut terbelah, Musa bersama kaumnya menyeberang dengan selamat. Allah mendekatkan lagi jarak Musa dengan Firaun sampai mereka berada ditengah laut tersebut, Allah menenggelamkan Firaun dan tentaranya.

*Zulaf* ( زُلَفٌ ) dengan arti dekat yang berkaitan dengan waktu misalnya yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 114, yang disebut di dalam konteks waktu pelaksanaan shalat. Selain waktu pagi dan sore, Allah memerintahkan shalat pada sebagian dari waktu malam. Maksudnya, kata sebagian mufasir, ialah waktu Maghrib dan Isya lebih dekat dengan siang dan pada hakikatnya ayat itu mengandung perintah untuk mendirikan shalat lima waktu.

*Zulfâ* ( زُلْفَى ) juga berarti 'dekat', tetapi berkaitan dengan selain ruang dan waktu. Kedekatan hubungan ini tidak dapat diukur dengan waktu maupun ruang. Misalnya yang terdapat di dalam QS. Sabâ' [34]: 37, di dalam konteks pendekatan manusia kepada Tuhannya. Di dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa bukanlah harta dan anak-anak kamu yang menjadi perantara untuk mendekatkanmu kepada Allah, melainkan iman dan amal.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

## ZUMAR ( زُمَر )

Kata *zumar* terambil dari akar kata *zai – mîm – râ*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut berkisar pada dua makna dasar. **Pertama**, menunjuk pada 'sesuatu yang jumlahnya sedikit'; dari situ rambut yang sedikit disebut *az-zumar*. Selanjutnya, orang yang sedikit rasa malunya dikatakan *zamirul murû'ah* ( زَمِرُ الْمُرُوْءَةِ ). Makna dasar yang **kedua**, 'suara' yang pada mulanya menunjuk pada suara burung unta, kemudian dipakai di dalam arti 'kelompok' atau 'kumpulan manusia' karena pertemuan manusia di dalam kelompok tersebut menimbulkan suara hiruk-pikuk.

Kata *az-zumar* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak dua kali, yaitu pada QS. Az-Zumar [39]: 71 dan 73. Kata tersebut menunjuk pada makna 'rombongan-rombongan' atau 'kelompok-kelompok manusia' yang akan dimasukkan ke dalam neraka dan yang akan dimasukkan ke dalam surga. Di dalam ayat-ayat tersebut diterangkan keadaan manusia di Hari Kiamat setelah mereka dihitung. Pada waktu itu mereka terbagi atas dua rombongan; satu rombongan dibawa ke neraka dan satu rombongan lagi dibawa ke surga. Tiap-tiap rombongan memperoleh balasan dari apa yang mereka kerjakan di dunia dahulu.

Dari kata *az-zumar* yang terdapat pada kedua ayat tersebut, surah ini dinamai Az-Zumar, surah yang ke-39. Surah ini terdiri atas 75 ayat, termasuk golongan surah-surah *Makkiyah,* diturunkan sesudah surah Saba'. Dinamakan juga dengan Al-Ghuraf ( الْغُرَف = kamar-kamar), yang terambil dari kata *al-ghuraf* yang terdapat pada ayat 20 surah tersebut; diterangkan di situ keadaan kamar-kamar di dalam surga yang diberikan kepada orang-orang yang bertakwa. Pokok-pokok isi surah tersebut adalah: (1) masalah keimanan yang meliputi dalil-dalil keesaan Allah dan kemahakuasaan Allah, malaikat-malaikat berkumpul di sekeliling Arasy dan bertasbih kepada Tuhannya, pada Hari Kiamat tiap-tiap orang memunyai catatan amal masing-masing; (2) kisah-kisah yang mengandung perintah memurnikan ketaatan kepada Allah, larangan berputus asa terhadap rahmat Allah; (3) dan lain-lain berupa tabiat orang-orang musyrik di dalam keadaan senang dan susah; perumpamaan di dalam Al-Qur'an dan faedahnya, kedahsyatan Hari Kiamat, gambaran air muka orang musyrik dan air muka orang Mukmin pada Hari Kiamat; serta janji Allah untuk mengampuni orang-orang yang bersalah bila bertobat. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

## ZÛR ( زُوْر )

*Zûr* ( زُوْر ) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *zâ' – wau – râ'* ( ز – و – ر ) yang dibaca *zûr* artinya 'bohong', 'kesaksian palsu', misal-

nya, *rajul zûr* ( رَجُلٌ زُوْرٌ = laki-laki pembohong), *qaum zûr* ( قَوْمٌ زُوْرٌ = kaum pembohong). Jubran Mas'ud memberikan makna-makna lain dari kata *zûr*, yaitu *'asy-syirku bil-lâh'* ( الشِّرْكُ بِاللهِ = menyekutukan Allah), *'al-quwwah'* ( القُوَّةُ = kekuatan), *'al-'aql'* ( العَقْلُ = akal pikiran), *'ar-ra'yu'* ( الرَّأْيُ = pendapat), *'as-sayyid'* ( السَّيِّدُ = pemimpin, pemuka), dan *'ladzdzatuth-tha'âm* ( لَذَّةُ الطَّعَامِ = kelezatan makanan).

Menurut Ibnu Manzhur, *zûr* bisa berarti *'muhassan'* ( مُحَسَّنٌ = dibaik-baikkan), seperti di dalam ucapan Umar ra., *mâ zawwartu kalâman li aqûlahû illâ sabaqanî bihî Abu Bakr* ( مَا زَوَّرْتُ كَلاَمًا لِأَقُوْلَهُ إِلَّا سَبَقَنِي أَبُو بَكْرٍ = Aku tidak membaik-baikkan suatu ucapan, kecuali Abu Bakar telah mendahuluiku [dengan ucapan itu]). Lafal *tazwîr* ( تَزْوِيْر ) memiliki makna asal *'ishlâhusy-syai''* ( إِصْلاَحُ الشَّيْئِ = membetulkan/memperbaiki sesuatu), dan menurut Ibnu Al-Arabi, *kullu 'ishlâhin min khairin au syarr* ( كُلُّ إِصْلاَحٍ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ = setiap perbaikan yang dilakukan terhadap sesuatu yang baik atau buruk). Namun di dalam perkembangannya ia digunakan untuk makna memperindah suatu kebohongan (*tazyînul-kidzb* = تَزْيِيْنُ الْكِذْبِ ).

Menurut Abu Bakar, ada empat pendapat tentang makna *tazwîr* ( تَزْوِيْر ), yakni: **pertama**, melakukan kebohongan dan kepalsuan; **kedua**, menyamakan, **ketiga**, menghias dan memperindah, dan **keempat**, menyiapkan dan memikirkan pembicaraan. Dari makna pertama kemudian muncul istilah *syâhiduz-zûr* ( شَاهِدُ الزُّوْرِ = saksi palsu).

Keburukan dari kesaksian palsu, *syahâdatuz-zûr* ( شَهَادَةُ الزُّوْرِ ) yang digolongkan sebagai salah satu dosa besar, *al-kabâ'ir* ( الكَبَائِرُ ) ini banyak disebut-sebut oleh hadits Nabi Muhammad saw., antara lain:

قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: عَدَلَتْ شَهَادَةُ الزُّوْرِ الشِّرْكَ بِاللهِ

*(qâla rasûlul-lâhi 'alaihi wa sallam: 'adalat syahâdatuz-zûrisy-syirka bil-lâhi)*

*"Rasulullah saw. bersabda, "Kesaksian palsu itu sebanding dengan menyekutukan Allah."*

Kandungan makna hadits seperti ini merupakan suatu pemahaman yang diambil dari firman Allah di dalam QS. Al-Furqân [25] : 68, *wal-ladzîna lâ yad'ûna ma'al-lâhi ilâhan âkhar* ( وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ = Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah), yang kemudian diikuti oleh ayat 72, *wal-ladzîna lâ yasyhadûnaz-zûr* ( وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ = Dan orang-orang yang tidak memberikan persaksian palsu). Dengan memahaminya secara terbalik (*mafhûmul-mukhâlafah* = مَفْهُوْمُ الْمُخَالَفَة ), dipahami bahwa kedudukan orang yang menyekutukan Allah disetarakan dengan orang yang memberikan kesaksian palsu.

Dari akar kata *zâ - waw - râ'* bisa dibentuk kata kerja *zâra - yazûru - zûr* ( زَارَ – يَزُوْرُ – زُوْر ). Lafal *zaur* dan bentuk jamaknya *azwâr* ( أَزْوَار ) arti asalnya adalah 'dada'; ada yang mengatakan 'dada bagian tengah' dan ada pula yang berpendapat 'dada bagian atas'. Sedangkan *zawar* ( زَوَر ) artinya 'lekukan di tengah-tengah dada', dan bisa pula berarti 'condong'. Juga *al-azwar* ( الأَزْوَر ) berarti 'orang yang hitam matanya tidak di tengah-tengah benar (agak miring/juling)'. Dari makna condong atau bengkok inilah kemudian berkembang makna menjadi 'bohong' dan 'palsu', karena terjadinya penyimpangan dari kebenaran.

Salah satu kata bentukan dari lafal *zaur* yang bermakna condong ialah *tazâwaru* ( تَزَاوَرُ ). Di dalam Al-Qur'an terdapat satu ayat yang menggunakan lafal *tazâwaru*, yaitu QS. Al-Kahfi [18]: 17,

وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ

*(Wa tarâsy-syamsa 'idzâ thala'at tazâwaru 'an kahfihim dzâtal-yamîni wa 'idzâ gharabat taqridhuhum dzâtasy-syimâli wa hum fî fajwatin minhu)*

*"Dan kamu akan melihat matahari ketika terbit, condong dari gua mereka ke sebelah kanan, dan bila matahari itu terbenam ia menjauhi mereka ke sebelah kiri sedang engkau berada di tempat yang luas di dalam gua itu."*

Ayat di atas membuktikan bahwa pintu gua ada di sebelah Utara, sebab Allah memberitahu bahwa ketika matahari terbit ia condong di

sebelah kanan. Hal itu berarti bahwa ketika matahari semakin tinggi di ufuk maka cahayanya semakin tiada yang masuk ke dalam gua, dan ketika terbenam matahari itu semakin menjauhi mereka di sebelah kiri.

Ibn Katsir menjelaskan lebih lanjut, bahwa dengan isyarat semacam itu Allah menghendaki agar kita memikirkannya. Karena itulah, Allah tidak memberitahukan di negara mana letak gua tersebut; sebab tidak ada tujuan syar'i yang bisa diperoleh dengan mengetahui tempatnya. Seandainya ada kemaslahatan agama yang diperoleh dengan mengetahuinya, niscaya Allah telah menyebutkannya di dalam Al-Qur'an atau melalui Rasul-Nya, sesuai dengan hadits Nabi yang berbunyi:

مَا تَرَكْتُ شَيْئًا يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَعْلَمْتُكُمْ بِهِ

*(Mâ taraktu syai'an yuqarribukum 'ilâl-jannati wa yubâ'idukum minan-nâri 'illâ wa qad 'a'lamtukum bihî)* *"Aku tidak meninggalkan sesuatu yang bisa mendekatkanmu ke surga dan menjauhkanmu dari neraka kecuali hal itu telah kuajarkan kepadamu."*

Meskipun demikian, beberapa mufasir mencoba untuk menerka posisinya. Ibnu Abbas mengatakannya di dekat kota Ailah; dan Ibnu Ishaq mengatakannya di Niniveh; sedangkan pendapat lain mengatakannya di Negeri Romawi.

*Zâra - yazûru - zauran, ziyârah,* dan *zûrah* ( زَارَ -يَزُوْرُ- زَوْرًا ، زِيَارَة ، وَ زَوَارَة ) berarti 'menuju suatu tempat/seseorang' atau 'mengunjunginya untuk suatu keperluan'. Dalam suatu hadits dikatakan, *inna li zûrika 'alaika haqqan* ( إِنَّ لِزُوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا = Sesungguhnya orang yang mengunjungimu memiliki hak yang harus kau penuhi).

Dengan makna 'mengunjungi' ini terdapat firman Allah di dalam QS. At-Takâtsur [102]: 2, *hattâ zurtumul-maqâbir* ( حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ = sampai kamu masuk ke dalam kubur). Ayat ini diturunkan Allah kepada Bani Haritsah dan Bani Al-Harits, keduanya dari kaum Anshar, yang saling membanggakan diri dengan kemewahan yang mereka miliki. Salah satunya berkata kepada yang lain, "Adakah di antara kalian yang seperti Fulan bin Fulan?", mereka berbangga-bangga dengan kaumnya yang masih hidup, dan yang lain pun berkata demikian. Kemudian, mereka menuju ke kubur, di sana mereka melakukan hal yang sama dengan menunjuk kuburan Fulan dan Fulan. Hal itu terus mereka lakukan sampai turun QS. At-Takâtsur [102]: 2. Namun, yang dimaksud dengan *zurtumul-maqâbir* ( زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ) di dalam ayat itu bahwa mereka terus membanggakan diri dan kemewahan sampai mereka mati dan dimakamkan di kuburan. Ada pula pendapat yang mengatakan "sampai engkau bisa bertemu dengan nenek-moyangmu yang telah dikubur."

*Az-zûr* dengan makna bohong dan batil terdapat di dalam QS. Hajj [22]: 30,

فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ

*(Fajtanibûr-rijsa minal-autsâni wajtanibû qaulaz-zûr)* *"Maka jauhilah olehmu berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan-perkataan dusta."*

dan Al-Furqân [25]: 72,

وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا

*(Wal-ladzîna lâ yasyhadûnaz-zûra wa 'idzâ marrû bil-lagwi marrû kirâman)*
*"Dan orang-orang yang tidak memberikan persaksian palsu, dan apabila mereka bertemu dengan [orang-orang yang melakukan] hal-hal yang tidak baik, mereka lalui [saja] dengan menjaga kehormatan dirinya."*

Menurut Al-Maraghi, Umar bin Khaththab menghukum orang yang memberikan kesaksian palsu dengan cambukan sebanyak 40 kali, kemudian mencat wajahnya dengan warna hitam, lalu menggundulinya, dan membawanya berkeliling di pasar.

Dalam arti yang sama pula terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 4, *fa qad jâ'û zhulman wa zûran* ( فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا = maka sesungguhnya mereka telah berbuat suatu kezaliman dan dusta yang besar), dan Al-Mujâdilah [58]: 2, *wa 'innahum la yaqûlûna munkaran minal-qauli wa zûran* ( وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا = Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan yang munkar dan dusta).

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

**ZURQ ( زُرْق )**

Kata ini dalam Al-Qur'an hanya disebut satu kali, yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 102 yang berbunyi,

يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ ۚ وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا

*(yauma yunfakhu fish-shûri wa nahsyurul-mujrimîna yaumaidzin zurqâ)*

*"(yaitu) di hari (yang di waktu itu) ditiup sangkakala dan Kami akan mengumpulkan pada hari itu orang-orang yang berdosa dengan muka yang biru muram."*

Kata *zurq* ( زُرْق ) di atas mengandung tiga pengertian, yaitu 'biru matanya', 'buta matanya', dan 'biru matanya diikuti dengan hitamnya wajah'. Menurut Al-Qurthubi, kata *az-zurq* ( الزُّرْق ) adalah lawan dari kata *al-kuhl* ( الكُحْل = warna hitam dari pelupuk mata). Orang Arab apabila kecewa atau sial, pelupuk matanya berubah menjadi biru dan kadang-kadang diikuti hitam wajahnya. Ibnu Katsir juga menafsirkan kata itu dengan pelupuk mata yang menjadi biru karena ketakutan atas dosa-dosanya.

Al-Kalbi dan Al-Farra' menafsirkannya dengan "butanya mata". Menurut mereka arti *zurqâ* ( زُرْقًا ) adalah 'buta'. Oleh karena itu, ayat di atas dipahami sebagai gambaran keadaan orang yang berdosa, matanya menjadi buta sebagai gambaran kekecewaan dan kekhawatiran atas balasan perbuatannya. Ibnu Abbas (seorang sahabat) menyatakan bahwa pada Hari Kiamat itu beraneka ragam keadaan, ada pelupuk matanya biru sebagaimana di dalam QS. Thâhâ [20]: 102 di atas, ada pula yang buta matanya, sebagaimana dijelaskan pada QS. Al-Isrâ' [17]: 97.

Menurut Wahbah Zuhaili, kata itu diartikan dengan 'pelupuk mata menjadi biru dan diikuti dengan hitamnya wajah'. Hal ini disebabkan karena orang-orang berdosa yang tidak diampuni dosanya dan kafir pada hari tatkala sangkakala ditiupkan untuk kedua kali, sebagai tanda bangkitnya manusia dari kuburnya untuk dihisab (dihitung) amal perbuatannya, menjadi ketakutan dan menyesali perbuatannya.

Ibnu Abbas menyatakan bahwa pada Hari Kiamat atau hari kebangkitan kembali itu terdapat berbagai keadaan manusia yang mencerminkan perbuatan mereka ketika hidup di dunia. Keadaan pelupuk matanya berubah menjadi biru merupakan akibat dari ketakutan dan penyesalan dari orang-orang yang berbuat dosa. ❖ *Abdullah Alhamid* ❖